

der zur Erhaltung der Freiheit dienenden Taten der Athener in den Ursprüngen niedergelegt sind. Dieser erzählt zunächst vom Kampfe zwischen Ur-Athen und Atlantis (80). Ur-Athen ist in diesem Kampf auf sich allein gestellt; diese Bewährung wird zu einem Sieg der Idee des Guten. Ihre Entfaltung wird sichtbar sowohl in den Kriegen gegen die Barbaren (81—88) wie in den gegenseitigen Kriegen der Hellenen. Als Motivierung dieser Kriege kennt der Menexenos nur die Freiheit (91). Diese gehört zu der in den Urgründen angelegten Wesensart Athens. Sie wird vor allem deutlich in den Bruderkriegen. Auf Grund der Verwandtschaft, die Freundschaft und damit Beziehung zum Guten begründet, ist Athen auf Versöhnung bedacht. Freiheit und Freundschaft herrschen in der idealen Staatsform (98). Platon sieht also vergangene und gegenwärtige Geschichte in ihrer Beziehung zum Urbild, das in allen geschichtlichen Erscheinungsformen transparent wird und an dem alles Handeln gemessen wird (106).

Spezifisch platonische, d. h. philosophische Züge trägt auch die „Ermahnung der Lebenden“ (107—129). Die Paränese richtet sich an ein krankes Athen, das nur die Arete retten kann. Die Wesensverbindung der Lebenden zum Ideal ist stärkste Mahnung zum Handeln. Von dem Handeln wird es abhängen, ob die Toten sie einst im Hades als Freunde aufnehmen. In ihrem zweiten Teil nimmt die Mahnrede die Form der Trostrede an, in der im Menexenos anstelle des threnischen Elementes das der Heilkunst steht. Diese fordert die aus dem „Staate“ bekannte Seelenhaltung, in allen Schicksalsfügungen Ruhe zu bewahren und nicht zu zürnen, da man ja nicht wissen könne, was an ihnen gut und was schlecht sei. Auch seien die menschlichen Dinge nicht großen Ernstes wert. Das ist die Haltung des Philosophen, die Haltung des Bürgers im Idealstaat (119—122).

Zusammenfassend betont dann die Verfasserin, daß der Epitaphios sich als Staatschrift erweist (128), in der, durch viele topische Motive verhüllt, in nuce die Theorie des idealen Staates angesprochen wird (78; 129—134).

Der Interpretation wird man nicht in allen Einzelheiten folgen können. Dies ist aber nicht entscheidend. Von grundlegender Bedeutung ist vielmehr die Methode, das Einzelne vom Ganzen her zu begreifen und damit von der gesamten philosophischen Haltung Platons heraus. Äußerst fruchtbringend erweist sich auch die in manchen anderen Platondeutungen angewandte Erkenntnis, daß Platon Begriffe wie Formen übernimmt, um an sie seine eigene philosophische Schau zu binden. Deshalb wird man wohl durchaus mit Recht vorliegender Menexenosdeutung anderen gegenüber den Vorzug geben.

K. Ennen S. J.

Fabro, Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. 8^o (693 S.) Turin 1960, Società Editrice Internazionale. 2500.— L. — Französische Übersetzung: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. gr. 8^o (650 S.) Löwen 1961, Nauwelaerts. 390.— bfrs.

Auf die große Bedeutung dieses Werkes für die thomistische Metaphysik weist L. De Raeymaeker in dem Vorwort hin, das er zu ihm geschrieben hat (1—4). Es geht in ihm, vor allem in dem grundlegenden 1. Teil, um den für das rechte Verständnis des Thomismus entscheidenden Begriff des Seins, des „esse“. Das Werk ist fast gleichzeitig italienisch und in französischer Übersetzung erschienen. Die Seitenzahlen unserer Besprechung beziehen sich auf die italienische Ausgabe, die gegenüber der französischen Ausgabe einige Erweiterungen und Umstellungen aufweist.

