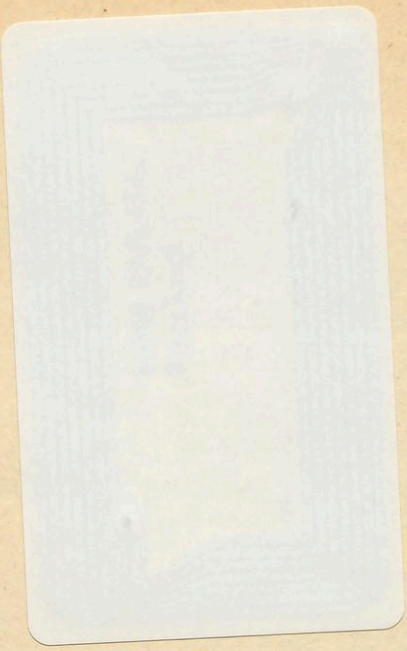


N12<522421813 021

ubTÜBINGEN

Z 62/1019

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXVII. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Joseph Kleutgen und die philosophische Prinzipienlehre bei Hermes. *Von Leonhard Gilen S. J.* 1

Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue. *Von Norbert Lohfink S. J.* . . . 32

Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine Principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. *Von Heinrich Weisweiler S. J.* 45

BEITRAG

Neue Hegel-Bücher. *Von Walter Kern S. J.* 85

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1962

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

Gd 861

16. MRZ 1962

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S.J. und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philos. Fakultät S.J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S.J., Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Al. Grillmeier S.J. (Frankfurt), Alb. Hartmann S.J. (Frankfurt), Jos. de Vries S.J. (Pullach).

SIEBENUNDDREISSIGSTER JAHRGANG 1962

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. V u. VI. Festschrift für Albert Auer O. S. B. (C. Nink) 115

Johannes G. Deninger, „Wahres Sein" in der Philosophie des Aristoteles (W. Kern) 117

Konrad Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon (K. Ennen) . . 119

Henri Bouillard, Blondel et le Christianisme (H. Ogiermann) . . 121

Helmut v. Bracken und Henry David (Hrsg.), Perspektiven der Persönlichkeit (L. Gilen) 123

Marxismusstudien, 1., 2. und 3. Folge (J. de Vries) 124

A.-J. Festugière O. P., Les Moines d'Orient, Bd. 1 u. 2 (H. Bacht) . . 126

James M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus (B. Brinkmann) . 128

Karl Prümm S. J., Diakonia Pneumatos. 2. Band, 1. Teil (K. Wennemer) . 133

Jesus Solano S. J., Textos Eucaristicos Primitivos. 2 Bände (A. Fabry) . 138

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 139

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 145

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie 154

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der „Scholastik", Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224.
Die „Scholastik" erscheint vierteljährlich im Umfang von je 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 10.— DM, der Jahrgang kostet 40.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXVII. JAHRGANG

1962

VERLAG HERDER FREIBURG

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philos. Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224, Mitglieder der Schriftleitung: Al. Grillmeier S. J. (Frankfurt), Alb. Hartmann S. J. (Frankfurt), Jos. de Vries S. J. (Pullach).

Inhalt des XXXVII. Jahrganges 1962

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Abhandlungen:

Joseph Kleutgen und die philosophische Prinzipienlehre bei Hermes. Zum 150. Geburtstag Joseph Kleutgens. Von Leonhard Gilen S. J. 1
Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes. Von Norbert Lohfink S. J. 32
Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 45
„Episcopus unus est . . .“ (Cyprian). Zur neuesten Diskussion über das Bischofsamt. Von Heinrich Bacht S. J. 161
Wesenheit und Individuum bei Suarez. Von Walter Hoeres 181
Das homiletische Wirken des Bischofs Gerhard von Dainville nach den Rubriken des Cod. Arras 354 (868). Von Johannes Baptista Schneyer 211
Philosophische Grundlagen der exakten Wissenschaften. Von Josef de Vries S. J. 321
Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat. Von Wilhelm de Vries S. J. 341
Die confessio Berengarii von 1059. Ein Beitrag zum frühscholastischen Eucharistietraktat. Von Ludwig Hödl 370
Die Problematik der religiösen Erfahrung. Zur heutigen Diskussion. A. Kritischer Teil. Von Helmut Ogiermann S. J. 481
Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung nach Robert Holkot. Von Johannes Beumer S. J. 514
Das Bußsakrament als Gericht. Von Otto Semmelroth S. J. 530

Beiträge:

Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960. Von Walter Kern S. J. 85 550
Die Lehre des Provinzialkonzils von Sens über Schrift und Tradition. Von Johannes Beumer S. J. 222
Zur philosophischen Interpretation der Quantentheorie der Felder. Von Wolfgang Büchel S. J. 226
Neuere Forschungen über das Gewissen. Von Leonhard Gilen S. J. 395

Besprechungen: 115 233 399 579

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 139 444
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 145 454
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 154 461
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie 475
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie. 270 601
Geschichte der Theologie 278 607
Theologie der Heiligen Schrift 294 611
Dogmatik und Dogmengeschichte 309 619
Moral- und Pastoraltheologie 628

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gd 861

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abbagnano N. 233
Adam H. 244
Adorno Th. W. 415 567
Ahlberg R. 584
Albert d. Gr 281 597
Albrecht C. 159
Albrecht W. 554
Alexander von Hales 281
Alfaro T. 310
Allport G. W. 124
Alonso Schökel L. 298
Ambrosius Hl. 592
Ammonius 148 583
Anders F. 597
Anderson F. H. 152
Ando T. 456
Andrés M. 604
Anscombe G. E. M. 457
Aperribay B. 604
Apostel L. 141
Archiv f. Gesch. d. Philos. 145
Aristoteles 115 117 147 f. 455—457 583
Artz J. 603
Ashley B. M. 154
Asmussen H. 276 313
Asveld P. 101
Athanasius 279
Atkinsons R. C. 141
Aubert R. 251
Audinet J. 251
Auer A. 139 595
Auer A. (Festschrift) 115
Auer J. 605
Auf der Mauer I. 291
Augier J. 247
Augustinus 451
Autrum H. 244 246
Avicenna 148
Ayer A. J. 233 f.

Bach R. 613
Backes I. 276 597 601
Bäker A. 465
v. Balthasar H. U. 315
Baltzer K. 613
Bardke H. 294 f.
Baron R. 310
Barth H. 146 415
Bartina S. 294
Bartsch H. W. 271
Bartz W. 251 601
Baruk H. 396
Basilius de San Poblo 604
Baskin M. P. 92
Baudoin Ch. 396
Bauer B. 86
Bauer H. 243 465
Baum A. 298
Bautain L. 407
Bea A. 294
Beck F. H. 610
Beck H. 405 451
Becker F. 465
Beek M. A. 299
Beerling R. F. 570
Behrendt R. F. 586
Behrl St. 115
Bentivegna G. 315
Beinert B. 290
Bengsch A. 315
Bender L. 397
Benoît A. 318
Benz E. 233 469
Berge A. 396
Berger G. 235
Berger H. 448
Bergler E. 395
Bergounioux F. M. 247
Bergson H. 460
Berlinger R. 451
Bernaert L. 396
Bernhard v. Cl. 602 607
Beth E. W. 141
Betke Sr. A. 395
Betti U. 282
Betz J. 313 588
Bévenot M. 605
Beyer W. R. 85 87 559
Beyerlin W. 252
Bianchi U. 401
Bibliografia filos. it. 139
De Bijbel over 296
Billicsich Fr. 142
Blakeley Th. J. 154
Bloch E. 100
Blondel M. 121 151 460
Bocheński I. M. 154
Boese H. 409
Boisvert L. 275
Bollnow H. 125
Bollnow O. Fr. 415
Bonaventura 281 452 625
Boucher M. 233
Bouillard H. 121
Bouyer L. 315
Boyer Ch. 446
v. Bracken H. 123 f.
Brachfeld O. 396
Brecht M. 104
v. Bredow G. 472
Breton St. 446
Breuning W. 601
Brochert T. 398
de Broglie Q. 310
Brunner A. 250
Buber M. 233
Bühler Ch. 234
Bühler K. 234
Bur J. 310
Burkhardt D. 244 f.
Bürkli F. 630
Butler C. 611
Butler R. J. 146
Buytendijk Fr. J. J. 415

Caballero Sánchez S. 457
de Cailleux A. 247
Cajetan Th. de Vio 601
Callinicus 127
Calwer Bibellex. 295
Cambier J. 260
Camelot P. Th. 626
Carande R. 290
Caruso I. 396 398
Catta E. 310
Cernysevskij N. G. 86
Cerfaux L. 260
Chabod F. 290
Chavasse A. 251
Chentrin Th. 396
Choisy M. 396
Chauchard P. 247
Clark Fr. 284
Clark M. 554
Clasen S. 146
Clostermann G. 397
Cody A. 626
Combes A. 622
Congar Y. 251
Conzelmann H. 302
Conzemius V. 251
Coppens J. 260
Coreth E. 93
Cothenet E. 310
Cottier G. M. M. 575
Courel F. 609
Cranfield C. E. B. 615
Croce B. 460
Cullmann O. 277

Daniel Stylites 128
Daniélou J. 315
David H. P. 123
Davidov J. N. 90 552
Davis H. F. 251
Dejaifve G. 282
Delfoss L. 471
della Volpe G. 112
Deninger J. G. 117
Descamps A. 260 f.
Destouche J. L. 141
Dewey J. 460 f.
Diemer A. 234 f.
Disch A. 291
Döderlein J. L. 559

Dominikus de Soto 270
Dubsky I. 93
du Manoir H. 309
Dupont J. 304
Dupont-Sommer A. 305
Dupuy B. D. 251
Dynnik M. A. 92

Echternach H. 276
Eckhart, Meister 233
Egenter R. 602
Eichholz G. 619
Eichrodt W. 587 614
v. Einem H. 290
Eizenhöfer L. 287
Ekklesia 601
Empedokles 145
Escribano A. I. 292
Esser D. 460
Ett H. A. 92
Evdokimov P. 251
Ewing A. C. 234
Eysenck H. 124

Fabro C. 149 237
Fackenheim E. L. 448
Febronius 610
Fernández Truylos A. (Festschrift) 294
Fernández D. 604
Festugière A. J. 126
Feuerbach L. 86
Fetscher I. 124 550
Feuillet A. 309
Feys R. 141
Fichte J. G. 99
Filiasi-Carcano M. 446
Fincke E. 276
Findlay J. N. 95
Fischer B. 601
Fischer G. 630
Fischer H. 630
Flach W. 140 557
Flechsig R. 89
Flechtheim O. K. 569
Flohr F. 291
Fohrer G. 295 301
Forster K. 624
Fortschritte d. Zoologie 243 465
Fraissé R. 141
Fraenckel E. 396
Frankl V. 398
Franks C. 124
Freiheit u. Verantwortung 479
Frénaud D. 310
Freudenthal H. 141
Frey D. 453
Frey G. 141
Fries H. 250
Fritegotto R. 607
Fuchs E. 293
Funke G. 233
Furger F. 139

Gabriel A. I. 291
Gadamer H. G. 453
Gaiser K. 119
Galati L. 623
Galot J. 310
Garampi G. 610
García Miralles M. 604
Gawronski M. J. 446
Geach P. T. 457
Geiselmann J. R. 251
Gellineau J. 315
Gerdes H. 576
Gerhardsson B. 426
Gerleman G. 300
Geyer B. 597
Gibelin J. 90
Gieraths G. 289
Gilen L. 397 f.
Girardi I. 444
Giulio da Nembro 622
v. Glasenapp H. 572
Glazman M. S. 575
Glockner H. 91 100 104
Gloege G. 273
Goethe W. 463
Goichon A. M. 148
Gonseth F. 446
Gonzalez Caminero A. N. 454
Gouhier H. 454
Gradmann E. 453
Green T. H. 152
Grener R. B. 454
Groenewold H. J. 141
Gropp R. O. 577
Groß H. 276 601
Gruehn W. 397
Gründler J. 596
Grzegorczyk A. 141
Guardini R. 399
Guillaume M. 141
Guitton J. 396 399
Gundlach G. (Festschrift) 479
Günther A. 411
Günther G. 557
Günther K. 465
Gutbrod K. 295
v. Guttenberg A. Ch. 468

Haas J. 465 467
Haering Th. 100 556
Häfner H. 398
Hamelin A. M. 631
Hamp V. 294
Hanke L. 290
Hanssler B. 275
Harig G. 155
Hartmann H. 157
Hartmann M. 243
Hartmann N. 99 405 460
Havet J. 261
Haym R. 565
Hediger H. 416
Heer F. 90
Hegel G. E. F. 85—114 460 550—578
Heidegger M. 93 116 139 233 449 460
Heimsoeth H. 87
Heitler W. 461
Henrici P. 552
Herrmann H. 314
Hermans L. 296
Hertz-Eichenrode D. 86
Hesse E. 276
Heuschen J. 296
Heyde J. E. 234 f.
Heyer F. 597
Higgins A. J. B. 303
Hirschberger J. 454
Hödl L. 627
Hoffmann Ch. 244
Hoffmeister J. 89
Höffner J. 479 601
Hofinger J. 630
Hofmann L. 601
Hofstätter P. R. 474
Hoegen M. 139
Hollenbach J. M. 398
Holstein H. 276 310
Holzner B. 158
Horkheimer M. 567
Huant E. 476
Hübscher A. 460 559
Hughes M. M. 395
Hume D. 146
Hünermann J. 480
Huppenbauer H. W. 307
Hussel K. 559
Hypatius 127
Hypolite J. 554 561

Iljins I. 100
Inger G. 609
Inst. Philos. Athen. Salesiani 444
Intern. Congr. of Ment. Health 395
Irenaeus v. Lyon 315 317 f.
Isaye G. 329
Iserloh E. 313

Jacobus v. Lausanne 280
Jaeger W. 233
Jaide W. 474
Jammer M. 463
Jankélévitch Vl. 396

Jaspers K. 139 415 460
Jedin H. 290
Jenkins R. L. 395
Jenny G. 445
Johnson A. 395
Jordan P. 331
Junker H. 601
Jury P. 394
Just L. 610

Kahl-Furthmann G. 233
Kähler E. 293
Kahles W. 620
Kalmar L. 155
Kahn Ch. H. 146
Kant I. 150 415 461 569 574
Karapetjan A. A. 86
Karl V. Der Kaiser u. seine Zeit 290
Kasper W. 591
Katechetik heute 630
Katechet. Wörterbuch 630
Kaup J. 452
Keckeisen M. G. 395
Kellenberg H. 290
Kellmann W. 415
Kelly W. L. 470
Kerkvoorde A. 285
Khodoss C. 86
Kierkegaard S. A. 460 576
Kelly W. L. 470
Kinder E. 432
Kinn J. W. 281
v. Kirschmann J. H. 448
Klibansky R. 461
Klein R. 454
Klose G. 620
Knox I. 574
Koch H. G. 241
Koch K. 612 f.
Koehler Th. 310
Kohlhaas R. 624
Kojève A. 550 561
Konetzke R. 290
König J. 415
de Koninck Ch. 154
Kopp J. V. 469
Kopper J. 478
v. Korvin-Krasinski C. 313
Köster H. 613
Kovach F. J. 453
Kraft V. 333
Kremer K. 148 601
Krings H. 401
Kroński T. 571
Kruithof J. 553
Krumbiegel I. 246
Kübel W. 597
Kücklich R. 295
Kuhn D. 463
Kuhn H. 398
Kuipers A. 141
Kunz L. 396

Lacorte C. 101
Lacroix J. 396
Lallemant L. 609
Lambert M. D. 280
Lampey F. 451
Landgrebe L. 124
Lang A. 270 430
Lang H. 611
Lao Tzu 458
Latreille A. 251
Laubenthal F. 465
v. Laue M. 155
Lawson J. 317
Lebacqz J. 472
Lecler J. 251
Leclercq J. 607
Leese K. 144
Lehmann F. E. 585
Lehmann W. 276
Lehmbruck G. 552
Lentner L. 630
Leibniz G. W. 233
Lenin V. I. 86
Lenz J. 601
Le Roy E. 460
Lettré H. 465
Lewis C. S. 470
Lex. f. Theol. u. Kirche 247
Liber sacr. Rom. eccl. 287
Lignée H. 298
Limasset P. 247
Litt Th. 100 413 554
v. Loewenclau I. 236
Löfgren D. 621
López K. 243
Lorenz K. 243
Lorsteid B. 601
Lotz J. B. 234 399
Löwith K. 143 f. 293 415
Ludwig G. 462
Luijpen W. A. 579
Lukács G. 100 575
Lunati G. 569
Lüscher M. 585
Luther M. 283
Lyonnet St. 260

Macke W. 155
Madinier G. 396
Magrassi M. 619
Makra Sr. M. L. 452
Malmberg F. 250
Mainx F. 244
Mancini I. 399
Marcel G. 233
Marcuse H. 550 566
Maria. Études sur la S. Vierge 309
Marietti A. 932
Maritain J. 233 568
Martin G. 233
Martin W. O. 448
Marx K. 566 575
Marxismusstudien 124
Mary Sr. 395
Massolo A. 101
Mater et Magistra. Soz.-Enz. 479 480
Mathieu V. 399
Mattai J. 444
Matthaei R. 463
Matussek P. 395
Matsumura K. 558
May G. 627
Mayr E. 466
McClelland V. 124
Mead M. 395
Meili R. 585
Meinhold P. 313 602
Melchior Cano 270
Mende G. 578
Menéndez Pidal R. 290
Mentz H. 311
Merkel F. 613
Merleau-Ponty M. 92
Mesnard P. 454
Messner R. O. 450
Metzke E. 125
Meyer-Holzapfel M. 585
Miano V. 444
Michel G. 247
Michel O. 295
Michelet K. L. 566
Minis C. 299
Miscelánea Bíblica A. Fernandes 294
Mislin H. 469
Moeller Ch. 315
de Moerbeke W. 583
Mohlberg C. 287
Möhler J. A. 252
Molina L. 604
Monden L. 274
Monsegú N. 604
Monzel N. 601
Morandini F. 446
Moravcsik J. M. 146
Mouroux J. 250
Mouterde R. 247
Morrow G. 145
Mulckhuyse J. J. 141
Müller A. H. 157
Müller D. 293
Muller Fr. I. 631
Müller G. E. 91 93
Müller L. 470
Müller M. 234
Müller W. A. 305
Müller-Schwefe H. R. 293

Müncker Th. 398
Muños Iglesias S. 295
Mure G. R. G. 554 558
Murray A. R. M. 98
Murty K. S. 458
Mussner F. 601

Näf W. 290
Natalini V. 625
Naud A. 444
Nédoncelle M. 251
Negri A. 104 f.
de Negri E. 90
Neumann Ch. W. 592
Neunheuser B. 312 f.
Newman J. H. 459 603 f.
Nickes A. 411
Nicolas J. H. 623
Nicolau M. 294
Nicolin F. 85 87 89 559
Niel H. 100
Nietzsche 233 460 571
Nigon F. 247
Nikam N. A. 233
Nishitani K. 233
Nutton J. 124

Oelmüller W. 86 574
Ohlmeyer A. 597
Oisermann T. I. 92
Onach K. 606
O'Neill R. F. 140
Orbe A. 320
L'origine de la vie sur la terre 246
Ortega y Gasset J. 461 571
Orynski W. 91
Ott L. 599
Ovsjannikov M. F. 98

Padberg R. 631
Palmquist A. 610
Pannenberg W. 250 613
de Parvillez A. 310
Passaglia C. 278 591
Pauly F. 601
Peperzak A. T. B. 110
Pereda J. 477
Perrone G. 591 622
Petrus de Bergamo 270
Petrus Damianus 607
Petrus Ramus 146
de Peyer E. 128
Pézeril D. 315
Pfürtner St. 283
Pham Xuân Yêm 141
Philippe M. D. 310
Philos. in the Mid-Century 461
Piaget J. 396
Piers G. 395
Piontkowski A. A. 568
Planck M. 464
Plato 119 152 236
Plessner H. (Festschr.) 413
Poensgen G. 290
Pöggeler O. 85 87
Popper K. R. 565
Portmann A. 414 469
Poupard P. 407
Pozo C. 270 604
Proaño Gil V. 604
Il problema dell'esperienza relig. 399
Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Ass. 151
Proclus Diadochus 409
Prümm K. 133
Przywara E. 453
Pucelle J. 152
Puigcerver Zanón A. 457

Quarello E. 629
Queneau R. 550
Quera M. 294
Queralt A. 604
Quidort J. 627
Quillet M. 247

Rábade Romeo S. 457
v. Rabenau 613
v. Rad G. 419 612 (Festschrift)
Radhakrishnan S. 233
De Raeymaeker L. 234
Rahner K. 248 310
Ramm Th. 124
Randall J. H. 147
Rassow P. 290
Rauscher A. 479
Réau L. 293
Reinhard R. 298
Reisinger E. 244
Rendtorff R. 612 f.
Rengstorf K. H. 306
Revers W. J. 396
Reymert L. M. 395
Rhine J. B. 470
Ricard R. 290
Richaud Kard. 479
Richter V. 557
Ricoeur P. 160
Ries H. 601
Riesenfeld H. 260
Rigaux B. 260
v. Rintelen Fr. J. (Festschrift) 233
Riondato E. 399
Risse W. 146
Ritter J. 113
Riudor I. 604
Robbers H. 455
Robertus a S. Teresia a Jesu Inf. 622
Robinson J. M. 128
Roeder v. Diersburg E. 557
Roig Gironella J. 142
Romantik 99
Romero Fr. 235 f.
Rood L. A. 260
Rosenzweig F. 112
Rossi M. 104 107 f. 560
Rössler D. 613
Rostand J. 247
Rothacker E. 234
Roubiczek P. 447
Rousseau O. 251
Rousselot P. 250
Rüfner V. 234 f.
Rupert v. Deutz 619
Russel B. 460
Ryffel H. 585

Sagües J. 294
Salzburger Jb. f. Philos. 115 139
Šamovskij B. A. 86
Sänger E. 470
Santayana 461
Santos Hernandez A. 291
Sartre J. P. 460
Savonarola G. 289
Schal Fr. 290
Schalk Fr. 290
Schär J. 586
Schauf H. 251 278
Scheibert P. 470
Schelkle K. H. 296 618
v. Schelling Fr. W. J. 99
v. Schenkl M. 632
Schildenberger J. 312 f.
Schlatter Th. 295
Schleifstein J. 155
Schlier H. 260
Schmaus M. 234 312 436 624
Schmeing C. 632
Schmid J. R. 585
Schmidt E. 577
Schmidt G. 559
Schmitz G. 153
Schmitz H. 556 561
Schmutzer E. 155
Schnackenburg R. 249 f.
Schneemelcher W. 278 292 f.
Schneider B. 608
Schneyer J. B. 280
Schnitzler O. 450
Scholl R. 396
Schöllgen W. 398
Schopenhauer A. 460 574
Schrader Cl. 251 591
Schüler A. 398

Schüler G. 89
Schulin E. 571
Schultz W. 150
Schultze B. 310
Schulz J. J. 473
Schulz W. 415
Schwartz E. 279
Schwarz J. 100
Schwarz R. 234
Sciacca M. F. 233
Seckler M. 251
Sedlmayr H. 453
Seelhammer N. 601
Selvaggi F. 446
Semmelroth O. 314
Senès H. 294
Sharif M. M. 233
Sichirollo L. 92 455
v. Siebenthal W. 398
Siegmund G. 476
Siffrin P. 287 601
Simon Y. R. 154
Simmons Greenhill E. 441
Singer M. B. 395
Sih P. K. T. 458
Smith J. E. 95
Smith V. E. 154
Snell B. 415
Snoeck A. 397
Söhngen G. 249
Sokolov V. V. 98
Solá F. de P. 294 604
Solano J. 138
Solmi R. 100
Solowjew W. S. 470
Sondheim A. 397
Spatz H. 470
Spiegelberg H. 152
Spranger E. 234
Staal J. F. 141
Stace W. T. 97
Stelzenberger J. 398
Stern L. 413
Stier F. 296
Stocker O. 396
Strauss M. 155
Struik D. J. 455
Studien z. Th. d. alttest. Überl. 612
Suárez Fr. 457
Suppes 141
Suzuki D. T. 233

Tavares de Miranda M. do C. 460
Teilhard de Chardin P. 469 f.
Teyssèdre B. 573
Tembrock G. 466
Tenenti A. 454
Tesson A. 396
Theodorich v. Freiberg 155
Tertullian 261 264
Testurz M. 261
Theimer W. 465
Thielicke H. 398
Thier E. 124
Thomas A. 601
Thomas v. A. 237 270 281 283 453 457 583 604 622
Thomas de Vio Cajetano 601
Thum B. 139 446
Thüsing W. 616
Tonini M. V. 446
Torell J. P. 605
Touilleux P. 91
Tournier P. 158 395
Toynbee A. 233 f.
Trachtenberg O. W. 92
Trémeau H. 628
Trendelenburg F. A. 475
Trilling W. 257
Troeltsch E. 292
Troll W. 463
Tromp S. 274
Trütsch J. 250
Truyol y Serra A. 290
Turrado L. 294
de Tuya M. 294

Ubbink J. B. 141
Überweg Fr. 448
Uhlmann A. 155
Ulrich F. 401
Umanesimo e simbolismo 453

van den Bergh van Eysinga G. A. 92
van den Bussche H. 261
van der Meulen J. 93
van der Waals H. G. 397
van Dijk St. 287
van Hagens B. 444
van Iersel B. 296
van Peursen C. A. 471
van Riet G. 581
van Unnik W. C. 260
Vancourt R. 246
Vansteenkiste C. 599
Vecchi G. 574
Verbeke G. 583
Verneaux R. 140
Vicéns J. 290
Vischer Fr. Th. 86 574
Vogel H. 464
Völkl R. 422
von den Steinen W. 267
Vriens L. 291
de Vries W. 282 440

Wächter L. 302
Wack D. J. 395
De Waelhens A. 93
Wahl J. 93 552
Walker J. H. 287
Wallace W. A. 155
Walther-Büel H. 586
Warnach V. 116 312
Wecker E. 465
Wegner M. 86
Wehr M. (Festschrift) 601
Weil E. 92
Weiser A. 613
Weiß A. R. 475
Wellek A. 124 397
Welten W. P. 156
Welty E. 479
Wendland H. D. 125
Wenzel P. 410
Wenzl A. 233 f.
Werkmeister W. H. 234
Whately 459
Whitehead A. N. 461
Wickler W. 244 246
Widman M. 318
Wilkens U. 613
Willam Fr. 459
Wilmsen A. 115
Wingren G. 620
Wilpert P. 145 f. 463
Wils J. 291
Wilson J. 144
Wilson R. 308
Windischer H. 116
Wingren G. 317 620
Winter E. 438
Wiplinger F. 449
Wittenberg R. 395
Wisser R. 233 f.
Wolf K. 112
Wolf K. 463
Wolff O. 470
Wölfl K. 264
Das Wort Gottes u. die Liturgie 314
Wössner J. 586
Wu J. H. C. 458
Würthle P. 104
Wyatt F. 124

Zapelena Th. 261
Zarnke L. 395 f.
Zemb J. M. 456
Zerwick M. 295
Ziegler Kl. 413
Ziegler L. 470
Zimmerli W. 292
Zimmermann K. 611
Zinsli P. 585
Zorell Fr. 295
Zulliger H. 395 f.

Abkürzungen angeführter Zeitschriften, Sammlungen und Lexika

AAS = Acta Apostolicae Sedis
AnalBoll = Analecta Bollandiana
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
Anthr = Anthropos
ArchFil = Archivio di Filosofia
ArchFrancHist = Archivium Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivium Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv f. d. Gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivium Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für Kath. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchLiturgWiss = Archiv für Liturgiewissenschaft
ArchPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchRelPsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (bis 1933: Wirtschaftsphilosophie)
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
ASS = Acta Sanctae Sedis
AtAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
Aug = Augustinianum
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Bibl = Biblica
BiblZ = Biblische Zeitschrift
Bijdr = Bijdragen
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DArchErfMA = Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DictBibl = Dictionnaire de la Bible
DictThCath = Dictionnaire de Théologie Catholique
Div = Divinitas
DivThom = Divus Thomas
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EphLiturg = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
ErbAuftr = Erbe und Auftrag
EstudEcl = Estudios Eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle
FrancStuds = Franciscan Studies
FranzStudn = Franziskanische Studien
FreibZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = The Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
HeythropJ = The Heythrop Journal
JEcclHist = The Journal of Ecclesiastical History
JPh = The Journal of Philosophy
JRel = The Journal of Religion
JThStuds = The Journal of Theological Studies
KantStudn = Kant-Studien
KerygDogm = Kerygma und Dogma
LexThKir = Lexikon für Theologie und Kirche
MedStuds = Mediaeval Studies
MiscCom = Miscelánea Comillas
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NewTStuds = New Testament Studies
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
NtAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NZSystTh = Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLiturg = Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PhRdsch = Philosophische Rundschau
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RelGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teologia
RevÉtAug = Revue des Études Augustiniennes
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevIntnPh = Revue Internationale de Philosophie
RevHistRel = Revue de l'Histoire des Religions
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguese de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences Religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
SacrErud = Sacris Erudiri
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia Philosophica
SvenskTKsker = Svensk Teologisk Kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThRdsch = Theologische Rundschau
ThStudn = Theologische Studien
ThStuds = Theological Studies
ThZ = Theologische Zeitschrift
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TTh = Tijdschrift voor Theologie
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAtWiss = Zeitschrift für die Alttestamentl. Wissenschaft u. die Kunde des Nachbibl. Judentums
ZExpAngPsych = Zeitschrift für Experimentelle und Angewandte Psychologie
ZKathTh = Zeitschrift für Katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissRelWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
ZNtWiss = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift f. Philosophische Forschung
ZRelGeistGesch = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSystTh = Zeitschrift für Systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Joseph Kleutgen und die philosophische Prinzipienlehre bei Hermes

Zum 150. Geburtsjahre Joseph Kleutgens*

Von Leonhard Gilen S. J.

Als Hermes im Jahre 1819 den ersten Band seines Hauptwerkes veröffentlichte, hatte er sich schon 23 Jahre lang sehr intensiv mit Gedanken, Studien und Arbeiten über die „Grundlehren der Theologie" beschäftigt. Diese Probleme haben ihn „mit unwiderstehlicher Gewalt angezogen und ... unverändert gefesselt". In der Weiterentwicklung seiner Pläne und Ideen wurde schließlich „eine vollständige geoffenbarte Theologie sein Zweck" [1]. Er veröffentlichte zunächst seine „Einleitung in die christkatholische Theologie", in deren erstem Teil er die philosophische Grundlegung seiner theologischen Gedankengänge bietet. Wie sehr ihm auch hier die theologischen Fragen Grundanliegen waren, speziell die wissenschaftliche Sicherung der theologischen Aussagen über die ihn im eigentlichen Sinne quälenden „ergreifenden und fesselnden Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben" [2], zeigt schon die Lektüre seiner ausführlichen Vorrede (III—XXXII) und der Aufbau des Buches. In seiner ersten Untersuchung, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung ist, stellt er die Frage: „Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht sie — und ist einer derselben anwendbar auf den Beweis des Christentums?" (81—266). Die zweite Untersuchung geht auf die Idee Gottes ein: „Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?" (267—503). Sodann wendet Hermes sich unter erkenntnistheoretischem und methodischem Gesichtspunkt der übernatürlichen Offenbarung zu. Die Formulierung der Frage zeigt auch hier das in der philosophischen Einleitung vorwiegende erkenntniskritische Interesse des Verfassers: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?" (504 bis 613).

Hermes hat drei vergebliche Versuche gemacht, zur Klarheit zu kommen über diese Ideen, die ihn nicht mehr aus ihrem Banne entließen: Gott, Offenbarung, ewiges Leben. Zunächst wandte er sich an theologische Lehrbücher und Berater [3]. Dann kam er zu der Erkenntnis, daß

* Kleutgen wurde am 9. April 1811 in Dortmund geboren.

[1] Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung. Münster 1919, [2]1931. — Wir zitieren nach der 2. Auflage. — Vgl. IX f.

[2] Ebd. IV. [3] Ebd. V.

er zunächst einmal Metaphysik studieren müsse; und „ein Zufall brachte mich zuerst an die alte Metaphysik“ [4]. Der Beweis für das Dasein Gottes, den er dort fand, schien ihm, „so unkundig“ er noch war, doch „in seiner Natur nichtig“. Aber auch bei Kant und „den noch neueren Systemen, wie sie der Reihe nach entstanden“, kam er zu keinem Ergebnis[5]; er fand keine Antwort auf seine Fragen. Aber er lernte selbständig denken und „von nun an selbst philosophieren“. Zur Methode dieses Philosophierens, die nach seinem Urteil in einem entscheidenden Gegensatz zu den Systemen moderner Philosophie stand, sagt er selber: „Bey allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllet: überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte.“ [6]

Man hat diesen hermesianischen Zweifel vielfach mit dem methodischen Zweifel Descartes' identifiziert oder doch in seine Nähe gerückt [7]. In Wirklichkeit läßt diese Auffassung sich wohl nicht halten [8]. Man muß vielmehr bei Hermes einen doppelten Zweifel unterscheiden: einmal den wirklichen und positiven, der von ihm für die philosophische Begründung der Theologie gefordert wird (er bezieht sich auf die theoretische Vernunft); und ferner einen Zweifel in den Fragen der Moralphilosophie oder gegenüber moralischen Verpflichtungen. Dieser Zweifel ist wesentlich anders geartet, er geht vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, auf die praktische Vernunft und kann als „methodischer Zweifel“ bezeichnet werden, vielleicht auch als „fiktiver Zweifel“ (vgl. Schlund 318—337).

Bei der philosophischen Prinzipienlehre handelt es sich um die theoretische Vernunft und die mit ihrer Hilfe zu leistende Begründung unseres Wissens. Der Zweifel, der hier als methodisches Prinzip von Hermes herangezogen wird, ist das eigentlich so zu nennende Dubium hermesianum.

Man kann nicht erwarten, daß sich bei Hermes die Begründung der obersten Denk- und Seinsgesetze schon in der Form findet, wie sie durch die Forschungen und Kontroversen der letzten Jahrzehnte angeregt und

[4] Ebd. VI. — Sicher hat er nicht Thomas von Aquin studiert, dessen Werke damals an theologischen Fakultäten und Hochschulen kaum bekannt waren (vgl. dazu L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 30—47: Kl. und die Neuscholastik in Deutschland). — Wahrscheinlicher hat er damals die Philosophie Stattlers studiert, den er sicher für seine Vorlesungen benutzte. S. W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1932, 14 48.

[5] Einleitung VII.

[6] Ebd. X.

[7] So schon ein Ungenannter (Nic. Möller) im Mainzer „Katholik“ 1832, 152 f. 158 f. Ferner J. v. Kuhn, ThQschr 21 (1839) 440 f. — Ebenso K. Eschweiler, Zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 126—128. — Vgl. dazu die Untersuchung von R. Schlund, Der methodische Zweifel, Diss. Freiburg 1947, 13—121.

[8] Vgl. dazu L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes', Schol 30 (1955) 52—55; ders., Kleutgen und der hermesianische Zweifel, ebd. 33 (1958) 1—31.

vielleicht auch erzwungen worden ist [9]. Eingehender hat Hermes nur über den Satz vom zureichenden Grunde gehandelt. Über die Beziehung und eventuelle Zurückführung dieses Satzes auf das Kontradiktionsprinzip, die in diesen Kontroversen viel besprochen worden ist, findet man bei Hermes kaum Andeutungen und auch bei Kleutgen keine thematische Analyse. Die Gründe liegen nicht darin, daß diese Gedanken in der von Hermes so genannten „alten Metaphysik" völlig unbekannt gewesen wären. Vielmehr hat die geschichtliche Untersuchung von de Vries [10] den Beweis erbracht, daß die Lehrbücher der scholastischen Philosophie des 18. Jahrhunderts diese Reduktion oder Begründung durchgeführt haben, so Storchenau und auch Stattler [11] (bei dem aber der Satz vom zureichenden Grunde unabhängig vom Widerspruchsprinzip erkannt und dieses sogar aus dem Satz vom Grunde abgeleitet werden kann: Ontologia §§ 17 u. 18). Aber was Hermes suchte, war ein stichhaltiger Beweis für jene „Ursache", die „einzig und vollkommen durch sie selbst begründet und von allem außer ihr unabhängig" ist. Nur wenn diese Forderung erfüllt ist, „muß die reflectierende Vernunft halten, daß ein Gott sei" [12]. Dabei wird die Frage zunächst, wohl unter dem Einfluß Kants, darauf eingeengt, ob „die theoretische Vernunft in der Reflexion halten muß, daß ein Gott sei" [13]. Ein weiterer Abschnitt, der aber für die Frage nach der philosophischen Prinzipienlehre des Hermes nicht die gleiche Bedeutung hat, geht auf das Problem der praktischen Vernunft ein: „Muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion fordern einen Gott anzunehmen?" (408—444).

Schon diese Fragestellungen des Hermes zeigen, daß seine Lehre von den philosophischen Prinzipien nicht aus dem Zusammenhang mit den Gottesbeweisen gelöst werden kann, weder nach ihrer genetischen noch nach ihrer systematischen Seite. Auch die modernen Kontroversen über die Gültigkeit und die Begründung der Prinzipien sind unter dem Druck dieser Zusammenhänge entstanden und von hier aus zu begreifen. Sie wurden angestoßen durch das Buch von C. Isenkrahe „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises"

[9] Vgl. dazu besonders L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, mit dem Überblick über die bis dahin erschienene Literatur zur Kontroverse über das Kausalitätsprinzip (1—3). — Ferner A. Pechhacker, Zur Begründung des Kausalprinzips, Schol 25 (1950) 518—534, und sein inzwischen erschienenes Buch: Der Logos des Seins, Innsbruck 1961; G. Scheltens, Het probleem van de metaphyische Causaliteit in de neoscholastische philosophie, TPh 14 (1952) 455—501; A. v. Schönberg, Kausalprinzip und Gottesbeweis, ebd. 18 (1956) 59—106; H. Ogiermann, Der metaphysische Satz der Kausalität, Schol 30 (1955) 344—371.

[10] J. de Vries, Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien, Schol 6 (1931), 196—221, bes. 198—200.

[11] S. Storchenau, Institutiones Logicae, Viennae 1769; Institutiones metaphysicae, ib. 1771. — B. Stattler, Philosophia methodo scientiis propria explanata, Augustae Vind. 1769 ss.

[12] Einleitung 367 336. [13] Ebd. 336—408.

(1915) und sind bis zur Gegenwart noch nicht ganz zur Ruhe gekommen [14].

Kleutgen betrachtet die Untersuchung über die Prinzipien neben denen über die Gewißheit und die Methode der Philosophie als eine der wichtigsten, soweit es ihm darum geht, „Anklagen, die man wider die Vorzeit erhebt", zu widerlegen bzw. klarzustellen und auf ihren Wahrheitsgehalt zurückzuführen (341). Die fundamentalsten dieser Vorwürfe beziehen sich auf die eben genannten Grundlagen der Philosophie, die den weitaus größeren Teil des ersten Bandes seiner Philosophie der Vorzeit einnehmen (341—862) [15]. In der Abhandlung über die Prinzipien beginnt Kleutgen zunächst mit einer Untersuchung über Descartes' Lehre von den Prinzipien. Von dem innersten Fundament dieser Lehre distanziert er sich allerdings schärfstens, obwohl er gern zugibt, daß Descartes' „Theorie von der Gewißheit der erste Versuch der neuen Zeit [war], der Philosophie die Grundlage, der sie bis dahin sollte entbehrt haben, zu verschaffen" (446) [16]. Die These Descartes', daß mit Ausnahme des Cogito, ergo sum alle menschliche Erkenntnis, auch alle Metaphysik, Mathematik und Physik auf der Vorerkenntnis Gottes als des Wahrhaftigen beruhe [17], wäre gar nicht möglich gewesen, „wenn er auch nur die ganz gewöhnliche Lehre der Scholastiker über die Prinzipien vor Augen gehabt hätte" (448). Daß diese Lehre, wie sie bei Thomas, bei Suarez und etwa den Conimbricenses vorgetragen wird, Descartes wenigstens in der Zeit seines Studiums in La Flèche bekannt war, kann nicht in Zweifel gezogen werden [18].