In der langen *Einleitung* über „*Aktualität und Originalität des thomistischen „esse“*“ (7—66) wird die wesentlichste These des Buches vorweggenommen und gegen die Auffassungen anderer abgegrenzt. Besonders die Auseinandersetzung mit Heideggers These der Seinsvergessenheit in der abendländischen Philosophie von Platon bis Nietzsche zieht sich durch diese Seiten hindurch. Ein Kennzeichen der Seinsvergessenheit ist nach Heidegger die falsche Fragestellung der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, die das ganze mittelalterliche Philosophieren charakterisiere. Demgegenüber weist F. darauf hin, daß die thomistische Unterscheidung von *esse* und *essentia* etwas ganz anderes sei (25). In der Philosophie nach Thomas, sogar in der „Thomisten“-Schule, ist der wahre Sinn des „esse“ freilich verdunkelt wor-

den oder ganz verlorengegangen. Es kommt wieder zum „Essentialismus“ oder, wie F. gewöhnlich sagt, zum „Formalismus“.

Auch neuere Deutungen des thomistischen „Seins“ finden nicht viel Gnade. Fr. M. Sladeczek bleibt nach F. im Grunde Suarezianer, da Sein und Wesen für ihn nicht Prinzipien des Seienden, sondern nur zu unterscheidende „Rücksichten“ sind und das Sein nichts anderes als Existenz ist. Auch K. Rabner wird als Suarezianer betrachtet (43). Sein Fehler ist, daß er das Sein vom Urteil her bestimmen will. Das „Sein“ des Urteils ist aber abgeleitet, nicht ursprünglich (44). Rabner komme nur zu der aristotelischen oder suarezianischen „entitas“; das gehe daraus hervor, daß er dem Sein nur eine negative Unbegrenztheit zuschreibe, nicht, wie Thomas, eine positive (45). — Auch dem bekannten Thomisten M.-D. Roland-Gosselin bleiben die gleichen Vorwürfe nicht erspart. Auch sein Seinsbegriff ist der aristotelisch-suarezianische der „entitas“, der äußersten Abstraktion „dessen, was ist“ (48). A. Marc S. J. und L.-B. Geiger O. P. kommen ebenfalls nicht wesentlich weiter. In diesem Zusammenhang wendet sich F. gegen die Überbewertung der Thomas-Texte, in denen das Wesen der „simplex apprehensio“, das Sein dem Urteil zugeordnet wird (52). Das „Sein“, das dem Urteil unmittelbar entspricht, ist nur die Zugehörigkeit (appartenenza) einer Bestimmung zu einem realen Subjekt (d. h. das, was wir im Deutschen als realen „Sachverhalt“ bezeichnen) (59, Anm. 1; vgl. 234 f.).

Der 1. Teil trägt den Titel „La formazione dell'essere tomistico“; gedacht ist wohl an das geschichtliche Werden des Seinsbegriffs. Parmenides, der über Platon und Proklos auf Thomas eingewirkt hat (73), setzt das Seiende und darum auch die Natur mit dem Sein völlig gleich (88); jeder Gedanke an Kausalität des Seins fehlt (75). Das Bedeutsame bei Parmenides ist aber, daß er das Sein, nicht das Eine in den Mittelpunkt stellt. Daß schon bei Platon statt des Seins das Eine in den Vordergrund tritt, ist der Anfang der „formalistischen“ Abirrung der Philosophie (95).

Platon macht aus dem „Sein“ sozusagen den Gattungsbegriff der vielen Ideen; das Eine und das Gute stehen bei P. über dem Sein (101). Das Verhältnis der „Teilnahme“, das zwischen den Ideen und dem Einzelnen besteht, wird nicht klar (102). Neben den Ideen tritt schon bei Platon das Sein der Kopula in den Vordergrund und damit die reale Synthesis, auf die es hinweist (103). Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Definition und damit das Wesen, die οὐσία (107). Im folgenden zeigt F., wie sich bei Platon eine Lehre von der Kausalität anbahnt, in der Lehre vom Guten, von der Seele, insbesondere der Weltseele, vom Demiurgen (118—123). Thomas hat von Platon vor allem den Gedanken der Teilhabe übernommen.

Für Aristoteles ist nicht das Eidos allein, sondern das aus Materie und Eidos zusammengesetzte σύνολον das Seiende (137). Anstelle der Teilhabe setzt er die Kausalität (138). Außer den σχήματα τῆς κατηγορίας kennt Aristoteles als „Sein“ nur das Sein der Kopula; gewiß ist dieses im realen Seienden begründet, aber losgelöst von den Termini der Aussage ist es nichts (157).