Kleutgen ist nicht davon überzeugt, daß eine ausgebaute und auch die Anfänge philosophischer Spekulation sichernde Kritik der menschlichen Erkenntnis schon in der Hochscholastik oder doch in der spanischen und portugiesischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts geboten worden sei. Er meint vielmehr, daß der „Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnißvermögens auch Ursache gewesen sein mag, daß gewisse Fragen der Speculation keine befriedigende Lösung fanden" (22).

So stark Hermes auch in seinem philosophischen Denken, in den Grundauffassungen und methodischen Gesichtspunkten von Kant und Fichte beeinflußt war [19]:

[14] S. Anm. 9; ferner Fr. Grégoire, L'axiome universel du fondement de l'être, RevPhLouv 54 (1956) 478—500, und sein größeres Werk: Phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu², Louvain 1955.

[15] Philosophie der Vorzeit², Innsbruck 1878. Die Zitate beziehen sich auf die zweite Auflage, beim ersten Band sind nur die Seitenzahlen angeführt.

[16] Vgl. L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes', Schol 30 (1955) 50—72.

[17] Descartes, Meditationes, Med. V: Oeuvres de Descartes VII (ed. Adam-Tannery), Paris 1904, 71.

[18] Vgl. dazu L. Gilen, Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik, Schol 32 (1957) 41—66.

[19] Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912.

die Gedanken über die philosophischen Prinzipien versucht er in einem bewußten Gegensatz zu Kant und Fichte zu entwickeln.

Nach Kant und Fichte ist der Satz vom Grunde, wie Hermes darlegt, ein bloßes Denkgesetz, während er in Wirklichkeit anders als „die übrigen Denkgesetze, welche bloß Gesetze für den Verstand sind", jedenfalls eine andere und einzigartige Rangstufe einnimmt: er geht, als Gesetz der Vernunft, auf „eine *in der Wirklichkeit vorhandene Ursache*", auf einen *„in der Wirklichkeit vorhandenen Grund"*; denn nur so kann die Vernunft begreifen, „wie etwas *wirklich seyn könne*" [20]. Wieweit damit der Satz vom Grunde schon für ein Gesetz des Seins erklärt wird, ist eine Frage, die einer genaueren Analyse unterzogen werden muß. Der Satz vom Grunde und auch die „übrigen Denkgesetze" sind nach heutiger Terminologie und nach den Auffassungen, wie sie auch den obengenannten Kontroversen zugrunde liegen, als philosophische Prinzipien zu bezeichnen. Wir können sie mit Kleutgen beschreiben als jene Sätze, „deren Wahrheit nicht aus andern, sondern aus ihnen selbst erkannt wird; sie müssen so beschaffen sein, daß wir den Grund, weßhalb das Prädikat dem Subject beigelegt wird, in dem Subjecte selber finden, sobald wir nur die Bedeutung des Subjects und Prädikats aufgefaßt haben" (448).

Im Unterschied zu Günther hat Hermes keine thematische Untersuchung über die philosophischen Prinzipien, etwa vom Standpunkte einer kritischen oder metaphysischen Betrachtungsweise aus, geschrieben [21]. Er versteht unter „Denkgesetzen" weitgehend den gleichen Sachverhalt, den Kleutgen oben angegeben hat; einige Unterschiede sind später herauszustellen. Die Theorie der philosophischen Prinzipien, soweit man bei ihm von einer solchen sprechen kann, behandelt Hermes in seinen Untersuchungen über das Fürwahrhalten des Verstandes und das Fürwirklichhalten der Vernunft. Dabei macht er, wie schon gesagt wurde, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Satz des Grundes (als dessen spezielle Form das Kausalitätsprinzip zu gelten hat) und den „übrigen Denkgesetzen, welche bloß Gesetze für den Verstand sind, nur ein nothwendiges Denken und nicht auch selbst schon ein nothwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten in uns bestimmen" [22]. Diese fundamentale Unterscheidung wird von Hermes schon in seiner ersten Untersuchung herangezogen, dort unter der Fragestellung: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christentums?" [23]

Im folgenden ist zunächst die philosophische Prinzipienlehre des Hermes, auch in ihren methodischen und kritischen Zusammenhängen und Voraussetzungen, darzulegen. Daß sich dabei eine Reihe von Problemen, auch für den von Hermes verwandten Begriff der Notwendigkeit (die nicht mit Denknotwendigkeit identisch ist), sowie für das Wahrheitskriterium und den Sinn der Reflexion ergibt [24], wird bei Hermes schon auf den ersten Seiten dieser Abhandlung klar. Die kritische Philosophie hat nach Hermes hier eine weittragende „Umwälzung" [25] der philosophischen Gedanken mit sich gebracht: „Man ist darüber einverstanden, daß alle diese Sätze [das Gesetz der Einerleyheit,

[20] Einleitung 176 147.

[21] Vgl. A. Günther und J. H. Papst, Janusköpfe, Wien 1834, 223 ff.

[22] Einleitung 176.

[23] Ebd. 141—181, §§ 25—33; Hermes selber verweist nicht auf Seiten, sondern auf die Paragraphen seines Buches.

[24] Zum letzteren vgl. auch die Untersuchung von W. Hoeres, Sein und Reflexion (Forschungen zur neueren Philos. und ihrer Geschichte, N. F. XI), Würzburg 1956.

[25] Einleitung 146.

des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittels] bis auf den Satz vom Grunde, worüber man allein noch streitet, nur *Gesetze des nothwendigen Denkens,* und *nicht auch Gesetze des nothwendigen Fürwahrhaltens* seyen: d. h. daß sie selbst und alles, worauf sie angewandt werden können (in der Reflexion), gedacht, aber nicht auch um ihrer selbst willen schon für wahr gehalten werden müssen." [26]

I. Die philosophische Prinzipienlehre des Hermes

Für die kritischen Untersuchungen des Hermes ist der Unterschied zwischen Fürwahrannehmen (aus Neigung oder Pflicht) und Fürwahrhalten aus Erkenntnis (= mittelbarer Notwendigkeit) und aus unmittelbarer Notwendigkeit von wesentlicher Bedeutung [27]. Der Wahrheitsbegriff, den Hermes zugrunde legt, ist ganz eindeutig umschrieben; er ließe sich auch mit Zitaten aus Thomas belegen. Die Wahrheit ist für ihn die „Übereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten". Aber für das Erreichen dieser Übereinstimmung gibt es „die, vielleicht unwiderlegliche, Einwendung: daß es für Menschen, welche die Gegenstände ihres Erkennens nicht unmittelbar ergreifen können, unmöglich sey, ihre Erkenntniß bis zur Erreichung dieser Wahrheit, welche im Grunde einerley ist mit der objectiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen, fortzuführen" [28].

Falls diese Schwierigkeit zu Recht besteht, muß ein anderer Weg der Wahrheitsfindung und der Wahrheitssicherung gesucht werden, der auch für die philosophischen Prinzipien seine Geltung hat, zum mindesten, soweit es sich dabei um Gesetze des Seins handelt. Denn hier gilt durchaus die weitere von Hermes gebotene Beschreibung der Wahrheit: sie „ist die Uebereinstimmung des Urtheils mit dem in der Wirklichkeit vorhandenen Verhältnisse zwischen Subject und Prädikat. Hieraus folgt, daß auch alle unsere Entschiedenheit über Wahrheit eine Entschiedenheit sey über die Wahrheit unserer Urtheile." [29]

1. Fürwahrhalten und Fürwahrannehmen. — Der Unterschied zwischen diesen beiden Stellungnahmen zu gegebenen Bewußtseinsinhalten, die sich in Urteilen vollziehen oder doch Urteile voraussetzen (S. 86), ist aus einer Reflexion über die psychologische Verschiedenheit der Prozesse genommen. Wieweit diese Verschiedenheit — innerhalb der hermesianischen Gedankengänge — unmittelbar gefaßt werden kann (im Gegensatz zu der genannten „vielleicht unwiderleglichen Einwendung", nach der dem Menschen die Gegenstände seines

[26] Ebd. 147.
[27] Vgl. dazu das „Tabellarische Verzeichnis", ebd. 88 f.
[28] Ebd. 82. — Dieser Einwand spielt hier vielleicht die Rolle eines „methodischen" Zweifels. Vgl. aber auch 188.
[29] Ebd. 82.

Erkennens nicht unmittelbar zugänglich sind), ist eine Frage, die hier zurückgestellt werden kann; sie hängt zusammen mit dem Problem, ob das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns" als zuverlässig angesehen werden darf.

Das Fürwahrhalten ist nicht etwa mit dem Urteil identisch: in jedem Urteil *denken* wir nach Hermes die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat als wirklich. Aber „dann gilt uns dieses Etwas noch gar oft als nicht wirklich; wenn wir aber etwas als wirklich *halten*, dann gilt uns dieses Etwas allzeit als wirklich" [30]. Denken und Halten sind also keineswegs identisch. Das Fürwahrhalten untersteht nicht unmittelbar der Freiheit des Menschen; er kann sich nicht selber unmittelbar dazu bestimmen; auf diesem Wege würde er nur ein Fürwahr*annehmen*, ein „Als ob" erreichen, das ihm allerdings für seine praktische Lebensführung genügen könnte [31]. Dagegen kann auch das Fürwahrhalten mittelbar frei sein, ein Gedanke, der für eine Theorie des Glaubensaktes innerhalb des hermesianischen Systems zu beachten ist [32]. An und für sich ist es aber so, daß das Fürwahrhalten uns „angethan wird". Wir *werden* dazu bestimmt, fast möchte man sagen: wir erleiden diese Bestimmung. Jedenfalls unterstehen wir dabei einer unmittelbaren oder auch einer durch die „Erkenntniß [Einsicht oder auch Einbildung] über die Wirklichkeit dieser Beziehung" vermittelten Notwendigkeit.

Die unmittelbare Notwendigkeit, die für die philosophische Prinzipienlehre des Hermes von größter Tragweite ist, ersteht „durch die bloße Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urteil gedachten Beziehung beyder aufeinander" [33]. Aus unmittelbarer Notwendigkeit halten wir, nach allgemeiner Auffassung, den Satz vom zureichenden Grunde „und alle darunter gehörenden besonderen Urteile" für wahr; eine kritische Prüfung dieser „hier bloß nacherzählten gewöhnlichen Behauptung" verschiebt Hermes auf die Untersuchung über die Sicherheit (85 f.).

Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit und auch für die Aufgabe einer wissenschaftlichen Begründung des Christentums, die Hermes sich gestellt hatte, ist der Begriff des Fürwahrannehmens nicht von solcher Bedeutung. Es ist ein freier Entschluß des Willens, die im Urteil gedachte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat als wirklich gelten zu lassen „und folglich so zu handeln, d. i. so zu wollen und zu thun, als wenn man für wahr hielte" [34]. Gegen Kant und Fichte stellt Hermes fest, „daß die *praktische*, richtiger: *die verpflichtende Vernunft uns keine Nothwendigkeit auflege, einen Gott anzunehmen*" [35].

[30] Ebd. 84.
[31] Vgl. K. Thimm, Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, Freiburg 1939.
[32] Einleitung 257—266. — Vgl. dazu Kleutgen, Theologie der Vorzeit², Bd. 4, Münster 1873, 208—212.
[33] Einleitung 85. [34] Ebd. 88. [35] Ebd. 440.

Entscheidend ist dagegen die kritische Frage, ob es überhaupt ein sicheres Fürwahrhalten gibt. Wenn diese Frage negativ zu beantworten wäre, könnte weder von einer Sicherheit der philosophischen Prinzipien, einschließlich des Satzes vom Grunde, noch von einem Beweis für das Christentum die Rede sein, den Hermes in dieser philosophischen Einleitung bieten möchte. Er geht dieser Frage mit hohem Ernste und großer Eindringlichkeit nach [36]. Zunächst stellt er einmal fest, daß ein Fürwahrhalten aus Einbildung, eine der beiden Möglichkeiten des Fürwahrhaltens aus mittelbarer Notwendigkeit, hier nicht in Frage kommt: Anschauliche und lebhafte Vorstellungen beweisen nichts für die Wahrheit des Urteils; dem Urteil, das auf solchen Vorstellungen beruht, „fehlt nicht nur ein untrügliches Kennzeichen der Sicherheit, sondern es hat auch ein positives Zeichen der Unsicherheit" [37].

Die zweite Möglichkeit, aus der eine mittelbare, d. h. aus Erkenntnis entspringende Notwendigkeit des Fürwahrhaltens hergeleitet werden könnte, ist die *Einsicht* in den Sachverhalt, bei Hermes identisch mit der „Erkenntnis durch klare, rücksichtlich durch deutliche Vorstellungen". Dabei kommt für unsere Problematik der philosophischen Prinzipienlehre nur die unmittelbare Einsicht in Frage; sie wird durch Anschauung a posteriori (Sinneserkenntnis) oder a priori (Axiome der Geometrie) gewonnen. Die mittelbare, d. h. durch Beweise vermittelte Einsicht ist in ihrer weiteren Analyse und Anwendung auch bei Hermes von einem nicht geringen logischen und auch sachlichen Interesse — der Beweis des Christentums beruht wesentlich auf ihr —, braucht aber hier nicht weiter verfolgt zu werden [38].

Als höchste für den Menschen erreichbare Erkenntnis wird von Hermes, der sich in diesem Punkte in voller Übereinstimmung mit Descartes befindet (er hat ihn übrigens nicht studiert), das „unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns" bezeichnet. Sie „ist das Urprinzip aller anderen menschlichen Erkenntnisse; denn diese alle, sie mögen theoretische oder praktische seyn, können nun keine andere Gewißheit bekommen, als daß das unmittelbare Bewußtseyn sie ihnen bezeugt, und keine höhere, als es ihnen bezeugt" [39]. Wenn man bei den unmittelbar einsichtigen Urteilen die Existential- und die Essentialurteile unterscheidet, wie die Sache es fordert, dann hängt für eine realistische Erkenntnistheorie die Sicherheit der Essentialurteile von dem Sicherheitsgrad der Existentialurteile ab oder wird doch genetisch und in der Reflexion von dieser Sicherheit getragen.

Aber nach dem obersten Grundsatz, den Hermes für alle Erkenntnis aufstellt, sind die Gedanken über eine Unterscheidung von unmittelbar einsichtigen Existential- und Essentialurteilen sowie über Prioritäts- und Fundierungsfragen gegenüber solchen Urteilen für den wirklichen

[36] Ebd. 91—199. [37] Ebd. 93. [38] Ebd. 87 f. [39] Ebd. 123.

Aufbau eines „Systems" unfruchtbar. Denn „es gibt für Menschen *gar keine zuverlässige Erkenntnis* ... und auch *gar kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht*, weder über etwas Subjectives, noch über etwas Objectives — sey dieses in ihnen oder außer ihnen". Das Fürwahrhalten aus Einsicht muß „nun alles ohne Ausnahme als unsicher verabschiedet werden" [40]. Der oberste, von Hermes oft wiederholte Grundsatz und Maßstab für sichere Erkenntnis lautet: „Jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist" (z. B. 125 136). Und Notwendigkeit führt die auf Einsicht beruhende Erkenntnis nicht bei sich; nicht im subjektiven und nicht im objektiven, nicht in einem bedingten und erst recht nicht in einem unbedingten Sinn.

Aus dieser Position möchte man, wenn sie an heutiger Terminologie gemessen wird, entnehmen, daß Hermes im Grunde gegenüber aller Wahrheitsfindung eine völlige Skepsis vertrete. Dieser Schluß wäre jedoch übereilt. Zunächst ist nämlich darauf hinzuweisen, daß Erkenntnis sich nach seiner Terminologie nicht auf das Fürwahrhalten in seiner ganzen Breite bezieht, sondern nur einen Sektor darstellt: das Fürwahrhalten aus *mittelbarer* Notwendigkeit. So bleibt noch der Bereich aus unmittelbarer Notwendigkeit, und es ist zu fragen, ob in diesem eingeengten Bereiche der Sicherheit sichere „Erkenntnisse" möglich sind. Und diese Frage wird von Hermes bejaht [41]. Seine erste Untersuchung nach dieser Richtung bleibt im Endergebnis noch „problematisch": „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?" [42] Denn die Beweise, die er hier anführt, sind dem unmittelbaren Bewußtsein entnommen, dessen objektive Gültigkeit hier noch als „Problem" bezeichnet wird (180). Daß sich so ein Widerspruch zu anderen Aussagen auftut [43], ist Hermes durchaus klar. Er geht dieser Frage aber aufs neue nach, wir würden hier sagen: in der Einstellung des methodischen Zweifels, in dem diese Unsicherheit noch einmal zu überprüfen ist.

Und so kommt er zu seiner letzten und endgültigen Entscheidung: er findet den Ausweg aus seinen Zweifeln [44]. Das Endergebnis lautet: „Vor aller Reflexion ist schon ein unwiderrufliches Fürwahrhalten in uns gegeben; und das dadurch in der Reflexion vermittelte Fürwirklich- und Fürwahrhalten ist anwendbar auf den Beweis des Christenthums." [45] Der Beweis für diese These, die von Hermes selber als Grundlage aller Metaphysik angesehen wird, ist auf wenige, aber ge-

[40] Ebd. 129 f.
[41] Vgl. dazu die Untersuchung des Verf.: Kleutgen und der hermesianische Zweifel, Schol 33 (1958) 1—31.
[42] Einleitung 141—181, §§ 25—33.
[43] Vgl. ebd. 181 und 127.
[44] Über die doppelte Art von Zweifel bei Hermes s. Schol 33 (1958) 4—10.
[45] Einleitung 181—199, bes. 189—192.

danklich sehr konzentrierte Seiten zusammengedrängt (§ 36, S. 189 bis 192). Er analysiert dabei den Versuch, in der Reflexion unser vorreflexives Fürwirklichhalten zu widerrufen. Dieser Versuch mißlingt nicht nur in seinem tatsächlichen Ansatz; er muß auch prinzipiell mißlingen, er ist unmöglich. Man könnte, in den Perspektiven des Hermes und vom Formalen her gesehen, auch sagen: Dieser Versuch ist ebenso und aus dem gleichen Grunde zum Scheitern verurteilt wie das Unternehmen, den allgemeinen Zweifel des Skeptikers als berechtigte erkenntniskritische Position zu erweisen. In beiden Fällen zerstört der Beweis seine eigenen Existenzgrundlagen.