Während sich Thomas in De ente et essentia noch darauf beschränkt, die zwei Bedeutungen des Seienden im Anschluß an Aristoteles zu unterscheiden, tritt im Sentenzenkommentar (In 1 d. 33 q. 1 a. 1) neben das kategoriale Seiende und das Sein der Kopula ausdrücklich das Sein als actus essentiae (174). Der wesentliche Fortschritt bei Thomas ist die Bezeichnung des Seins als Akt und als Vollkommenheit schlechthin (181); das ist eine wahre Revolution gegenüber dem Aristotelismus und Platonismus (181); aber auch gegenüber Ps.-Dionysius und dem Liber de causis, von denen Thomas hier abhängt, ist der Fortschritt unverkennbar; denn auch diese beiden halten an der Priorität des Guten vor dem Sein fest (182). Das Sein selbst ist für Thomas nicht, wie für den Liber de causis, „prima rerum creatarum“, sondern Gott (190). Nichts ist dem historischen Platonismus mehr entgegen, als Gott zu denken als esse per essentiam; wenn Thomas dem Aristoteles und dem Liber de causis in diesem Punkt eine Überwindung des Platonismus zuschreibt, so irrt er (197). Im folgenden spricht F. vom Verhältnis der thomistischen Lehre zu der bekannten Unterscheidung des quod est und esse bei Boethius. Das Sein, dessen Partizipation ein Seiendes konstituiert, ist bei Boethius nur das esse essentiae; Thomas erhebt sich über diesen Aristotelismus zur Teilhabe am subsistierenden Sein selbst (210—212).

Der folgende Abschnitt, in dem u. a. die Transzendentalien (Einheit, Wahrheit, Gutheit) und die „transzendentalen Vollkommenheiten“ Sein, Leben, Vernunft-

erkenntnis (intelligere) behandelt werden, befriedigt weniger, am wenigsten die Ausführungen über die Weise, wie das Sein und wie das Seiende als ens per participationem erkannt werden.

Der 2. Teil des Werkes behandelt mit erstaunlich reicher Kenntnis der Quellen die „Kausalität des Seins“. Die Darstellung ist recht breit, wenigstens in der italienischen Ausgabe; in der französischen Ausgabe ist sie offenbar bedeutend gestrafft worden (von 226 auf 101 Seiten gekürzt). Wir können nur einige wesentliche Punkte herausheben:

In der platonischen bzw. neuplatonischen Partizipationslehre kommt einseitig nur die „vertikale Kausalität“ der höheren Wesen auf die niederen zur Geltung, im Aristotelismus umgekehrt nur die „horizontale Kausalität“ zwischen den innerweltlichen Seienden. Von der thomistischen Synthese kann man etwa sagen: „Das Wesentliche des aristotelischen Spiritualismus und Personalismus wird mittels der platonischen Methode der Partizipation auf die Ebene der christlichen Schöpfungslehre erhoben“ (316). Während im historischen Platonismus die Teilhabe die Kausalität und im historischen Aristotelismus die Kausalität die Teilhabe beseitigt, verbindet Thomas in einer höheren Synthese beide miteinander (317 f.).

Die aristotelische horizontale, kategoriale Kausalität findet einen besonderen Ausdruck in dem von Thomas übernommenen Satz „forma dat esse“. Zur Deutung dieses Satzes stellt F. insgesamt 54 Thomas-Texte zusammen (335—344). Der Sinn kann natürlich nicht sein, daß die Form ihr eigenes Sein als Wirkursache hervorbringt (335). Vielmehr ist der Sinn bei Thomas ein doppelter. Erstens der aristotelische Sinn, der von der Unterscheidung von Wesen und Sein absieht und im rein kategorialen Bereich bleibt: Die Form konstituiert das artliche Sein des Seienden. Zweitens im transzendentalen Bereich, in dem Wesen und Sein unterschieden werden: Durch die Form wird die Substanz als ein Subjekt konstituiert, das für das Sein aufnahmefähig (susceptivum) ist (344; vgl. 356, 645).

Interessant ist die Stellungnahme F.s zu der bekannten Stelle im Kommentar des hl. Thomas zu De divinis nominibus, an der dieser das „esse commune“ als das allgemeine geschöpfliche Sein erklärt. Für den Neuplatoniker Ps.-Dionysius, meint F., konnte Gott nicht unter das „Sein“ fallen, weil er „Übersein“ ist. Thomas weicht der Schwierigkeit durch seine Deutung sehr geschickt aus (si destreggia molto abilmente 366). In Wirklichkeit dürfte wohl auch bei Ps.-Dionysius nicht an ein geschaffenes „Sein“ zu denken sein, sondern, wie O. Semmelroth gezeigt hat (vgl. Schol 25 [1950] 389—395), an eine göttliche Kraft (δύναμις), die von Gottes Wesen ausgeht, ohne doch von ihm geschieden zu sein.

Der 3. Teil ist überschrieben: *Die Dialektik der Ursächlichkeit*. Ein 1. Abschnitt ist dem Problem der Analogie zwischen Gott und dem Geschöpf gewidmet, die mit der Teilnahme des Geschöpfes am Sein Gottes und seiner ursächlichen Abhängigkeit von Gott gegeben ist. Darum ist die innere Attributionsanalogie der eigentliche und erste Ausdruck der metaphysischen Analogie. Der Vorrang der Proportionalitätsanalogie im neueren Thomismus ist auch eine Auswirkung der formalistischen Abirrung (flessione), die man mit der Abweichung vom echten Thomismus, wie sie sich in der Unterscheidung von esse essentiae und esse existentiae ausdrückt, in Verbindung bringen kann (499). Trotzdem soll die „analogia attributionis intrinsecae“ des Suárez grundverschieden von der thomistischen sein, weil Suárez nur eine äußerliche Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, keine innere Teilhabe am Sein kenne (502, Anm. 2; 601, Anm. 2).

Im folgenden wird die thomistische Seinslehre abgegrenzt gegen die des Aristoteles, Meister Eckharts, des Cusaners, des Marsilio Ficino, Hegels. Der nächste Abschnitt behandelt die „Verdunkelung des thomistischen esse in der Thomistenschule“ selbst. Schon Aegidius von Rom übernimmt in der Frage nach der realen Unterscheidung von Sein und Wesen die gegnerische Terminologie des Heinrich von Gent. Die logische Folge der Ersetzung des intensiven Seinsaktes durch die bloße Existenz mußte die Leugnung der realen Unterscheidung sein. „Suárez hat in dieser Richtung den größten Druck ausgeübt, und zwar mit Recht“ (606). Dazu kommt noch, daß Johannes a Sancto Thoma die unglückliche Formel des Aegidius wieder aufnimmt, nach der sich Wesen und Existenz unterscheiden „ut duae diversae res“ (620). Auch die Unterscheidung des „ens nominaliter sumptum“ und des „ens participialiter

sumptum“ scheint F. eine Auswirkung des „Formalismus“ zu sein (623). (Der Abschnitt über die „Verdunklung des Seins“ steht in der französischen Ausgabe am Ende des 1. Teiles.)

Aus dem reichen Inhalt des Werkes konnten wir nur wenig herausheben; vieles mußten wir übergehen. Es sei nur noch hingewiesen auf die Darstellung der immer wieder neu aufgenommenen Auseinandersetzung des hl. Thomas mit dem Platonismus, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht und die man in dieser Vollständigkeit schwerlich anderswo findet. Das *Hauptverdienst des Buches* ist jedoch die Herausarbeitung des Seinsbegriffes des hl. Thomas und der Umbiegung, die der Begriff im Lauf der Jahrhunderte auch in der Thomistenschule erlitten hat. Die Forschungen F.s treffen sich hier mit Arbeiten von É. Gilson, L. De Raeymaeker, J. Hegyi (vgl. Schol 35 [1960] 79 f.), M. D. Koster (Schol 35 [1960] 537—543) und anderer. Doch scheint uns hier noch manches weiterer Klärung zu bedürfen, sowohl was den Inhalt des Seinsbegriffes angeht wie besonders was den erkenntnistheoretischen Zugang zu ihm betrifft. Die Bedenken F.s gegen den Ausgang allein vom Urteil scheinen uns berechtigt, eine Entwicklung der Begriffe von der Seinserfahrung her ist notwendig; aber ein unmittelbares Gegebenheit des konkreten Seienden als eines Seienden durch Teilhabe, wie es F. anzunehmen scheint (233), dürfte doch wohl der Wirklichkeit nicht entsprechen. Gerade der Nachweis, daß die innerweltlichen Seienden „durch Teilhabe“ sind bzw. daß sie metaphysisch kontingent sind (was im Grunde das gleiche ist), ist die Hauptaufgabe der *Gottesbeweise*.