Warum kann der Versuch nicht zum Ziele führen? Der Widerruf des vorreflexen Fürwahrhaltens kann nur in der Weise durchgeführt werden, „daß wir den Grund desselben in uns aufsuchen" und kritisch überprüfen [46]. Die Frage nach wirklicher oder nur scheinbarer Notwendigkeit steht also hier zur Diskussion. Die Frage kann nur gelöst werden in der Weise, daß der Grund dieses Fürwahrhaltens aufgedeckt und geprüft wird (ein neuer Hinweis darauf, welche fundamentale Bedeutung dem Denken des Grundes bei Hermes zukommt). Bei diesem Suchen des Grundes müssen wir uns vor Augen halten, daß wir uns im Stadium einer kritischen Reflexion über die „Grundlagen" oder den „Grundstein" des gesamten philosophischen und theologischen Denkens bewegen [47].Es muß also nach dem Wo dieses Grundes oder jedenfalls nach dem Wie dieser Begründung gefragt werden. Für das Wie dieser Begründung, für ihre Möglichkeit und ihren Weg gibt Hermes eine conditio sine qua non an, die nach dem oben Gesagten kritisch kaum zu rechtfertigen ist: „Wir können aber diesen Grund in uns nicht auffinden und ihn prüfen, ohne dem *unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns* zu vertrauen; denn wodurch anders könnten wir das Daseyn und die Beschaffenheit dieses Grundes erkennen?" [48]

Hermes hat aber vorher gezeigt, daß diese Quelle des unmittelbaren Bewußtseins keine Sicherheit geben kann. So bietet diese einzige Quelle, die für das Widerrufen der vorreflexen Sicherheit übrigbleibt, keine kritisch gesicherte Handhabe zu einem Widerruf. Der Widerruf muß also unterbleiben; er kann nicht getätigt werden: „Wir können dieses ohne uns in uns gegebene Halten nicht widerrufen, sondern müssen es bestehen lassen, weil wir uns der *Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns* nicht zuvor versichern können." [49] Man möchte, in Weiterführung der Gedanken des Hermes, sagen: Wir haben weder eine Sicherheit darüber, ob jenes hier herangezogene Fürwahrhalten überhaupt besteht, noch gibt es ein Mittel, dieses spontane Fürwahrhalten, wenn es besteht, einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

[46] Ebd. 189.
[47] Vgl. Hoeres a. a. O. 56—79: Reflexion und intelligible Notwendigkeit.
[48] Einleitung 189. [49] Ebd. 190.

Da wir aber hier bei den Anfängen des kritischen Aufbaues stehen, wäre eine völlige Skepsis gegenüber aller Wahrheitssicherung ausgesprochen, und gerade dieser Skepsis möchte Hermes entrinnen; er möchte einen sicheren Grundstein für alle metaphysische und theologische Erkenntnis legen.

Er gibt darum auch eine ganz andere Antwort auf die Frage; eine Antwort, die Kleutgen als „ein Meisterstück grübelnder Sophistik" bezeichnet (516) und die, wie er meint, dem Leser seiner Philosophie der Vorzeit kaum glaublich sein wird. Die Antwort des Hermes auf diese fundamentale kritische Frage sei auch hier wörtlich mitgeteilt: „So können wir denn auch den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß *das Halten selbst nicht gültig widerrufen.*" [50]

Jenes ursprüngliche Fürwahrhalten muß also als zu Recht bestehend anerkannt werden, weil es aus der Natur der Sache heraus jede Prüfung und damit jeden gültigen Widerruf ausschließt. Dieser begründete und gültige Widerruf müßte auf einer nicht verifizierten und nicht verifizierbaren Voraussetzung beruhen; nämlich auf der Voraussetzung, daß das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns zuverlässig sei und Sicherheit ergebe. Diese Voraussetzung ist jedoch in keiner Weise erfüllt: weder für die Reflexion, um die es hier geht, noch für die Existenz jenes vorgängigen Fürwahrhaltens, noch für den Inhalt, auf den dieses Fürwahrhalten sich bezieht.

Vielleicht hat Hermes sich den wirklichen Zugang zu einem untrüglichen Fürwahrhalten dadurch verlegt, daß er die „Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns" *zuvor* sichern wollte. Im Sinne augustinischer Gedanken und auch des Cogito, ergo sum hätte er bei der Reflexion auf die unmittelbaren Bewußtseinsurteile zugleich und implicite die Wahrheit dieser Urteile sehen und in weiterer Reflexion diesen Aufweis erster Wahrheit und Sicherheit verdeutlichen können [51].

2. Der Satz vom Grunde. — Der Satz kann nach Hermes auch als das Prinzip eines „zureichenden wirklichen Grundes" (299 325 u. ö.) beschrieben werden und ist von ihm stets in diesem Sinne gemeint. Die Formulierungen, die Hermes anführt, sind der Sache nach mit den geläufigen Fassungen identisch. So z. B. die folgende: „Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sey"; oder, „bestimmter gesprochen . . .: Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund haben, woher es sey." [52] Dieser Satz ist, nach allgemeinem Einverständnis, wenigstens ein Gesetz des notwendigen Denkens. Dabei ist Denknotwendigkeit noch nicht Seinsnotwendigkeit. Auch im Bereich des Denkens müssen wir die Gesetze des notwendigen *Denkens* unterscheiden von den „Gesetzen des nothwendigen *Fürwahrhaltens*". Bei den Formulierungen des Hermes könnte man fragen, ob der Grund, um den es hier geht, unbedingt ein „Woher" sein muß, das daher in die Nähe der Wirkursächlichkeit zu rücken ist. Aber auch bei den Gottesbeweisen

[50] Ebd. 189.
[51] Aug. de trin. 10, 10; PL 42, 980—982.
[52] Einleitung 148 172.

spricht Hermes von einem Woher, von einem Entstehen; und das Wesenhafte der „Ursache" ist darin zu sehen, daß sie außerhalb der Reihen gewordener Ursachen steht. Sie ist „einzig und vollkommen durch sie selbst begründet und von Allem außer ihr unabhängig" [53]. Die Formulierungen des Ens a se oder der causa sui, wie man sie bei Descartes findet, stehen im gleichen gedanklichen Begründungszusammenhang.

Neben der allgemeinen Formulierung des Satzes vom Grunde gibt es noch besondere Fassungen. Dabei ist für den Beweis einer Existenz von Außendingen und einer Außenwelt, auf der Hermes seinen Gottesbeweis aufbaut, von Wichtigkeit, daß „die unter gewissen Bedingungen in mir vorhandene Nothwendigkeit, sinnlich anzuschauen und dadurch ein Object zu wissen, einen Grund haben muß, woher sie sey" [54]. Auch in dieser Besonderung muß der Satz von uns notwendig gedacht werden; damit ist über seine Wahrheit, also seine Geltung = „Wirklichkeit", d. h. bei Hermes für die außermentale physische Welt, noch nichts entschieden.

Für eine Begründung dieses Satzes (Hermes spricht glücklicher von einem „näher bekannt machen") muß zunächst sein Inhalt erklärt werden; sodann ist die hier vorliegende Denknotwendigkeit zu untersuchen. Der Inhalt wird uns offenbar durch eine Analyse des Subjektes, des Prädikates und der Verbindung, die zwischen beiden behauptet wird. Das Subjekt setzt in der allgemeinen Fassung des Satzes und auch in seinen spezielleren Formulierungen (eingeengt etwa auf den Bereich der Notwendigkeiten, die wir sinnlichen Anschauungen zuschreiben) zwei Gedanken voraus: einmal „den Begriff, wodurch der Verstand alles, was wir sinnlich wahrnehmen, zuerst denkt, ehe das Denken, worüber hier die Frage ist, möglich wird" (es muß wohl nach Hermes ein nicht reflexer Begriff sein, vergleichbar oder vielleicht auch der Sache nach identisch mit dem unmittelbaren Allgemein- bzw. Transzendentalbegriff der Scholastik: universale directum); sodann wird dieser Inhalt „Subject dieses unsers neuen Denkens". Das erste ist das Denken des Verstandes, sein Inhalt das „Seyn", dem wir in einem neuen und zweiten Gedanken das Prädikat und die Verknüpfung beifügen: „daß es einen Grund haben müsse". Es handelt sich dabei um eine ganz neue Art der Erkenntnis, die das erstgenannte Denken schon zur Voraussetzung hat: um eine „Sicherung des bereits erkannten Seyns gegen das Nichtseyn", um seine Begründung. Darum muß für dieses neue Denken auch, wie Hermes meint — er ist hier offenbar von Kant beeinflußt —, ein neues Vermögen angenommen werden: „das *Vermögen zu begründen* oder das *Vermögen des Grundes*"; es wird von Hermes fortan als Vernunft bezeichnet [55].

[53] Ebd. 367; vgl. auch 353—367. [54] Ebd. 148. [55] Ebd. 150.

Sodann ist die (unmittelbare) Notwendigkeit dieses Denkens eines Grundes näher zu betrachten. Diese Untersuchung beruht bei Hermes letztlich auf dem Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins, über dessen Bedeutung schon oben gesprochen wurde; die Notwendigkeit ersteht nicht etwa „durch die bloße Vorstellung des Subjectes, Prädikates und der Verbindung beyder". Er begründet seine Meinung mit der nur im Bewußtsein festzustellenden Präexistenz dieser Notwendigkeit, dem vom Verstand gedachten Subjekt („Seyn") einen Grund hinzuzudenken: die Notwendigkeit ist schon vorgängig zu der Vorstellung des Prädikates („Grund") gegeben, „und der Begriff *Grund* entsteht nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns erst durch sie" [56]. Ebenfalls nach Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins kommt diese Notwendigkeit zustande nicht etwa durch die Vorstellung von Subjekt oder Prädikat oder Verknüpfung dieser beiden, sondern durch „die Vorstellung allein, daß der Verstand mit Nothwendigkeit ein Seyn denke". Damit ist zunächst eine quaestio facti durch das Zeugnis des Bewußtseins gelöst. Darüber hinaus ist aber die quaestio iuris zu stellen: ist die Vernunft innerlich an die Nötigung des Verstandes gebunden? Auch diese Frage ist im positiven Sinne zu beantworten: „daß aber der *nothwendige Gedanke eines Seyns* erforderlich sey, damit die Vernunft die Nothwendigkeit habe, sowohl den Begriff des Grundes erst zu bilden, als auch zu denken, daß das vom Verstand gedachte Seyn einen Grund habe; das bezeugt das unmittelbare Bewußtseyn ganz unzweydeutig" [57].

In diesem Prozeß bildet die Vernunft den Begriff des Grundes durchaus a priori, d. h. es kann zum mindesten nicht durch Erfahrung ausgemacht werden, daß der Begriff sein Objekt in irgendeinem Sinne in der Wahrnehmung habe. Nur in einem abgeschwächten, auf eine entfernte Bedingung reduzierten Sinne gilt der Satz Kleutgens und der Scholastik, daß alle intellektive Erkenntnis (und zu ihr muß auch nach Hermes das Denken der Vernunft gerechnet werden) bei der Sinneserkenntnis anhebe [58]. Daher muß dieser Vernunftbegriff des Grundes als Idee bezeichnet werden: „Er ist seiner Natur nach *Idee*." [59] In diesem Sinne ist die Vernunft, im Gegensatz zum Verstande, ausgezeichnet durch ein „schöpferisches Denken": sie setzt (= fordert) in diesem notwendigen Denken ihre Objekte, ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, zu erfahren, ob diese Objekte „irgendwo gegeben" sind. In der eigenen Natur der Vernunft liegt es, zu solch schöpferischem Denken genötigt zu werden. Diese Nötigung ist allerdings keine willkürliche, gleichsam freischwebende; sie ist bedingt dadurch, „daß der Verstand zuvor mit Nothwendigkeit ein Seyn dachte" [60].

---

[56] Ebd. 151. [57] Ebd.
[58] Vgl. z. B. Thomas S. th. 1 qq. 84—88.
[59] Einleitung 153. [60] Ebd. 154.

Ohne daß an dieser Stelle schon eine ausführliche Kritik der Ableitungen des Hermes geboten werden soll, ist doch auf zwei kritische Punkte aufmerksam zu machen. Die Bezeugung des unmittelbaren Bewußtseins wird stark angespannt: sie allein bietet das Fundament, auf dem diese Gedankengänge durchgeführt werden konnten. Sodann ist die Gefahr einer Psychologisierung, wenigstens der Vernunfterkenntnis, nicht zu übersehen [61].

Die Quelle für die Notwendigkeit des Begründens muß also in der Natur der Vernunft selber gesucht werden. Sie liegt darin, daß die Vernunft nicht nur das Vermögen der Begründung, sondern noch ursprünglicher das Vermögen des *Begreifens* ist. Hermes umschreibt dieses innerste Wesen der Vernunft sehr klar und gibt zugleich eine Art Aufweis der psychologischen Bedingungen, innerhalb deren das Verhältnis von Begründen und Begreifen steht: *„Ein Bedürfnis der Vernunft zu begreifen, wie das vom Verstand als seyend Gedachte seyn könne,* ist demnach dasjenige, was die Vernunft nöthigt, überall wo der Verstand ein Seyn denket, einen Grund dieses Seyns hinzu zu denken, oder das Denken des Verstandes zu verwerfen." [62] Phänomenologisch ist jedoch mit dieser Behauptung der Bewußtseinsbefund auch nach Hermes nicht genau wiedergegeben. Es ist nicht so, daß der Mensch bzw. seine Vernunft überall dort, wo das notwendige Denken des Verstandes (an sich ebenfalls eine Realität des Bewußtseins) ein Sein als wirklich zuläßt, auch einen Grund für diese Wirklichkeit suchen oder doch wenigstens denken müsse, daß dieses als seiend Gedachte oder Aufgefaßte einen Grund des Seins haben müsse. Es geht hier vielmehr nach Hermes um eine mittelbare oder eine bedingte Notwendigkeit, die nicht immer einzutreten braucht; sie ist vermittelt nicht nur durch die Erkenntnis des Verstandes und den von ihr ausgehenden „Trieb" des Begründens (= äußere Bedingung), „sondern auch durch ein Halten oder Annehmen der Vernunft": die Vernunft will sowohl diesen Gedanken des Grundes (eine Bewußtseinstatsache) als auch den gedachten Grund (der in seiner Realität das Bewußtsein transzendiert) für wirklich halten [63]. Dabei ist noch einmal an den Unterschied zwischen Fürwirklich*annehmen* und Fürwirklich*halten* zu erinnern; dieser Unterschied gilt auch für den Bereich der Vernunft, nicht nur für das Denken des Verstandes.

Die Frage nach dem Fürwirklichannehmen oder Fürwirklichhalten der Vernunft, soweit sie sich auf den Gedanken des Grundes bzw. auf den Satz vom Grunde bezieht, ist nach Hermes leicht zu beantworten, wenn wir das Zeugnis des Bewußtseins beachten. Die Vernunft denkt

[61] Zur Frage des Psychologismus in der Erkenntnistheorie des Hermes vgl. Schlund a. a. O. 29—38.
[62] Einleitung 159.
[63] Ebd. 162 f.

den Grund nicht im Dienste des realitätsbezogenen Verstandes, wie man nach dem bisher Gesagten vielleicht meinen könnte, sondern „um die *Möglichkeit eines von ihr selber als wirklich angenommenen Seyns* zu begreifen“ [64]. Dieses ungezweifelte „Halten“ der Vernunft, nicht bloß ihr Denken, ist nach Zeugnis des Bewußtseins die faktische Bedingung dafür, daß jenes Suchen nach dem Grunde bzw. der Ursache im Menschen überhaupt aufkommt. Es geht dabei aber nicht nur um den *Gedanken* eines Grundes (der auch der Reflexion unterstellt werden könnte), sondern um „einen in der Wirklichkeit vorhandenen Grund“. Nur so kann *begriffen* werden, wie ein auch von der Vernunft für wirklich gehaltenes (und nicht bloß gedachtes oder angenommenes) Seiendes wirklich sein kann.

Der Satz vom zureichenden Grunde steht, zusammen mit dem Kausalitätsprinzip (vgl. 172), auf einer anderen logischen Stufe als die „übrigen Denkgesetze, welche bloß Gesetze für den Verstand sind“. Die letzteren (das Gesetz der Einerleiheit, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittels, 146) ergeben aus sich selbst noch kein Fürwahr- und Fürwirklichhalten, das als gültig anerkannt werden kann. Letzte Gültigkeit kommt nur dem Fürwirklichhalten der Vernunft zu. Von dieser Seite, der genetischen, besteht für die Gesetze der Vernunft und ihre Gültigkeit kein Bedenken, wie Hermes meint. Vielleicht formulieren wir seinen Gedanken klarer, wenn wir sagen: von den psychologischen Ursprüngen her bestehen für die Gültigkeit des Satzes vom Grunde keine Bedenken; er ist ein Prinzip der Vernunft, und ihr wohnt das Bedürfnis inne zu begreifen; und „das Fürwahr- und Fürwirklichhalten wird einzig durch das Bedürfnis zu begreifen bestimmt“ [65]. Die Vernunft allein ist ja, im Gegensatz zum Verstande, Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen (S. 179).

Ob der Satz vom Grunde aber auch sachlich und unabhängig von genetischen Gesichtspunkten seine Geltung hat, das ist das Problem, dem die Gedanken der Philosophischen Einleitung sich jetzt zuwenden. Die Frage und die bisher erreichte Position werden von Hermes sehr präzis formuliert: „*Ob vor aller Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben sey* und *ob dieses in der Reflexion unwiderruflich sey*, das ist also nun die ausschließende Bedingung der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* für uns.“ [66] Er fügt aber hinzu und beruft sich dabei auf das Ergebnis seiner vorhergehenden Untersuchung, daß hier auf das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns nicht mehr rekurriert werden kann. Dabei scheinen in der Terminologie des Hermes unmittelbares Bewußt-

[64] Ebd. 176.
[65] Ebd. 176 f. — Vgl. aber 85—88 über das Fürwahrhalten aus mittelbarer Notwendigkeit, das auch dem Verstande oder der Einbildung entspringen kann.
[66] Ebd. 179.

sein der Sache in uns und unmittelbare Notwendigkeit des Denkens untrennbar verbunden zu sein [67].

In der Weiterführung seiner Gedanken reflektiert Hermes dann zunächst noch auf das „Selbstbewußtseyn". Hier findet er in allen Fällen der notwendigen (nicht durch den Willen beeinflußten) Verstandeserkenntnis immer auch ein „Fürwirklichhalten des Erkannten" vor [68]. Dieses Fürwirklichhalten ist nun näher zu untersuchen. An ihm ist im Sinne der obigen Fragestellung zu prüfen, ob es vor aller Reflexion gegeben und ob es unwiderruflich ist. Von dem Ergebnis dieser Untersuchung hängt es ab, ob Wahrheit jenseits allen Zweifels überhaupt für den Menschen zu erreichen ist und ob die Idee des Grundes und der Satz vom Grunde als gültiger Begriff und als gültiges Seinsprinzip anzusehen sind. Es ist die letzte und „ausschließende Bedingung" gesicherter Wahrheitserkenntnis im allgemeinen und der auf dem Begreifen und dem Denken des Grundes beruhenden Sicherheit des Satzes vom Grunde, der für den Aufbau der Metaphysik und einer Begründung des Christentums und der Glaubenslehre von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Daß dieses Fürwirklichhalten bereits vor aller Reflexion gegeben ist und nicht erst durch Reflexion zustande kommt, kann durch Überdenken der Reflexion selber deutlich gemacht werden. Es ist schon im Anfang aller Reflexion vorhanden. Es ist mir „gegeben, ehe ich etwas dazu thun kann, es heranzubringen oder es zu verhindern". Es gehört zu dem, „was ich beym ersten Anfang der Reflexion in mir schon vorfinde, das mir mehr als jedes andere ohne mich angethan und also mir unvermeidlich und nothwendig ist" [69]. Es ist nach Hermes ebenso notwendig und unvermeidlich wie Wissen und Denken im Bereich der sinnlichen Anschauung.

Wir stehen damit vor dem zweiten Teil der Frage: Ist dieses vor aller Reflexion gegebene Fürwirklichhalten auch unwiderruflich? Falls diese Frage negativ beantwortet werden muß, ist nach Hermes jeder Weg zur Wahrheitssicherung verbaut. Wenn sie aber positiv beantwortet werden kann, haben wir den „Eingang der Metaphysik" gefunden, weil wir jetzt, nach dem Postulat Fichtes, „mit Wirklichkeit anfangen und mit Wirklichkeit fortfahren können" [70].