Man kann auch die Frage stellen: Ist es notwendig, um die Größe des hl. Thomas ins rechte Licht zu stellen, fast alle anderen Autoren herabzusetzen? Müssen nicht insbesondere die von F. so scharf kritisierten Arbeiten von F. M. Sladeczek, K. Rahner und anderen „Suarezianern“ als Schritte auf dem Weg zur Neuentdeckung des echt thomistischen Seins aufgefaßt werden? Als Schüler Sladeczeks kann ich jedenfalls bezeugen, daß er — vor allem in der Darbietung des Stufenbeweises — den Einsichten, die F. für wesentlich hält, zum mindesten sehr nahe gekommen ist. F. selbst zitiert ja auch den Satz, in dem Sladeczek das „Wirklichsein“ den „inneren Seinsgrund“ aller Vollkommenheiten nennt (43, Anm. 1). Und wenn K. Rahner dem Sein als Formalobjekt des Verstandes nur eine „negative Ungegrenztheit“ zuschreibt, so widerspricht das keineswegs dem hl. Thomas; das schlechthin unendliche Sein ist jedenfalls nicht das für uns zuerst gegebene Sein.

Suárez vermag F. nur als Haupt der „Antithomisten“ zu sehen; die damit gegebene Abneigung läßt eine unvoreingenommene Beurteilung seiner Lehren nicht aufkommen. F. gibt zu, daß Suárez recht hat, wenn er die Auffassung der damaligen Thomisten von der realen Unterscheidung von Wesen und *Existenz* ablehnt, und erst recht, wenn er diese Unterscheidung als eine „*distinctio inter duas res*“ ablehnt. Aber wenn zugegeben wird, daß auch die Unterscheidung zwischen Wesen und Seinsakt nicht eine Unterscheidung von zwei „res“ ist, ist es dann so völlig unbegreiflich, daß viele Autoren Hemmungen haben, sie eine „*distinctio re-alis*“ zu nennen? Der Sinn des Ausdrucks „*distinctio realis*“ ist eben keineswegs so eindeutig, wie er auf den ersten Blick erscheint. Auf das Wort kommt es hier weniger an als auf den gemeinten Sinn. Daß das Verhältnis des Wesens zum Sein im Geschöpf ein wesentlich anderes ist als in Gott, lehrt aber auch Suárez (Disp. met. d. 31 s. 6 n. 14); auch für ihn ist das Geschöpf „*ens per participationem*“ (d. 28 s. 1 n. 13); und darin sieht auch er den entscheidenden Grund für die analogia attributionis: „Das Geschöpf ist wesenhaft ein Seiendes durch Teilhabe an dem Sein, das in Gott durch sein Wesen und als in dem alleinigen Urquell ist, aus dem auf alle anderen eine Teilnahme am Sein übergeht“ (d. 28 s. 3 n. 16). Gewiß muß man zugeben, daß bei Suárez die Metaphysik der Teilhabe, wie überhaupt die Betrachtung der inneren Seinskonstitution des Seienden, gegenüber dem Schöpferwirken Gottes allzusehr zurücktritt. Aber daß darum die Attributionsanalogie des Suárez das gerade Gegenteil der thomistischen sei (sta agli antipodi, sagt F. 601, Anm. 2), diese Behauptung macht nun doch den Eindruck, als müsse um jeden Preis ein Gegensatz herausgefunden werden.

Auch die Ablehnung der Unterscheidung von „ens nominaliter“ und „ens participialiter“ scheint mir unbegründet. Es mag ein Fehler sein, daß das „ens nominaliter“ so sehr in den Vordergrund gerückt worden ist; aber schließlich muß der nun einmal bestehende doppelte Sinn des „ens“ auch terminologisch erfaßt werden.

Doch sollen diese kritischen Bemerkungen das Gesamturteil über die entscheidende Bedeutung des Werkes F.s keineswegs zurücknehmen.

Zum Schluß sei auf einige störende Druckfehler hingewiesen: Der Verfasser des S. 183 Anm. 1 erwähnten Buches ist nicht Sladeczek, sondern Fr. P. Sladek O.E. S.A.; S. 256 Z. 17 lies statt titius: totius; S. 263 Z. 19 lies statt nos: hos; S. 269 Z. 13 statt non: nam; S. 326 Z. 19 ist das ‚non‘ zu tilgen. Jos. de Vries S.J.

Koch, Hans Gerhard, *Abschaffung Gottes? Das Buch über den Atheismus*. 80 (291 S.) Stuttgart 1961, Quell-Verlag. 16.80 DM.