An den Beginn der Gedankengänge über die Unwiderruflichkeit dieses vor aller Reflexion gegebenen Fürwahrhaltens stellt Hermes die ihn immer wieder beschäftigende Frage nach der Methode, die jetzt befolgt werden muß. Der Weg kann hier nur der pragmatische sein: Wir müssen den Versuch machen, dieses Fürwirklichhalten zu widerrufen. Der Versuch muß aber prinzipiell scheitern [71]. Denn wir können

[67] Vgl. z. B. 161 f. 180 f. [68] Ebd. 181 f.
[69] Ebd. 182. [70] Ebd. 194. [71] Ebd. 189. — Vgl. oben S. 11.

den Grund dieses Haltens nicht finden und auch nicht prüfen, „ohne dem *unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns* zu vertrauen". Wir müßten uns dabei allerdings auf dieses Bewußtsein verlassen können. Und es ist vorher schon gezeigt worden, daß der Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins nicht zuverlässig und sicher ist [72].

Welche Konsequenz ergibt sich aus diesem Sachverhalt? Etwa das resignierte Geständnis: Ignoramus et ignorabimus, wie man vielleicht vermuten möchte? Hermes zieht einen ganz anderen Schluß. Gerade so kommen wir zu der so intensiv gesuchten Sicherheit, die als Grundlage aller Metaphysik und auch jeden Beweises für das Christentum dienen kann. Hier formuliert er die entscheidende These seiner Erkenntnistheorie: Wir können „den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß das Halten selbst nicht gültig widerrufen" [73].

Wenn man die Gedankengänge des Hermes bis zu diesem Punkte mitvollzieht, kann man der weiteren Frage nicht ausweichen: Und wenn uns auch die Mittel fehlen, den Grund dieses vorreflexen Fürwahrhaltens zu finden und zu überprüfen; wenn wir also dieses Für-wahr- und Fürwirklichhalten nicht gültig widerrufen können, ist dann die Möglichkeit einer Täuschung abgetan? Wird nicht gerade damit die Möglichkeit eines Irrtums direkt offengelassen? Denn auch dieses Fürwirklichhalten und das Nichtauffinden eines Grundes zu seiner Entkräftung vollzieht sich nur im unmittelbaren Bewußtsein, das aber weder als „zuverlässig" noch als „sicher" gelten kann.

So ist auch für die Idee des Grundes (eigentlich der einzige Begriff der Vernunft, sofern sie theoretisch ist, 174) und für den Satz des Grundes — und das gleiche gilt für alle Seinsgesetze und erst recht für alle Gesetze eines bloßen Verstandesdenkens — der Zweifel und sein Recht keineswegs ausgeschlossen. Man wird nach dem Gesagten noch einmal überdenken müssen, was Hermes einige Seiten vor diesem Beweis für die Unwiderruflichkeit unseres Fürwahrhaltens und den Eingang in die Metaphysik schreibt: „Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen); aber jede Erkenntniß des Gegentheils stände auch gleich der Nichterkenntniß. ... Ob wir dauernd eine Wirklichkeit haben und behalten müssen, oder ob wir uns davon los winden d. i. ob wir sie wenigstens bezweifeln können", das hängt davon ab, ob jenes vorreflexe Fürwirklichhalten in der Reflexion „unwiderruflich sey" [74].

[72] Ebd., vgl. auch den Abschnitt 98—141, auf den Hermes verweist.
[73] Ebd.
[74] Ebd. 188 f.

II. Die Stellungnahme Kleutgens zu dieser Prinzipienlehre

Über die Prinzipienlehre hat Kleutgen in seiner Philosophie der Vorzeit eine umfangreiche Abhandlung geschrieben. Auch seine Stellungnahme zur philophischen Prinzipienlehre des Hermes findet sich hauptsächlich in dieser Untersuchung [75]. Über die psychologischen Grundlagen dieser Lehre und auch die erkenntnistheoretischen Analysen, soweit sie auf der Unterscheidung zwischen Begriff und Idee, Verstand und Vernunft beruhen, handelt Kleutgen in seinem Kapitel „Von der intellektuellen Erkenntnis" (130—166 216—236).

1. Der Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. — Dieser Unterschied ist bei Hermes fundamental und für den kritischen Aufbau seines „Systems" von weittragender Bedeutung. Verstand und Vernunft sind die beiden Vermögen des Denkens im Menschen. Dabei geht das Denken des Verstandes dem Denken der Vernunft nicht nur faktisch und der Zeit nach voraus; es ist die genetische Bedingung für das Vernunftdenken. Der Verstand denkt alles, was wir sinnlich wahrnehmen, durch „seinen Begriff der Realität" und „den ihm nothwendigen Gedanken des Seyns". In der speziellen Anwendung auf den Satz des Grundes denkt der Verstand „durch seinen Begriff der Realität" das Subjekt dieses Satzes: „alles Seyende, und in allen darunter enthaltenen besondern Sätzen ein jedes besonders Seyende". Dann aber schreiten wir weiter: „Wir denken hier diesem Seyn etwas hinzu, nähmlich einen *Grund*, worin es seine Haltung habe — daß von ihm ein *Grund seyn müsse*" [76]. Dieses neue Denken — das Verstandesdenken wird hier als vollzogen vorausgesetzt — ist kein Akt des Verstandes mehr, weil darin gar nichts mehr „verstanden" wird. Es soll vielmehr der Grund des als real gedachten Seins gefunden werden. Dieses Vermögen des Begründens, das offenbar zur Natur des Menschen gehört, das „Vermögen des Grundes", ist etwas anderes als der Verstand und steht auf einer höheren Stufe. Dieses Vermögen wird von Hermes, wie schon gesagt wurde, ganz im Einklang mit der Terminologie Kants als „Vernunft" bezeichnet [77].

Kleutgen macht darauf aufmerksam, daß Hermes die durch Kant und Jacobi in die neuere Philosophie eingeführte Unterscheidung von Begriff und Idee doch nicht einfachhin übernommen hat (131). Dagegen ist auch nach Hermes das Übersinnliche allein der Vernunft zugänglich: „Alle Vermögen des Menschen außer der Vernunft sind allein auf das Sinnliche beschränkt und können im Übersinnlichen höchstens

[75] Bd. 1, 439—586. Im folgenden werden die entsprechenden Seitenzahlen meistens im Text beigefügt.

[76] Einleitung 149 f.

[77] Kritik der reinen Vernunft B, Die transcendentale Dialektik 355 ff.

dichten." [78] Er distanziert sich aber, ebenso wie Günther, von der Behauptung, daß die Vernunft das Übersinnliche *schaue*, d. h. unmittelbar erfahre (vgl. 232). Von einem Schauen des Übersinnlichen kann bei Hermes schon deswegen keine Rede sein, weil die Ideen des Grundes, der Substanz, des Ich, Gottes von der Vernunft selber gebildet werden auf der Grundlage vorgängiger Verstandesbegriffe und ohne daß ihr Objekt unmittelbar gegeben wäre: „Die Vernunft denkt in ihrem Begriff mit Nothwendigkeit ein neues Object und setzt das Object erst durch eben dieses ihr nothwendiges Denken, und zwar, ohne daß zuvor auch nur ausgemacht wäre, daß es irgendwo gegeben sey, selbst ohne daß es versucht wäre, dieses auszumachen ... Die *Natur der Vernunft* ist daher die eigentliche *Quelle dieses Denkens.*" [79]

Das Kapitel Kleutgens über den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft ist zum Teil polemisch gehalten. Er beschreitet darin methodisch den gleichen Weg, auf dem Hermes dazu kommt, für die Vernunfterkenntnis ein neues Vermögen anzunehmen: er geht, im Anschluß an Thomas, von der Verschiedenheit der Akte aus; ein anderer Weg dürfte kaum möglich sein. Daß diese Verschiedenheit im „unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns" aufgesucht werden muß, ist für Kleutgen sicher; für Hermes muß es, nach dem oben Ausgeführten, sehr problematisch bleiben: es steht für ihn nicht fest, ob wir uns dem Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins anvertrauen können. Aber auch für Kleutgen und die Scholastik kann dieser Unterschied, der wohl durch die Worte ratio und intellectus zu bezeichnen wäre, nicht unmittelbar und intuitiv erfaßt werden [80]. Man muß die Frage vom Objekt aus angehen, das als solches und in seiner Eigenart dem Bewußtsein gegenwärtig ist. Vielleicht könnte man meinen, daß die Frage schon aus der unbegrenzten Objektweite der geistigen Erkenntnis überhaupt zu entscheiden ist: nach Kleutgen hat „jede vernünftige Erkenntniskraft, die menschliche, die rein geistige, die göttliche, alles Sein zum Gegenstande" (220). Nach Hermes ist die Erkenntnis des Seins, auch alles Seienden (insofern es als Subjekt im Satze des Grundes einbeschlossen ist), beim Menschen jedenfalls dem Verstande zuzuordnen; die *Begründung* des Seins dagegen ist die eigentümliche Aufgabe der Vernunft. Der so aufgefundene Grund, die „Ursache" und letztlich die „Ururs ache", ist natürlich wiederum ein Sein. Wieweit dieses Sein durch andere Begriffe des Verstandes gedacht und näher bestimmt werden kann, ist eine Frage, die Hermes mehrfach streift [81], ohne aber näher

[78] Einleitung 380.
[79] Ebd. 154.
[80] Siehe dazu A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Münster 1932, 209—222. Er meint, daß nach Thomas die Prinzipien und auch die Wesenheiten „geschaut" werden, allerdings auf der Grundlage „einer sinnlichen Gegebenheit" (217).
[81] Einleitung 169 390 f.

darauf einzugehen. Ein Durchdenken dieser Fragen und Andeutungen könnte wohl zu einer weiteren Klärung des problematischen Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft führen.

Die Lösung dieser Frage muß in einer Reflexion auf die Gegenstandswelt menschlichen Denkens und seiner Erfassungsweisen gesucht werden. Dabei wäre zwischen eigentümlichen, unmittelbar und primär erkannten Sachverhalten und anderen Sachverhalten zu unterscheiden, die mittelbar, sekundär erfaßt werden, in je verschieden gearteter Weise fundiert durch die primäre Erkenntniswelt. Die Einsicht in diese Zusammenhänge, noch genauer: das „Fürwahrhalten aus Einsicht" überhaupt und auch aus Einsicht in diese genetischen und Fundierungszusammenhänge wird von Hermes allerdings abgelehnt, hier in bewußtem Gegensatz zur kantischen Philosophie [82]. Dieser Gegensatz bezieht sich nicht nur darauf, daß Kant „eine solche Philosophie" aufstellte; wohl noch grundlegender ist es, daß „nach Kant das Erkenntniß- oder Denkvermögen die Metaphysik schaffen sollte" und auch er einer „alle ihre Annahmen vernichtenden Philosophie des bloßen Verstandes das Wort redet" (132 f.). Kleutgen handelt über diesen sehr wesenhaften Unterschied zwischen primärer und sekundärer Erkenntniswelt in dem Abschnitt „Von dem eigenthümlichen Gegenstand der menschlichen Vernunft" (220—231). Alles, was außerhalb des unmittelbaren Erkenntnisbereiches liegt, wird nach ihm „nicht nur aus, sondern auch nach diesem, d. h. durch Analogie und den Gegensatz mit ihm erkannt; so muß die einem Prinzip eigenthümliche Weise zu erkennen, nach dem, was es zuerst und unmittelbar erkennt, bestimmt werden" (220). Für Kleutgen ergibt sich aus diesen Reflexionen, ebenso wie für Thomas und die gesamte Scholastik, daß für die intellektive Erkenntnis des Menschen „das Immaterielle in dem Materiellen, das Intelligible in dem Sinnlichen" der eigentümliche und der Seinsart des menschlichen Denkvermögens entsprechende Gegenstand des Erkennens ist. So erfaßt das menschliche Denken, zunächst jenseits der Frage nach einem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, das Wesentliche, Unwandelbare, Notwendige: die Wesenheit in dem Sinnlichen, das Intelligible in sensibili.

Dabei muß man sich aber, im Rahmen der scholastischen Erkenntnismetaphysik, den Gedanken der wesenhaften und notwendigen Zuordnung und Proportionalität zwischen Erkenntnisobjekt auf der einen und innerer Seinskonstitution und Tragweite der Erkenntniskraft auf der anderen Seite vor Augen halten: die Intelligibilität, der Grad von Intelligibilität des Objektes und die Intensität, Tiefe und die Weisen oder Modi des Erkennens selber stellen eine Art metaphysischer Gestalt

[82] Vgl. ebd. 131: „Eine Philosophie also, welche ihr Fürwahrhalten auf *Einsicht* gründen will, ... kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen ...; weswegen man sie denn auch mit Recht eine *Philosophie des Scheins* nennen kann".

möglicher Erkenntnistotalität dar. Unter dieser Rücksicht kennt auch Kleutgen zwei sehr verschiedene Arten möglicher Denkgestalten und Denkgegenstände, ohne deshalb verschiedene Denkvermögen zu postulieren: die an sich selbst intelligiblen Objekte und andere Objekte, die an und aus sich selbst für den Menschen nur der Potenz nach intelligibel sind (dieser Unterscheidung entspricht in der Humanpsychologie der intellectus in actu und intellectus in potentia). Die „primären" Begriffe sind nach Hermes dem Verstande zuzuordnen; sie stammen aus der Erfahrung. Wir haben, wie Kleutgen sagt, „solche Begriffe nur von den sinnlichen Gegenständen, ja streng genommen nicht einmal von den Substanzen der Körper, sondern nur von jenen Accidenzen derselben, die unter die Sinne fallen" (225). Eine Behauptung, die dann doch auf das eigentliche Sosein, auf die „Beschaffenheit" der körperhaften Substanz eingeschränkt wird und auch nur in dieser Einschränkung gültig ist. Die allgemeinen Begriffe des Seins, des Substrates, des Grundes sind Denkinhalte, die, soweit sie dem Bereich der Sinnenwelt entstammen und ihm zugeordnet werden, als eigentliche (nach Hermes als Verstandesbegriffe) bezeichnet werden müssen. Dabei ist nach Hermes der Begriff der Substanz, nicht aber der des Grundes als ein *reiner* Begriff des Verstandes anzusehen [83]. Das Denken des Grundes, der als solcher ein Begriff der reinen Vernunft ist, modifiziert sich aber „nach den verschiedenen Verstandesbegriffen, die zur Anwendung kamen" [84], also nach den verschiedenen psychogenetischen und erkenntnisinhaltlichen Bedingungen, die ihm vorausliegen.

Bei der Frage nach dem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft als zwei verschiedenen Denkvermögen (232—236) geht Kleutgen zunächst auf das Verhältnis von intellectus und ratio ein, wie es in der Scholastik, vor allem bei Thomas, aufgefaßt wird. Und hier liegen formale Ähnlichkeiten und Fundierungsbeziehungen vor, wie sie nach Hermes zwischen den Gedanken und den Begriffen des Verstandes auf der einen, den Begriffen und dem Denken der Vernunft auf der anderen Seite bestehen. Unser Geist muß gewisse einfache Begriffe unmittelbar bilden können (Kleutgen nennt die Begriffe des Seins und des Grundes); sonst „würde er auch keine zusammengesetzten bilden oder erörtern können; und leuchtete ihm die Wahrheit gewisser Sätze nicht bei ihrer bloßen Vorstellung ein, so würde er auch keine anderen Erkenntnisse aus ihnen herleiten oder durch sie prüfen können" (233). Das sind in der Terminologie der Scholastiker die principia simplicia bzw. complexa. Der Unterschied von intellectus und ratio liegt darin, daß der Intellekt als habitus principiorum anzusehen ist, die ratio als das gleiche Denkvermögen, insofern der Mensch imstande ist, von diesen Prinzipien (einfachsten Vorstellungen und allgemeinsten Gesetzen) aus weiterzuschreiten [85]. So müßte man nach dem Sprachgebrauch der damals „neueren" Zeit, auch nach dem des Hermes [86], den intellectus, wie

[83] Ebd. 165—167.

[84] Ebd. 165. — Vgl. die Übersicht 172—174; zusammenfassend bemerkt Hermes, daß „die Vernunft, sofern sie theoretisch ist, eigentlich nur den einzigen Begriff des Grundes hat" (174).

[85] Vgl. S. th. 1 q.79 a.8.

[86] Vgl. Einleitung 153, Anm.: Vernunft = Ratio; Verstand = Intellectus.

Kleutgen bemerkt, nicht mit „Verstand" und das Wort ratio nicht mit „Vernunft" übersetzen, sondern umgekehrt: intellectus = Vernunft und ratio = Verstand [87]. Wenn hier von verschiedenen Erkenntnis- oder Denkvermögen die Rede sein könnte, so ergäbe das eine völlige Umkehrung der hermesianischen Theorie: die Vernunfterkenntnis wäre das erste, sowohl in der Begriffsbildung wie im Bereiche der philosophischen Prinzipien, die Verstandeserkenntnis als fortschreitende Einsicht das Weiterführende und zugleich das von der Vernunfterkenntnis Fundierte und Getragene. Vielfach bewegt dieser Fortschritt sich auf den Bahnen der ratiocinia und des diskursiven Denkens, so auch nach Benedikt Stattler, auf den hier besonders zu verweisen ist [88].

In der Voraussetzung, daß primäres Objekt der übersinnlichen Erkenntnis für den Menschen das Intelligibile in sensibilibus ist, könnte man also nach der von Kleutgen richtiggestellten Übersetzung und ihrer Angleichung an die „neuere Philosophie" wie auch nach den Gedanken, die Thomas, die Scholastik und auch Stattler mit der Unterscheidung von intellectus und ratio verbanden, nicht mehr sagen: „alle Vermögen des Menschen außer der Vernunft sind allein auf das Sinnliche beschränkt und können im Übersinnlichen höchstens dichten" [89]. Vielmehr müßte man den Satz dahin modifizieren: Die Vernunft (intellectus), welcher der habitus principiorum eingegeben ist, bildet ihre ursprünglichen Begriffe aus dem Sinnlichen; dabei könnte die Frage nach einer Beschränkung auf das Sinnliche zunächst noch offen gelassen werden [90]. Sodann wäre zu bemerken, daß gerade der Verstand (ratio), dem die habituelle Geneigtheit auf Erkenntnis der Prinzipien nicht innewohnt, über dieses Niveau hinausschreitet in den Bereich des Übersinnlichen hinein. Wieweit in diesem Fortschreiten Realität erreicht wird oder Dichtung und Mythos produziert werden, wie Hermes sagt (vgl. 380), ist ein erkenntnistheoretisches Problem, auf das später noch zurückzukommen ist. Jedenfalls ist Kleutgen mit Hermes und Günther, im Gegensatz zu „einigen philosophischen Schulen der neueren Zeit", darin einig, daß Übersinnliches im Denkvermögen des Menschen sehr wohl erkannt, nicht aber „geschaut" (232) werden kann.

In der eigentlichen Antwort auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft geht Kleutgen gegenüber Hermes (und Günther) apologetisch voran. Nach den positiven Untersuchungen über den Sinn, den die Scholastik mit den Begriffen intellectus und ratio verband, zeigt er, daß die Vorwürfe, die man unter dieser Rücksicht gegen die Scholastik erhob, nicht begründet sind. Er faßt die Vorwürfe kurz in folgenden Sätzen zusammen: die Scholastiker haben die Vernunft (intellectus) nicht als das Vermögen erkannt, das „den realen Grund und deshalb das Übersinnliche in den Dingen" ergreift; der Unterschied zum Verstande (ratio), der nur Erscheinungen klassifiziere, ist ihnen unbekannt geblieben; sie haben aus dieser zweifachen Denktätigkeit nicht den Dualismus des menschlichen Wesens begriffen (ein Gedankengang, der sich mehr auf die Anthropologie Günthers, weniger auf Hermes bezieht); sie „wähnten, nichts anders als die Kategorien des

[87] Für den Sinn, den Thomas mit diesen Worten verbindet, siehe S. th. I. c. und besonders De ver. q.15 a.1.

[88] B. Stattler, Philosophia, P. IV, Viennae 1770, §§ 153—169.

[89] Einleitung 380.

[90] In Wirklichkeit übersteigt die Erkenntnis des Seins als solchen und der philosophischen Prinzipien den Bereich des Sinnlichen, vgl. Anm. 80.

Verstandes kennend, den Höhepunkt alles Wissens in der Erfassung des Allgemeinen und der Unterordnung des Besondern unter dasselbe gefunden zu haben" (235).

In dem Kapitel über Begriff und Idee (130—166) prüft Kleutgen die Frage, ob die Scholastik wenigstens der Sache nach den Unterschied zwischen Begriff und Idee gekannt habe, auf den Hermes und Günther ein so großes Gewicht legen. Anders ausgedrückt: ob auch für die Scholastik eine wahre Erkenntnis zum Realgrund der Dinge vordringen (nach Hermes: eine begründende sein) müsse, oder ob die Scholastiker, wie Hermes und Günther behaupteten, „fälschlich glaubten, das Wesen erfaßt zu haben, während sie nur das Gemeinsame der Erscheinungen dachten, und meinten, die Dinge begründet zu haben, wenn sie das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet hatten" (143 f.). Aus den beiden Analytiken des Aristoteles mit den Kommentaren von Thomas, Toledo, Conimbricenses und Sylvester Maurus zeigt Kleutgen, daß „nicht das Gemeinsame der äußeren Erscheinungen, sondern das unter diesen verborgene Wesen der Dinge nach den Scholastikern Gegenstand der intellektuellen Vorstellungen ist" (147) [91].

Was Kleutgen über das Wesen als den Realgrund der Erscheinungen, die Natur als principium operandi, über die Untersuchungen oder das Bemühen der Scholastiker, durch eine Analyse unter den Gesichtspunkten der aristotelischen Ursachenlehre (147—155) zu einem adäquaten Verständnis der Dinge zu kommen, sagt, ist nach der mehr als hundertjährigen Geschichte der neuscholastischen Bewegung und der heutigen Kenntnis der Hoch- und Spätscholastik, auch der portugiesischen und spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts nicht mehr von unmittelbarem Interesse. Zu damaliger Zeit waren diese Dinge unbekannt, nicht nur im Schrifttum des Hermes und der Hermesianer. Man begann erst in vereinzelten Vorstößen zu den großen Vertretern der Scholastik und ihren wesentlichen Lehren zurückzufinden [92].

In einem wesentlichen Punkte befindet Kleutgen sich in voller Übereinstimmung mit Hermes, und es ist „eine Wahrheit von großer Bedeutung ... daß wir nur durch das Denken des Grundes aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche hinüberkommen" (160). Er bestreitet aber, daß dieser Sachverhalt von der Scholastik nicht gesehen worden sei — eine geschichtliche Tatsache, die heute außerhalb aller Kontroversen steht. Aber daß auf der Grundlage dieses Überstieges vom Sinnbaren in das Übersinnliche, von den Erscheinungen zum Wesen „jene doppelte Ordnung von Begriffen, Begriffe nämlich des Verstandes und

[91] Über die Schwierigkeit, aus diesem Erkennen heraus das wirkliche „Wesen" und Sosein der Dinge zu bestimmen, siehe oben 20 f.

[92] Vgl. dazu Gilen 1956, 16—29: Kl. und die italienische Neuscholastik; 30—47: Kl. und die Neuscholastik in Deutschland.

Begriffe der Vernunft (Ideen)" mit ihren Konsequenzen für die innere Struktur des menschlichen Denkvermögens, anzunehmen sei, das läßt er nicht gelten. Denn auch das Denken in den Kategorien, das Hermes dem Verstande zuschreibt, ist schon oder enthält doch wesensmäßig eine Art Begründung, auch wenn es unmittelbar nur auf die Erscheinungen geht; denn diese werden gerade innerhalb eines kategorialen Denkens im aristotelischen Sinne als Bestimmungen einer *Substanz* angesehen, die als ihr Träger und ontologischer Grund betrachtet werden muß. Aber auch die im Begriff des Verstandes gefaßte Wesenheit der Erscheinung gehört bereits dem Bereich des Übersinnlichen an: als „das Intelligible (Ideale) in dem Materiellen (Wirklichen), das Unveränderliche in dem Fließenden. . ., [als] sein *metaphysischer* Grund, der eine von der Wirklichkeit unabhängige, ewige und nothwendige Objektivität besitzt, eine Objektivität, welcher selbst wiederum eine ewige Realität in dem absolut Wahren (Gott) als höchstem Grund entspricht" (160 f.). Und gerade die Erkenntnis dieser letzten und metaphysischen Fundierung der Dinge ist nach Kleutgen eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens: eine Auffassung über Aufgabe der Philosophie, die Hermes sehr entschieden zurückweist. Denn „eine solche Philosophie des Verstandes . . . läßt nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern selbst die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft" [93].

2. Die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit. — Am Eingang der Metaphysik und ebenso im Anfang eines gültigen Beweises für das Christentum (das ursprünglichste Anliegen für Hermes) muß die Frage nach der ersten Wirklichkeit stehen, die wir sicher und zuverlässig erkennen. Wir müssen — Hermes beruft sich dabei auf Fichte [94] — „mit der Wirklichkeit gleich anfangen können, oder wir könnten nimmer in dieselbe hinüber kommen". Diese Wirklichkeit hat Hermes darin gefunden, daß es in uns vor aller Reflexion schon ein Fürwahr*halten* gibt, das auch in der Reflexion nicht widerrufen werden kann; das einzige Mittel zum Widerruf wäre die Erkenntnis durch unmittelbares Bewußtsein der Sache in uns; und dieser Weg ist ausgeschlossen [95]. Darüber hinaus aber und „mit jenem unwiderruflichen Fürwahrhalten haben wir zugleich auch das Erkennen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns als *nothwendig und unwiderruflich zuverlässig* gefunden — denn *jedem Fürwirklichhalten des Erkannten* correspondiert ein *gleiches Fürwahrhalten der Erkenntniß*, und umgekehrt" [96].

Wie stellt Kleutgen sich zu der Erkenntnis der ersten Wirklichkeit, die zweifellos für jede realistische Philosophie von fundamentaler und existentieller Wichtigkeit ist?

[93] Einleitung 131.
[94] Ebd. 193.
[95] Siehe oben 11.
[96] Einleitung 194.

Nach Kleutgen setzt „jede nicht bloß unwillkürliche, sondern bewußte Gewißheit die Selbsterkenntniß des Geistes voraus; und weil es diese bewußte Gewißheit ist, die wir in der Wissenschaft anstreben, so ist die erste Wirklichkeit, deren wir in ihr bedürfen, allerdings das eigne Denken und Sein" (514). Dabei ist diese „bewußte Gewißheit" der Sache nach nahe verwandt mit dem „unwiderruflichen vor aller Reflexion uns gegebenen Fürwirklichhalten" des Hermes, soweit dieses Fürwirklichhalten in der Reflexion nicht aufgehoben werden kann, und mit den Ableitungen aus diesem Fürwirklichhalten. In diesem Sinne stellt Kleutgen sich, in bewußtem Gegensatz zu Hermes, auf den Boden des Cogito, ergo sum des Descartes [97]. Hermes spricht dagegen von einem „Scheinbeweis". Einmal, weil Descartes von der Wirklichkeit des Denkens unmittelbar auf die Wirklichkeit des Ich schließe; dann aber auch, weil er sich auf den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins stütze, ohne dessen Zuverlässigkeit vorher gezeigt zu haben [98].

Die erste Wirklichkeit, auf der nach Hermes philosophisches und auch metaphysisches Denken aufbauen kann, ist jenes unwiderrufliche Fürwahrhalten der Sache in uns, von dem wir uns nicht frei machen können. „Wir sind, wie Kleutgen sagt, im Grunde nur sicher, weil wir unser Erkennen nicht untersuchen können" (518), nicht etwa aus Einsicht in den objektiven Sachverhalt. Hermes formuliert den Gedanken: „In dem Wege der Einsicht findet sich bloß eine endlose Reihe von Wissen und Denken, was nach dem Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns aller unbedingt subjectiv nothwendig ist, außer daß wir von der Nothwendigkeit des letzten, wobey wir stehen bleiben, und von dessen Nothwendigkeit die Gültigkeit unserer Erkenntniß über die Nothwendigkeit alles vorhergehenden abhängt, nichts wissen." [99] Zu diesen Gedankengängen meint Kleutgen, daß der Mensch dann ausweglos dem Zweifel ausgeliefert sei, im Gegensatz zum Tier, das keine eigentliche Gewißheit kennt, aber auch nicht zweifeln kann. Der Mensch „müßte somit, eben weil er seiner selbst bewußt und deßhalb der Reflexion fähig ist, auch jene uneigentliche Gewißheit, welche die vernunftlosen Wesen haben, verlieren. Denn das Tier zweifelt nicht, weil es nicht weiß, daß es unfähig ist, zu untersuchen; der Mensch aber würde nach Hermes' Theorie wissen, daß er nicht untersuchen kann; und müßte also eben deßhalb zweifeln" (519).

Zwar wird der Begriff der „Wirklichkeit" bei Kleutgen und Hermes nicht im gleichen Sinne genommen, aber auch bei Kleutgen liegen hier gewisse Schwierigkeiten der Terminologie vor. Bei Hermes meint er ausschließlich das real Existierende (Gott und Geist einbegriffen) unter Ausschluß des Metaphysischen oder metaphysisch Realen: Hermes

[97] Siehe Anm. 16. [98] Einleitung 278 f. [99] Ebd. 130.

„ließ sich durch Kant verleiten, die Realität und Objektivität mit der Wirklichkeit zu verwechseln" (478). Nach Kleutgen hat dagegen auch das Metaphysische (hier wohl gleich: die reine Wesenheit), das „Ideale eine von der Wirklichkeit der Dinge [d. h. ihrer Existenz] unabhängige Objectivität" (476—486). Aber Kleutgen und Hermes (nicht anders als Thomas, Augustinus und auch Descartes) sind darin einig, daß an den Anfang der reflexen und philosophischen Erkenntnis die Erfassung des Existierenden, der Wirklichkeit also im physischen Sinne, stehen muß. Und diese erste Wirklichkeit muß uns sowohl nach Kleutgen wie nach Hermes *unmittelbar* zugänglich werden. Nach Kleutgen (ebenso nach Augustinus und Descartes, auch nach Thomas) ist es „unser eigenes Denken und Sein", das „uns nicht durch ein Anderes, sondern nur durch sich selbst gewiß werden kann. Weil dem Geiste die Selbsterkenntniß durch seine Tätigkeit vermittelt wird, so geht derselben zwar die Erkenntniß eines Andern voraus [vgl. das hermesianische unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns]; aber nicht dies erkannte Andere, sondern die erkennende Thätigkeit ist das, wodurch der Geist sich selbst offenbar wird. Die Erkenntniß und die Gewißheit dieser Thätigkeit aber ist die unmittelbarste, die es geben kann" (519).

Auch Hermes leugnet nicht, daß wir genötigt sind, das in uns erstehende unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns für wahr zu halten. Aber dieses notwendige Fürwahrhalten wird in der Reflexion wieder aufgehoben. In der Reflexion „muß die Vernunft die Wahrheit dieses Denkens des Verstandes nothwendig bezweifeln; . . . und es kann dieser Zweifel bloß durch ein ihr widersprechendes und daher vor ihrem Richterstuhle verwerfliches entgegengesetztes Wollen zurückgewiesen, nicht aufgehoben werden" [100]. Wir wissen aus dem unmittelbaren Bewußtsein nur, daß dieses Denken uns subjektiv notwendig ist, über seine Objektivität können wir nichts ausmachen.

Kleutgen zeigt dagegen, daß gerade dieses Fürwahrhalten durch die Reflexion gesichert wird. Denn wir erfassen in diesen Bewußtseinsphänomen nicht nur, daß wir notwendig urteilen: ich denke, ich will usw.; sondern in der Tätigkeit selber, im Vollzuge des Denkens und Wollens, erkennen wir zugleich den Grund, warum wir so urteilen und die Existenz dieser Phänomene behaupten: „Der Geist sieht ein, daß er, derselbe, welcher im Bewußtsein die Thätigkeit erkennt, auch das Prinzip dieser Thätigkeit, der Thätige ist" (520). Der Mensch erfaßt in diesem Bewußtsein die Einheit von erkennendem Prinzip und erkanntem Sein, „und diese Erkenntniß ist der Grund des nothwendigen Fürwahrhaltens. So wenig der Geist zweifeln kann, daß er ein Bewußtsein habe, so wenig kann er zweifeln, daß der Inhalt des Bewußtseins, z. B. sein Denken, in ihm sei: weil in beiden, dem Bewußtsein und dem Denken, ein und dasselbe, d. h. sein eigenes Sein sich ihm offenbart" (520). So wird die erste Wirklichkeit allerdings durch die von Hermes

[100] Ebd. 177 f.

diskreditierte „Einsicht" in den Sachverhalt gewonnen, ähnlich wie bei Günther; aber es geht dabei, anders als bei Günther, um eine unmittelbare Gewißheit [101]. Und aus den Zweifeln des Hermes gibt es, wie Kleutgen meint, darum „keinen Ausweg", „weil er nicht einsah, daß der Geist zugleich mit seinem Denken auch sich selbst, d. h. das Sein, welches im Denken erscheint, erfaßt" (521). Er suchte eine Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins für die Erscheinungen in uns, „der Sache in uns"; er glaubte, diese Gewißheit in dem Seinsgrunde der Erscheinungen finden und diesen Seinsgrund „erst später ausführlich und mühsam beweisen zu müssen" (ebd.).

3. Der Aufweis der philosophischen Prinzipien

Das Sein und das Wesen sind nach Kleutgen der reale Grund für die Realität der Erscheinungen, die der Mensch, auch nach Hermes und Günther, in sinnlicher Wahrnehmung auffaßt. Zwar ist es richtig, daß die Scholastiker über den Satz vom Grunde, der hier herangezogen werden muß, nicht ausdrücklich und in dieser seiner Fassung gehandelt haben (459); Kleutgen versucht hier, wie in manchen anderen Punkten, die Gedanken der Scholastik weiterzuführen, ohne „die Grundsätze der Vorzeit zu verläugnen und den Weg, den sie angebahnt hat, zu verlassen" (523). Der Begriff des Grundes wird nach der Scholastik gleich allen anderen ursprünglichen Begriffen durch Abstraktion aus der Erfahrung gebildet. Erkenntniskritisch ist es von weittragender Bedeutung und führt aus dem Kreise der hermesianischen Zweifel hinaus, daß er aus der *inneren* Erfahrung gewonnen werden kann: „wofern man nur zugibt [und hier trennen sich die Wege], daß wir nicht nur das Bewußtsein des in uns Geschehenen, z. B. des schon daseienden Gedankens, sondern auch das Bewußtsein unsers Thuns, im gegebenen Falle unseres Denkens haben. Denn damit ist ja der Begriff des Grundes und zwar des thätigen Grundes, der Ursache im engeren Sinne des Wortes, gegeben" (474). So bilden wir die Begriffe des Geschehens und des Tuns, und mit ihnen die der Ursache und der Wirkung aus der im Bewußtsein gegenwärtigen Erfahrung des eigenen Lebens und der eigenen Lebensvollzüge. Aus der Erörterung der Begriffe, in der analytischen Reflexion auf diese Begriffe erkennen wir auch die Wahrheit des Kausalitätsprinzips [102]. Dieser Satz ist nicht nur ein notwendiges Urteil des Verstandes, über dessen Seinsbezug nichts ausgemacht werden kann. Es geht vielmehr hier (auch nach Hermes) um ein Seinsgesetz, nicht nur um ein Denkgesetz, von denen Hermes sagt, daß sie „bloß Gesetz für den

[101] Kleutgen 523—526.
[102] Vgl. dazu Pechhacker a. a. O. 530 f. und Ogiermann a. a. O. 361 f. — (Anm. 9).

Verstand sind, nur ein nothwendiges Denken und nicht auch selbst schon ein nothwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten in uns bestimmen“ [103]. Darum wird das Kausalitätsprinzip auch von Hermes als eine spezifische Fassung des Satzes vom Grunde genommen, das also der Vernunft als dem Vermögen zu begreifen oder zu begründen zugeordnet werden muß [104]. Dagegen ist nach ihm das „Gesetz des Widerspruches“ ein Denkgesetz des Verstandes, das aber für die Vernunft „ein Kriterium der Nichtrealität“ ist [105].

Nach Kleutgen kann auch der allgemeinere Satz vom zureichenden Grunde kritisch gerechtfertigt werden durch die reflexe Einsicht in die Bedeutungsgehalte der Begriffe Sein, Grund, Gewordensein. Diese Reflexion zeigt, daß der Begriff des Seins nicht das Werden und der Begriff des Grundes nicht das Hervorbringen einschließt. Die Begriffe „Sein und Grund in dieser ihrer reinen Bedeutung“ genommen, offenbaren uns, daß jedes Sein einen Grund haben muß, „woher es sey“, wie Hermes formuliert: es ist entweder durch ein anderes oder durch sich. Und dieses Urteil ist im eigentlichen Sinn ein Prinzip, ein erstes Urteil, dem „kein anderes vorausgeht, es sei denn das negative: was ist kann nicht durch nichts, d. h. nicht durch das, was nicht ist, sein“ (475).

Auch in dieser Art des Aufweises beruft Kleutgen sich wieder auf die Einsicht in den Sachverhalt. In der Kritik an dem hermesianischen Versuch, den Satz vom Grunde zu sichern, geht er aber weiter. Hermes leugnet, daß der Begriff des Grundes aus der Erfahrung stamme; dann wäre er nämlich ein Verstandesbegriff, und es ist nicht zu sehen, wie der Satz des Grundes in dieser Voraussetzung noch über das Niveau der Denkgesetze und ihre bloß subjektive Notwendigkeit hinausgehoben werden könnte. So bleibt nur der Weg eines Apriori übrig: Der Ursprung des Begriffes muß erklärt werden „aus dem Bedürfnis des Geistes zu begreifen, wie das, was er als wirklich denkt, sein könne. Dies Bedürfnis sei eine Thatsache, die wir in uns vorfinden, setze aber die apriorische Einsicht voraus, daß alles, was ist, einen Grund haben müsse, durch den es sei. Und so wird Hermes auf die Behauptung hingeführt, daß wir den *Satz vom Grunde* erkennen, ehe wir den *Begriff Grund* gewonnen haben. Man wird uns aber wohl den Beweis erlassen, daß diese Behauptung nicht sowohl paradox als absurd ist“ (161). Von dieser scharfen Formulierung rückt Kleutgen aber später doch ab; er versucht Hermes anders zu interpretieren, in dem Sinne, daß der Begriff des Grundes zugleich mit dem Satze des Grundes gebildet wird, aus dem gleichen Bedürfnis der Vernunft und der ihr innewohnenden Not-

[103] Einleitung 176.

[104] Vgl. auch Fuetscher a. a. O. 144—211.

[105] Einleitung 273 Anm. — Vgl. dort auch die Bemerkung, daß sich die Gesetze vom ausgeschlossenen Mittel und der Identität auf das Gesetz des Widerspruchs zurückführen lassen.

wendigkeit zu begreifen (473 f.). Aber diese Notwendigkeit und dieses Bedürfnis zu begreifen reichen weiter, als Hermes meint. Die Vernunft kann, „ohne einen Grund zu denken, nicht nur nicht begreifen, *wie* das Sein *möglich* sei; sondern sie sieht auch ein, *daß* es, wenn es keinen Grund hätte, *unmöglich* wäre" (474). Und in der Analyse dieser Gegebenheiten ist nach Kleutgen „die Widerlegung der ganzen hermesianischen Theorie" beschlossen. Die Notwendigkeit, einen Grund zu denken, ist nicht die psychologische Bedingung für den Begriff des Grundes; der Begriff ersteht nicht erst aus dieser Notwendigkeit; diese Notwendigkeit „setzt vielmehr nicht bloß diesen Begriff, sondern auch die Erkenntniß, daß kein Sein ohne Grund möglich ist, also den Satz des Grundes voraus" (474).