Diese Schrift eines protestantischen Pfarrers, der die Dringlichkeit des Anliegens aus zehnjähriger Amtstätigkeit in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands und aus einem genauen Studium der dort erschienenen religionsfeindlichen Literatur kennt, gibt eine evangelische Antwort auf den materialistischen Atheismus. K. steht auf dem Standpunkt der „Barmer Thesen“ von 1934, die schon gegen den Nationalsozialismus versicherten, es sei eine „falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären“ (8). Daher ist er auch ein Gegner irgendwelcher Anpassung an den materialistischen Atheismus (195). In seinen Formulierungen vermeidet er dabei jede Härte und ist bereit, die Mitschuld der Christen anzuerkennen, die durch ihr vielfach unchristliches Leben zum heutigen Abfall beigetragen haben. „Morsch gewordene Stützen“ nennt er „die Begründung des Christentums vom Gefühl oder überhaupt vom Menschen her und die Fremdhilfe unevangelischer Mittel“ (10).

Im 1. Kapitel über die *Geschichte des Atheismus* in kommunistischer Sicht wird zunächst die symbolische, aber zentrale und fortwirkende Funktion des sagenhaften, gegen die Götter rebellierenden Prometheus gut herausgearbeitet, der bereits in der Doktorarbeit von Marx eine wichtige Rolle spielte und in den Schul- und Jugendweihbüchern der Zone einen Ehrenplatz einnimmt. An seiner Figur bestätigt sich, daß auch dem marxistischen Atheismus nicht intellektuelle, sondern emotionale Motive zugrunde liegen. Dieses Thema wurde übrigens in einer Monographie von G. Siegmund, *Der Kampf um Gott, Eine Geschichte des Atheismus*, Berlin (West) 1960, speziell behandelt, auf die Verf. an dieser Stelle hätte verweisen können.

Im 2. Kap. wird die *marxistische Auffassung von „Religion“* dargelegt, die grundsätzlich als Menschenwerk (L. Feuerbach: „Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde“), und zwar als „falsche Widerspiegelung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse“, bezeichnet wird. Lenin sah in ihr vor allem ein Mittel zur Ausbeutung, ein Hindernis im Klassenkampf. Darum verlangte er eine neue, kommunistische „Moral“ und nannte den Kampf gegen die Religion das ABC des gesamten Marxismus (Lenin, *Über Religion*, Berlin 1956, S. 23). Es folgen kommunistische Aussagen über Ursprung, Wurzeln und Inhalt der Religion, Themenkreise, denen die Moskauer Akademie der Wissenschaften in sehr zahlreichen, teilweise umfangreichen Veröffentlichungen nachgeht. Hat K. auch nur die deutsch übersetzten ausgewertet — ein verständlicher, auf die Dauer aber unverantwortlicher Mangel fast aller unserer religiösen Abwehrschriften —, so wurden die Hauptgedanken immerhin erfaßt. Befremdlich sind dagegen die eigenen Auffassungen des Verf. über „Religion“, die er etwas Vordringliches nennt, das von Jesus Christus und dem Evangelium abgelöst worden sei. (82 ff. u. ö.). Wie gut kann man dagegen bereits von Augustinus her („... religit ergo nos religio uni omnipotenti Deo“, *De vera rel.* 55, 113 und *Retr.* 1, 13) zeigen, daß wahre Religion im Grunde nichts anderes ist als das persönliche, ganzmenschliche Ja sagen zu dem, was in der Wirklichkeit der Schöpfung und Erhaltung der Welt vorliegt, nichts anderes als gnadenhaft getragene Erkenntnis und durch die Tat bestätigte Anerkennung jener realen „Rückbindung“ an den Schöpfer, ohne die kein Geschöpf auch nur einen Augenblick existieren könnte. An diesem Begriff der realen, vom Wissen und Willen des Menschen unabhängigen, ihm vorgegebenen „Rückbindung“, die er nur mit allen seinen Kräften nachzuvollziehen hat, läßt sich auch der Unterschied zwischen der wahren und der kommunistischen Pseudoreligion erklären. Und das ist, im Zeitalter des Massenabfalls, eine vordringliche Aufgabe! Arbeitet der Kommunismus doch mit so vielen pseudosakralen Parallelen — R. Karisch zählt in seinem Buch „Christ und Dämat“, Berlin 1961, S. 175 nicht