Neue und tiefer in das eigentlich Metaphysische hineinführende Gedanken ergeben sich bei Kleutgen in einer Gegenüberstellung der Lehre Günthers und der Scholastik „über die tiefere Begründung der Prinzipien" (486—501). Günther geht dabei von der Hegelschen Konzeption einer Identität des Seins mit dem Denken aus: eine Theorie, die Kleutgen in einer eingehenden Untersuchung weiterverfolgt (2, 411—448), und zwar nicht nur unter der Rücksicht der Erkenntnistheorie und Metaphysik Günthers, sondern weil „ihre Behandlung zugleich eine fortgesetzte Widerlegung des modernen Pantheismus sein wird" (2, 412) [106]. Allerdings ist, schon nach Augustinus und auch nach der Scholastik, alles Existierende ein realisierter Gedanke Gottes. Aber das unendliche Wesen Gottes ist in seinem Erkennen und Wollen nicht nur die Existenzursache des außergöttlichen Seins, sondern auch „der letzte Grund, weshalb es etwas Denkbares und Mögliches gibt" und darüber hinaus „selber die Norm des Denkbaren und Möglichen, und als solche das Gesetz des göttlichen Erkennens und Vermögens" (490 f.). Menschliches Denken kann die Wahrheit der Prinzipien, bei ganz durchgeführter Reflexion, nur in einer Art rückläufiger Bewegung aus dem göttlichen Wesen selber, aus der Fülle göttlichen Seins und göttlicher Wahrheit begreifen. Der direkte Weg zur erkenntnistheoretischen Sicherung der höchsten Denk- und Seinsgesetze muß aber bei der im gnoseologischen Sinn ersten Wirklichkeit ansetzen, wie auch Hermes betont. Eine Gemeinsamkeit der Gedanken bei Kleutgen und Hermes ist dagegen kaum noch möglich, wo es sich um die genannte metaphysische Begründung oder tiefere Einsicht in die metaphysischen und letzten Zusammenhänge handelt, die zu der unendlichen Fülle göttlichen Wesens und Seins führen. Die Meinungen über Wesen und Aufgabe der Metaphysik gehen dafür bei Hermes und Kleutgen zu weit auseinander.

Nach Hermes ist es die Aufgabe der Metaphysik, das Wirkliche (=

[106] Vgl. auch die Arbeit von Th. Schäfer, Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther, Paderborn 1961.

Existierende) zu erforschen; und dazu gehört zweifellos das Dasein, die „Beschaffenheit" und die Seinsfülle Gottes; ebenso auch noch, wie Hermes meint, das Thema der letzten Untersuchung seiner philosophischen Einleitung: „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?" [107] Die Vernunft hat aber gar keine Veranlassung zu dieser Frage und darum auch keine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, wenn sie nicht vorher genötigt ist, die Welt als existierend zu halten [108]. Dabei muß dieses notwendige Fürwahrhalten nach den oben beschriebenen Kriterien sich auch in der Reflexion als unwiderruflich erweisen. So gehört bei Hermes auch die Frage nach der Existenz einer Außenwelt in den Bereich der Metaphysik; er widmet ihr einen ganzen Abschnitt (§§ 53—59) in der Untersuchung über die Existenz und die Eigenschaften Gottes. — Nach Kleutgen dagegen „würde eine Beweisführung des Daseins der Dinge in die Critik des Erkenntnisvermögens gehören" (514), somit eine Vorbereitung oder notwendige Vorhalle für die Metaphysik sein; eine Meinung, der sich wohl alle neuscholastischen Erkenntnistheoretiker angeschlossen haben. Hermes rechnet zu den Aufgaben einer solchen „Vorschule" (Günther) nur die erste seiner drei Hauptfragen: ob sichere Erkenntnis überhaupt möglich ist, wie sie entsteht und ob einer dieser eventuell möglichen Wege auf den Beweis des Christentums Anwendung finden kann.

Seine eigenen Ansichten über Metaphysik entwickelt Kleutgen zusammenhängend unter der Fragestellung: „In wiefern die Erkenntniß des Wirklichen Aufgabe der Metaphysik sei" (502—514); er kommt aber auch sonst öfter auf diese methodologischen Gedanken zu sprechen. Schon die Fragestellung zeigt, daß ihm vor allem die hermesianische Konzeption vorschwebt. Er weist zunächst auf die ideengeschichtliche Verbindung zwischen Hermes und der an den Kritizismus anschließenden Philosophie hin [109]. In dieser Richtung der Philosophie „fing man an, wenn nicht als einzige, doch als vorzügliche Aufgabe der Philosophie zu betrachten, daß sie die Wirklichkeit der Dinge beweise, von der Erkenntniß des Idealen aber unter dem Namen des formalen Denkens mit Geringschätzung zu reden" (502). Was er an Hermes aussetzt, ist nicht sein Bemühen, die Erkenntnis einer übersinnlichen Welt auf einer gesicherten Basis der sinnlichen Wirklichkeit aufzubauen. Der eigentliche Vorwurf geht dahin, „daß Hermes den Beweis einer Wirklichkeit zur Hauptaufgabe der Philosophie macht, ja ‚die Erreichung einer Wirklichkeit im Wege der Reflexion zur Metaphysik als Wissenschaft' erklärt; und die Erkenntniß des Wahren von der Erkenntniß des

[107] Einleitung 195 und 77.
[108] Ebd. 195.
[109] Vgl. dazu Kopp a. a. O. 27—47.

Wirklichen auf solche Weise abhängig macht, daß er alle Wissenschaft und alle Gewißheit zerstört" (503).

Die Idealität der Mathematik und die ihr eigentümliche Sicherheit, auf die Hermes sich beruft, findet sich nach Kleutgen prinzipiell in allen „reinen Wissenschaften", als deren oberste die Metaphysik zu gelten hat (eine Meinung, die doch noch näher zu überprüfen wäre). In der Metaphysik geht es um die „Erkenntniß des Idealen" (455—501), und dieses Ideale hat eine von der Wirklichkeit der Dinge unabhängige Objektivität, ähnlich wie die mathematischen Wahrheiten (476—486). Diese Objektivität ist eben „das Metaphysische oder metaphysisch Reale, das gerade den Inhalt der idealen Erkenntniß ausmacht" (478). Auf der Objektivität dieses metaphysisch Realen beruht die Geltung der Allgemeinbegriffe und der philosophischen Prinzipien sowie die Lehre von den Seinsgründen (ohne die es auch keine Mathematik oder irgendeine andere Wissenschaft gäbe). Diese Geltung kann jedoch nicht durch eine undurchschaubare, wenn auch nicht legitim zu widerrufende Notwendigkeit begründet werden. Die Prinzipien müssen vielmehr aus ihnen selbst und aus der Natur des erkennenden Geistes zur „Einsicht" kommen. Dabei bleibt aber für Kleutgen ebenso wie für Hermes (wenn auch unter anderen erkenntniskritischen Aspekten) bestehen, daß diese Einsicht — Hermes würde sagen: Erkenntnis — ein Erfassen der ersten Wirklichkeit im Sinne des physisch Realen nicht zu ihrer erkenntnismedialen, wohl aber zu ihrer genetischen *Voraussetzung* hat.

Diese Prinzipien erscheinen nach Kleutgen (auch hier ein wesentlicher Unterschied zu der Lehre des Hermes von den Denkgesetzen des Verstandes und den Seinsgesetzen der Vernunft) „in der Metaphysik als die Gesetze des Seins, in der Logik als die Gesetze des Denkens: denn insofern ist das Denken wahr, als es dem Sein entspricht" (457), wie auch Hermes hervorhebt [110]. Aber die allgemeine Gültigkeit dieser Prinzipien kann weder für die Logik noch für die Metaphysik gezeigt werden, wenn die Erkenntnis eingeschränkt wird auf das „Wirkliche" im Sinne dessen, was „man ehemals das Physische oder physisch Reale nannte"; und wenn die Erkenntis des metaphysisch Realen, der reinen Wesenheiten, von vornherein nicht nur eingeklammert, sondern als „formal" und als sachlich unmöglich bezeichnet wird (478).

[110] Einleitung 81.

Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue

Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes

Von Norbert Lohfink S. J.

Der deuteronomische Stil — charakteristisch durch die rhythmische Sprache, die den Sinn überrollenden Binnenreime, die breit dahinwogenden Perioden, schließlich durch die unermüdlichen Wiederholungen formelhafter Wortverbindungen: dieser warm andrängende, bisweilen rauschende Stil der levitischen Predigt macht die Sprache weithin zur Musik. Indem man lauscht, wird man getragen, weitergezogen. Die Worte, ja die Sätze verlieren ihr Sonderdasein. Sie werden wie eine Welle in einem umfassenderen Strömen. Was von der Sprache gilt, gilt auch vom Gesamtablauf des Buches. Gegenstände und Motive tauchen auf, versinken, kommen wieder, wenden sich und drehen sich und scheinen stets nur Variationen über einige wenige und immer gleiche grundlegende Themen.

Dieser Eindruck ist sicher richtig. Dennoch erfaßt er nur einen Aspekt am komplizierten Phänomen Deuteronomium. In bewußter Spannung zum bisher Beschriebenen beansprucht das Deuteronomium, und die von ihm abhängigen Schriften zugleich, scharfe, ja oft geradezu juristisch exakte Aussagen zu machen. Wo im Ohr des Neulings nur sprachliche Musikkaskaden rauschen, soll der Kenner die zur Durchführung kommenden Themen und Motive genau unterscheiden.

Die Auslegung steht hier oft noch am Anfang. Noch entgeht uns der genaue Sinn vieler Einzelaussagen. Wir kennen zwar den lexikalischen Sinn der einzelnen Worte, aber ihr Zeichenwert im deuteronomischen Kontext, erst recht die Bedeutung vieler Sprachklischees und Form-Vokabeln sind uns oft noch nicht richtig bekannt. Gerade die Periode der übersubtilen Quellenscheidung, deren Ende sich in unseren Tagen abzeichnet, ist unbewußt den eigentlichen Problemen ausgewichen: vom methodischen Ansatz her stets in Versuchung, Doppelberichte und Wiederholungen anzunehmen, hat sie die Frage nach dem genauen Sinn des Einzeltextes oft zu früh verstummen lassen. So sind heute wieder grundlegende Einzeluntersuchungen gefordert.

Eine solche möchte unser Beitrag sein: ein kleiner Einzelbeweis für die Genauigkeit und Präzision deuteronomistischen Formulierens[1]. Er greift

[1] Die Arbeit führt zwei andere Untersuchungen des Verfassers weiter, die dem gleichen Anliegen dienen wollen: Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6—3,29: Bibl 41 (1960) 105—134; Wie stellt sich das Problem Individuum-Gemeinschaft in

die Kette der Texte über die Ablösung des Moses durch seinen Nachfolger Josue heraus (Dtn 1,37 f.; 3,21 f. 28; 31,2—6 7 f. 14 f. 23; Jos 1,2—9)[2]. Er möchte zeigen, daß sie nie dasselbe sagen, daß wir es also nie mit Wiederholungen und Duplikaten zu tun haben [3]. Jeder dieser Texte ist ein Schritt nach vorn. Er teilt etwas Neues mit, und erst alle zusammen bilden die scharfe und differenzierte Zeichnung der Amtsübergabe. Ist diese Zeichnung erst einmal sichtbar gemacht, dann erscheint mit ihr zugleich eine profilierte theologische Auffassung des Amtes im Alten Bund [4].

1. Analysen

a. Wir setzen an bei der Gottesrede Jos 1,2—9. A. Dillmann charakterisierte einst ihren Inhalt folgendermaßen: „Nach Mose's Tod wird Josua durch eine göttliche Zusprache aufgefordert, das Werk der Eroberung des verheißenen Landes getrost und muthig zu beginnen und dabei gemäß der gehörten Moselehre zu verfahren." [5] Auf der gleichen Linie liegen die Formulierungen heute verbreiteter Kommentare. Bible

Dtn 1,6—3,29?: Schol 35 (1960) 403—407. Demnächst erscheint in der BiblZ eine Untersuchung zu Dtn 28,69—32,47: Der Bundesschluß im Land Moab. Kurz vor dem Abschluß steht eine größere Arbeit über Dtn 4—11. Sie versucht eine neue Form- und Literaranalyse dieser vielleicht am schwersten in ihrem genauen Gedankengang erfaßbaren Kapitel des Dtn. Die Erkenntnis der verwendeten Elementarformen und der stilistischen Techniken (z. B. Kommentierung älterer Texte, Montagen aus frei gehandhabten Elementen des Bundesformulars, Umrahmung älterer Stücke durch jüngere usw.) schafft die Grundlage zur Erforschung der zweifellos auch vorhandenen redaktionellen Kompositionsarbeit (sosehr die Wurzeln gerade dieser Kapitel in mündliche Predigttradition herabreichen). Erst so läßt sich dann das Anliegen der Kapitel genau erfassen. Es geht um eine (verschiedene Traditionen vereinende) Aktualisierung des „Hauptgebots" des Bundes. Nirgends wird dabei vag und planlos dahergepredigt, sondern stets werden, wenn auch oft auf uns ganz ungewohnte Weise, präzise Einzelaussagen vorgebracht.

[2] Wenn hier Texte aus zwei verschiedenen biblischen Büchern (Dtn und Jos) auf einer Linie gesehen werden, dann setzt das nicht notwendig M. Noths Theorie vom dtr Geschichtswerk voraus (vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, Halle [1]1943; kommentierte Bibliographie: E. Jenni, Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige, ThRundsch 27 [1961] 1—32; 97—146; besonders 97—118), obwohl sie sicher den Befund am besten erklärt. Es genügt hier, mit einer einheitlichen deuteronomistischen Schicht im „Rahmen" von Dtn und Jos zu rechnen, die praktisch seit J. Hollenberg anerkannt ist (Die deuteronomischen Bestandteile des Buches Josua. Theol. St. u. Kr. 47 [1874] 462—506). Im übrigen setzt unsere Untersuchung einen derartigen Zusammenhang zwar irgendwie voraus, dient aber in ihren Ergebnissen auch wieder zur Erhöhung der Sicherheit einer derartigen Annahme.

[3] Als Gegenbeispiel kann C. Steuernagel, Das Deuteronomium und das Buch Josua (HK), Göttingen [2]1923, dienen: vgl. zu Dtn 1, 37 f; 3, 21 f; 31, 3—6 und Jos 1, 3—9.

[4] Der Verfasser dankt die Anregung und die Grundlagen zu dieser Untersuchung den Vorlesungen seines verehrten Lehrers W. L. Moran, mit dem er auch mehrmals über den Gegenstand sprechen konnte. Die Endergebnisse muß er selbstverständlich allein verantworten. Wichtige Anregungen gab auch ein Gespräch mit E. Schächter.

[5] Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua (KeH), Leipzig 1886, 442.

de Jérusalem: „Invitation à passer en terre promise. La fidélité à la Loi, condition du secours divin." [6] The Interpreter's Bible: „Joshua Assumes Command; He Is Given His Orders." [7] La Sacra Bibbia: „Ordine di penetrare nella terra promessa. L'osservanza della Legge." [8] Alle diese Aussagen kommen darin überein, daß sie in der Gottesrede 2—9 den Einsatz der Handlung des Josuebuches sehen. So wohl auch noch M. Noth, wenn er auch viel härter zupackt: „In einer kurzen Ansprache an Josue weist Jahwe auf die bevorstehende Aufgabe der Eroberung des verheißenen Landes westlich des Jordans hin, dessen Umfang auf Grund von Dtn 1,7 kurz umschrieben wird (V. 1—4), um dann . . . die ermutigenden Worte von Dtn 31,7 8 in diesem entscheidungsvollen Augenblicke mit etwas veränderter Anordnung noch einmal zu wiederholen (V. 5 6)." [9] Nun ist es zweifellos richtig, daß die Gottesrede die Handlung des Josuebuches in Bewegung setzt. Schon die unmittelbar folgenden Verse zeigen es. Aber es gibt noch eine andere Funktion: Einleitung, Ouvertüre, Prolog, oder wie man sagen will [10]. Entscheidende Motive des kommenden Buches werden hier schon einmal kurz vorgeführt. So das Leitmotiv der ersten Kapitel: wie Jahwe mit Moses war, so wird er auch mit Josue sein [11]. Oder das Motiv der Befolgung der Tora des Moses, das an drei entscheidenden Stellen wiederkehren wird [12]. Zugleich geschieht, wie es der „Einleitung" eines „zweiten Bandes" zukommt, eine entschiedene Rückbindung an den „ersten Band", das Dtn [13]. Die Rückverweise auf das Dtn und das Antönen kommender Motive setzen sich noch in ganz Jos 1 fort. Die dritte Funktion einer „Einleitung" wäre dann die Andeutung der Disposition des kommenden Buches. Diese Rolle übernimmt nicht ganz Jos 1, sondern ein Teil des Kapitels, und zwar gerade die Gottesrede 1,2—9. Auf diese Funktion der Gottesrede kommt es uns im folgenden an!

Sieht man von den eher einen abschließenden Rahmen bildenden Kapiteln 22 f. (24) ab [14], so besteht das Buch Jos aus zwei großen Tei-

[6] F.-M. Abel, Le livre de Josué, Paris 1950, 15 f.

[7] John Bright, in: The Interpreter's Bible II, New York 1953, 553.

[8] D. Baldi, in: La Sacra Bibbia, ed. S. Garofalo, I, Turin 1960, 473.

[9] Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 2) 41. — V. 7—9 sind für Noth sekundär (ebd. Anm. 4).

[10] Bei H. W. Hertzberg, Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD), Göttingen 1953, 14, wird das gesehen, aber noch nicht wirklich ausgewertet. Das Wort „Prolog" fällt einmal. Vgl. schon Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien (s. Anm. 2) 41: „Einführung".

[11] Vgl. 1,17; 3,7; 4,14; 6,27.

[12] 8,31; 22,5; 23,6.

[13] Es ist bekannt, daß sich der Text stark an Texte des Dtn anlehnt. V. 3—5a: vgl. Dtn 11,24 f.; v. 4: vgl. Dtn 1, 7; v. 5a: vgl. Dtn 7, 24; v. 5b 6 9: vgl. Dtn 31,6—8,23; v. 7—9: vgl. Dtn 17, 14—20. Dazu kommt die sehr deuteronomische Formulierung im einzelnen.

[14] Jos 24, das in sich alt ist, wird meist nicht als ursprünglicher Bestandteil des Buches Jos betrachtet.

len. Der Einschnitt liegt zwischen Jos 12 und Jos 13. Mit F. Nötscher [15] kann man die Teile überschreiben:

Jos 1—12	Die Besetzung des Westjordanlandes
Jos 13—21	Verteilung des Westjordanlandes

Diese Disposition wird in Jos 1,2—9 gleichsam angekündigt. Anscheinend ist das bisher noch nicht erkannt worden. Es soll deshalb nun nachgewiesen werden.

b. Auch gemäß der nicht-deuteronomistischen Tradition hatte Josue zwei Aufgaben: Feldherr zu sein und bei der Landverteilung mitzuwirken [16]. Die beiden soeben festgestellten Themenkreise des Buches Jos entsprechen diesen beiden Aufgaben. Sollte im Eingang von Jos in einer Gottesrede die Aufteilung des Buches angedeutet werden, so lag es nahe, dies dadurch zu tun, daß Gott zu Josue über dessen beide Aufgaben spricht. Das war innerhalb der dtr Schicht natürlich nur unter der Voraussetzung möglich, daß auch in der dtr Auffassung Josue gerade diese beiden Aufgaben hatte.

Das ist tatsächlich der Fall. Josue ist dort zwar in viel vollerem Sinne der Nachfolger des Moses. Es tritt kein Priester Eleazar neben ihn, dessen Orakel er zu befragen hätte oder mit dem zusammen er die Landverteilung vornehmen müßte [17]. Dennoch hat er klar vorgesehene Aufgaben, und sie entsprechen denen der übrigen Tradition. Sie lassen sich ablesen am Vokabular, das innerhalb des Dtn im Vorblick auf Josues Werk benutzt wird:

1,38	bw'	(ins verheißene Land) eintreten
	nḥl Hifil	Erbbesitz verteilen
3,21	ʿbr	(über den Jordan) hinüberziehen [18]
	— — —	— — —
3,28	ʿbr	(über den Jordan) hinüberziehen
	nḥl Hifil	Erbbesitz verteilen

[15] Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung (Echter-Bibel), I, Würzburg 1955, 556 u. 591.

[16] Feldherr: Num 27, 17 (Terminologie: jṣ' und bw' lipnē hāʿām bzw. jṣ' Hifil und bw' Hifil ʾät hāʿām). Landverteilung: Num 34, 17 (Terminologie: Wurzel nḥl, Stammform wechselnd bzw. textkritisch schwankend). In unserem Zusammenhang ist es nicht nötig, den Ort dieser Traditionen näher zu erörtern. Traditionsgeschichtlich sind sie wohl älter als Dtr. Doch spielt selbst die Zeitfrage bei unserer rein vergleichenden Heranziehung keine große Rolle. Zur juristischen Begrifflichkeit von nḥl vgl.: F. Horst, Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): naḥalā und ʾaḥuzzā, in: Verbannung und Heimkehr (Festschrift W. Rudolph), Tübingen 1961, 134—156, speziell 150 ff.

[17] Anders innerhalb des Buches Jos in 14, 1; 19, 51 und 21, 1, wo nicht der dtr Verfasser selbst spricht (P — oder, nach M. Noth, spätere Ergänzung).

[18] An dieser Stelle vermeidet Moses das, was er eigentlich tun sollte, nämlich Josue wirklich in seine Ämter einzusetzen.

31,3	ʿbr	(über den Jordan) hinüberziehen [19]
	— — —	— — —
31,7	bwʾ	(ins verheißene Land) eintreten [20]
	nḥl Hifil	Erbbesitz verteilen
31,23	bwʾ Hifil	(ins verheißene Land) hineinführen
	— — —	— — —

Dreimal stehen also zwei Ausdrücke nebeneinander. Der zweite ist stets derselbe: „Erbbesitz verteilen". Der erste ist variabler und hängt anscheinend mindestens manchmal ein wenig vom Kontext ab [21]. Jedenfalls meint er immer die Eroberung des verheißenen Landes. Josue ist hier Nachfolger des Moses im Feldherrnamt.

Die Gottesrede Jos 1,2—9 nimmt zunächst (v. 2) den ersten der beiden Ausdrücke auf, und zwar in der Form: ʿbr ʾät hajjardēn „den Jordan überschreiten". Sie spricht also von Josues Feldherrnamt, von seiner Aufgabe, an der Spitze Israels das Land, das in den folgenden Versen genau umschrieben wird, zu erobern. Es verdichtet sich in der ersten Unternehmung: der Überschreitung des Jordans. Das wird von der Exegese auch allgemein gesehen — wie die oben zitierten Charakterisierungen von Jos 1, 2—9 beweisen. Praktisch unbemerkt blieb dagegen, daß irgendwo das Thema wechselt und daß Gottes „Ermunterung" an Josue sich gar nicht auf den Eroberungsauftrag, sondern auf die Verteilung des Erbbesitzes bezieht! Denn in v. 6 begegnen wir pointiert dem Wort nḥl Hifil „Erbbesitz zuteilen". Bedenkt man den sorgfältigen Wortgebrauch in den oben aufgezählten Josuetexten des Dtn und die nicht-deuteronomistischen Paralleltraditionen über die beiden Aufgaben Josues, dann wird man kaum mehr die Aussage von v. 6 als synonym zu der von v. 2 verstehen oder sie ihr irgendwie logisch unterordnen können. Ist es aber so, daß in Jos 1, 2—9 nacheinander von den beiden Ämtern Josues die Rede ist, dann wird hier faktisch — aber sicher auch absichtlich — die Disposition des kommenden Erzählungsstoffes angedeutet.

c. Der Sachverhalt wurde wohl vor allem dadurch verdunkelt, daß sich gegen Ende das Motiv der Gesetzestreue so breitmacht und offensichtlich das Hauptthema an die Wand drückt. Man vergleiche wieder die oben angeführten modernen Kommentare. Am meisten nähert sich wohl M. Noth dem Sachverhalt, wenn er v. 6 noch Dtr zuschreibt, während er von v. 7 ab einen späteren Zusatz annimmt [22]. Für unsere

[19] Wichtig ist in 31, 2: „lō ʾūkal ʿōd lāṣēʾt wᵉlābōʾ." Moses wendet hier die typische Feldherrnterminologie auf sich an (vgl. Anm. 16 zu Num 27, 17).

[20] M hat Qal. Sam, Vulg und einige hebr. Mss. bezeugen Hifil. Die Frage darf wohl offenbleiben, da unsere Texte in diesem Zusammenhang beide Stammformen kennen.

[21] So bei 1, 38: vgl. 1, 34—37. Oder bei 31, 3: vgl. 31, 2b.

[22] Vgl. Anm. 9. Nur die Kennzeichnung von Dtn 31, 7 8 und Jos 1, 6 als „ermutigende Worte" ist noch nicht exakt.

Fragestellung kann davon abgesehen werden, ob in v. 7 der deuteronomistische Autor des Kapitels weiterredet oder ob hier eine spätere Einfügung beginnt. Entscheidend ist vielmehr, daß der Verfasser von v. 7 ff. (sei es die deuteronomistische, sei es eine spätere, erweiternde Hand) auf jeden Fall das ganze vom Gesetz handelnde Stück als Digression vom Hauptthema kenntlich gemacht hat!

Aus v. 6 greift v. 7 zunächst als Anknüpfungspunkt, als kleines „Zitat", das noch näher kommentiert zu werden verdient, die Worte ḥᵃzaq wᵉʾᵃmaṣ heraus [23]. Diese Imperative fordern als Interpretement die „paränetische Formel" der deuteronomischen Gesetzespredigt [24] heraus, die in ihrer Grundform ja auch mit befehlend-ermahnenden Formen einsetzt, hier aber — eben als deutende Formel — infinitivisch angeschlossen ist [25]. Doch die paränetische Formel ist stets nur Formalelement, Bindeglied: hier bindet sie hinüber zur eigentlichen Vorschrift, die gegeben werden soll, zur Vorschrift des redenden und aufsagenden ständigen Umgangs mit dem Gesetzbuch (v. 8 bis wālajlā). Nun läuft die Gedanken- und Sprachbewegung wieder zurück. Wieder die paränetische Formel [26], dann — mit rhetorischer Frage eingeleitet — das „Zitat" des Anfangs [27]: so gelangt v. 9a wieder an den Punkt, der mit v. 7a verlassen wurde, und v. 9b kann v. 6 weiterführen. Die durchlaufene stilistische Figur ist eine sogenannte „konzentrische Struktur" (schematisch: A + B + C + B′ + A′) [28]. Sie dient sonst keineswegs stets zur Kenntlichmachung von Abschweifungen, erst recht nicht nur als Form späterer Einschübe. Wahrscheinlich soll auch hier v. 7—9a nicht als unwichtige Digression gelten, vielleicht zeigen die Verse sogar das allerwichtigste Interesse des dtr Verfassers. Dennoch sind sie — formal gesehen — als Zwischenstück in eine andere Form hinein-

[23] Verstärkt durch mᵉʾōd. Als Anknüpfungspartikel steht raq, das wohl nicht mit „nur", sondern eher mit „jedenfalls, und überhaupt" o. ä. wiedergegeben werden sollte. Jedenfalls ist aus dem Fortgang des Buches weder positiv noch negativ ersichtlich, daß Josue das Amt des Verteilers des Erbbesitzes nur bedingungsweise verliehen worden wäre.

[24] Ein typisches Formelement des eigentlichen Dt. Die paränetische Formel besteht aus Ermahnung und Verheißung. Es werden feste Wortreihen verwendet, die im einzelnen verschieden mit dt Klischees aufgefüllt werden (Hauptelemente: šmr — ʿśh im ersten Teil). Näheres in den Anm. 1 angekündigten Arbeiten zu Dtn 29—32 und zu Dtn 4—11. Als Beispiel vergleiche man die abschließende paränetische Formel in Dtn 5,32 f.

[25] Lies k'šr, streiche kl htwrh. Begründung in den Kommentaren, etwa bei M. Noth, Das Buch Josue (HAT), Tübingen ²1953, z. St.

[26] Sie ist schon mit lᵉmaʿan (gewöhnlich das Bindeglied zwischen den beiden Teilen der paränetischen Formel) angeschlossen. Deshalb leitet kī ʾāz ihren zweiten Teil ein.

[27] Die Wurzel ṣwh kann hier auch technischen Sinn der Amtseinsetzung haben. Vgl. Dtn 3, 28; 31, 14 23. — Die Wurzeln ʿrṣ und ḥtt erweitern die Ermunterungsformel, ähnlich wie Dtn 31, 6 jrʾ und ʿrṣ, 31, 8 jrʾ und ḥtt. Dies ist wohl schon dtr Zerdehnung, vielleicht unter Heranziehung der Terminologie von Kriegspredigten.

[28] Einzelheiten: Lohfink, Darstellungskunst (s. Anm. 1) 123.

gebaut, die sie umfaßt und die nun zu untersuchen ist: die Form von Jos 1, 6 9b [29].

d. Jos 1, 6 9b läßt sich folgendermaßen aufgliedern:

I „Ermutigungsformel" (ḥ^{a}zaq wä^{a}māṣ)
II Nennung einer Aufgabe (eingeleitet durch: kī ʾattā)
III „Beistandsformel" (entscheidendes Element: ʿimm^{e}kā JHWH)

Das hier vorliegende Schema findet sich dreimal in den dtr Josuetexten: neben Jos 1, 6 9b auch Dtn 31, 7 f. und Dtn 31, 23. Es ist wahrscheinlich, daß der alte Text Dtn 31, 23 den beiden anderen Texten als Vorbild diente. Obwohl er es nur dreimal gebraucht, empfand der dtr Verfasser das Schema als feste Form. Das zeigen Dtn 1,38 und 3,28. Dort spielt er an das Schema an und benutzt das Wort ḥzq wie einen Fachausdruck für die durch das Schema gesetzte Wirklichkeit. In Dtn 1, 38 befiehlt Gott Moses hinsichtlich Josues: ʾōtō ḥazzēq, kī hū janḥīlännāh ʾät jiśrā'ēl. Später ergeht nochmals der gleiche Befehl Gottes, nur intensiver, in Dtn 3,28: w^{e}ṣaw ʾät j^{e}hōšu^{a}ʿ w^{e}ḥazz^{e}kēhū w^{e}ʾamm^{e}ṣēhū, kī hū ja^{e}ʿabor lipnē hā^{a}ʿām hazzä w^{e}hū janḥīl ʾōtām ʾät hā^{a}ʾāräṣ ʾ^{a}šär tir'ä. So hat das Wort ḥzq einen sehr technischen Sinn — man fühlt sich an unsere Worte „Firmung" und „Konfirmation" erinnert. Offensichtlich gilt das Schema, das hier zur Debatte steht, in der dtr Schicht von Dtn und Jos als festes Formular einer Art Amtseinsetzung, an das man durch Benutzung der Verben der „Ermutigungsformel" erinnern kann. Ist das richtig, dann muß Teil II des Schemas die Nennung des Amts enthalten, das verliehen wird. Die richtige Übersetzung von Dtn 1, 38 müßte also wohl lauten: „Ihn stärke dafür (d. h. betraue durch Amtseinsetzung damit), daß er es (das Land) an Israel zum Erbbesitz verteilt." Entsprechend sind alle anderen Stellen wiederzugeben. Gegen die Auffassung, es handle sich hier um eine Art Gattung der Amtseinsetzung, könnte man einwenden, daß die typische Ermutigungsformel, verbunden mit einer Beistandsverheißung, in Dtn 31, 6 und Jos 10, 25 sicher außerhalb einer Amtseinsetzung steht. In beiden Fällen handelt es sich um ermahnende Anreden an das ganze Volk, Aufforderungen zur Führung des heiligen Kriegs. Antwort: Vermutlich steht in ihnen im Hintergrund die Gattung der Rede des Anführers im heiligen Krieg [30]. Die Ermutigungsformeln der beiden verschiedenen Gattungen scheinen sich im dtr Bereich zu vermischen [31].

Das hier untersuchte dtr Redeschema für Amtseinsetzungen scheint nicht rein literarisch (innerhalb der dtr Schicht von Dtn und Jos) zu

[29] Daß Jahwe in v. 9b von sich in der 3. Person redet, ist kein hinreichender Grund, den Vers als sekundär anzusehen. Vgl. etwa Dtn 1, 8. Das Phänomen ist im AT und auch in außerbiblischen altorientalischen Texten häufig belegt. (Gegen Noth.)
[30] Vgl. Dtn 20,3 f.; 1,29—31; 7,14—24; 20,1.
[31] Vgl. Anm. 27.

sein, sondern auf einer tatsächlich gebrauchten Redeform bei Einsetzungen und Beschlüssen zu Unternehmungen aufzuruhen [32]. Diese Vermutung stützt sich zunächst auf 2 Sam 10,12. Im Krieg gegen die Ammoniter und Syrer muß Davids Feldherr Joab sein Heer aufteilen. Er gibt seinem Bruder Abisai, der die Führung des einen Teils übernimmt, die notwendigen strategischen Anweisungen (v. 11) und schließt dann: „Sei tapfer! (I) Wir wollen tapfer kämpfen für unser Volk und für die Städte unseres Gottes. (II) Jahwe aber möge tun, was ihm wohlgefällt!" (III). In einer ganzen Reihe von nachexilischen Texten findet sich bei der Betrauung mit bestimmten Aufgaben, oft am Ende längerer Reden, folgendes Schema: Sei mutig! (I) — Führe die Sache durch! (II) [33] — Jahwe wird mit dir sein! (III). In ziemlich reiner Form findet sich dieses Schema in Hagg 2, 4 und 2 Chr 19, 11b; ziemlich zerdehnt, aber klar erkennbar, steht es 1 Chr 22,11—16 und 28, 20 (vgl. schon v. 10); Esd 10, 4 spielt wohl nur daran an, wobei die Folge der Teile verändert ist. So wie das Schema hier konkret vorliegt, kann es kaum von unseren dtr Stellen abgelesen sein, sondern muß auf eine Redeweise des wirklichen Lebens zurückgehen, die das dtr Schema in anderer Abwandlung bezeugt.

Ist das Jos 1, 6—9 gebrauchte, durch v. 7—9a zwar unterbrochene, aber nicht zerstörte Schema in seiner Funktion richtig bestimmt, dann ergeben sich wichtige Folgerungen für den Sinn der Verse. Es wäre falsch, die einzelnen Worte und Redeteile nur von ihrem lexikalischen Sinn her auszulegen. So wäre es eine Verzerrung des Sachverhalts, legte man zu großen Wert darauf, daß Jahwe Josue hier Mut zuspricht. Darin liegt mindestens nicht die Sinnspitze der Aussage. Die Form mit all ihren Teilen macht eine einzige Aussage: „Soeben geschieht eine Amtseinsetzung." Konkretisierend wirkt dann der Inhalt des variablen Elements der Form, des Teiles II. Hier steht das Stichwort nḥl Hifil. Jahwe betraut Josue also mit dem Amt, den Israeliten den Erbbesitz zu verteilen. Das ist der eigentliche Sinn von Jos 1, 6—9, zu dem nach Weise einer Digression eine Ermahnung zur Toratreue hinzukommt (bei der man nicht zu bezweifeln braucht, daß sie dem, der sie gestaltete, vielleicht außerordentlich am Herzen lag).

e. Nun gewinnt auch der erste Teil der Gottesrede neu an Interesse. Denn in ihm findet sich nicht die Form der Amtseinsetzung, die den

[32] Die folgenden Texte sind, wenn auch mit etwas abweichender Interpretation, schon zusammengestellt im hektographierten Manuskript der Vorlesung über Jos (1961) von W. L. Moran (Rom, Bibelinstitut) 13—17.

[33] Daß das Verb ʿšḥ ein eigenes Glied repräsentiert und nicht zur Ermutigungsformel gezogen werden darf, zeigt vor allem die Stilisierung in Hagg 2,4. Glied II braucht in dieser Formvariante nicht (wie in der dtr Variante) konkretisiert zu sein, weil hier stets schon ein Text vorangeht.

zweiten Teil auszeichnet, obwohl hier von der anderen der beiden Aufgaben Josues die Rede ist.

Zunächst ist wichtig, daß auch 1, 2—5 einer bestimmten Form folgt. An einen Feststellungssatz (v. 2a: „Mein Knecht Moses ist tot") schließt w^{e}attā einen Befehlssatz an (v. 2b: Befehl zur Jordanüberschreitung zwecks Eroberung des verheißenen Landes). Die folgenden Sätze (v. 3—5) ergeben sich aus dem Inhalt des Befehls, sie sind die Grundlagen, auf denen er erst möglich wird: Übereignung alles zu erobernden Landes (v. 3), Gebietsbeschreibung (v. 4), Beistandsverheißung für den Kampf (v. 5) [34]. Die Hauptform ist also in v. 2 konzentriert. Es ist die Form eines Befehls [35].

Die Tatsache, daß die Feldherrenaufgabe Josues in Jos 1 nur durch einen Befehl erfaßt wird, während der Aufgabe der Landverteilung eine Amtseinsetzung zugeordnet ist, wird sofort verständlich, wenn man bedenkt, daß innerhalb der dtr Schicht ja in Dtn 31, 23 schon einmal eine von Gott vorgenommene Amtseinsetzung Josues vorangeht [36]. Diese Einsetzung aber ist — und hier zeigt sich nun die genaue Planung und Formulierung der Gesamtdarstellung — *nur* eine Einsetzung in das Feldherrenamt: „... denn du sollst die Israeliten in das Land hineinführen, das ich ihnen zugeschworen habe." Diese Beschränkung der göttlichen Josueeinsetzung in Dtn 31, 23 fällt um so mehr auf, als in der vorangehenden Josueeinsetzung durch Moses (Dtn 31, 7f.) Josue in einem einzigen Einsetzungsakt mit beiden Ämtern betraut worden war [37]. Da Josue also nach dem Gesamtzusammenhang schon zu Lebzeiten des Moses von Jahwe in das Amt des Feldherrn eingesetzt worden war, konnte nach dem Tode des Moses nur noch der göttliche Befehl kommen, von nun an das Amt zu ergreifen und auszuüben (Jos 1, 2—5). Die Gattung der Einsetzungsrede wäre hier fehl am Platze. Wohl aber war sie gefordert für das zweite Amt Josues, in das Gott ihn noch nicht formell eingesetzt hatte (Jos 1, 6—9).

f. Hat man einmal gespürt, wie systematisch die dtr Darstellung hier vorangeht, dann möchte man direkt fragen, ob nicht auch die Einsetzung ins Amt des Landverteilers durch einen konkreten Befehl, das Amt nun auszuüben, ergänzt werde. Hier könnte man die Richtigkeit

[34] Die Beistandsverheißung in v. 5 ist gleichzeitig parallel zu der Beistandsverheißung in v. 9. Eine kleine stilistische Bestätigung unserer Textaufteilung.

[35] Eine benachbarte Form (vorgebaut ist noch eine Interjektion, dafür fehlt w^{e}attā) findet sich mehrmals in der gleichen dtr Schicht. Vgl. Lohfink, Darstellungskunst (s. Anm. 1) 124 f.

[36] Durch redaktionelle Arbeit ist in der Redeeinleitung die redende Person nicht mehr ganz klar. Der Text der Einsetzungsworte zeigt aber eindeutig, daß Jahwe spricht. Näheres in meiner Arbeit über Dtn 29—32 (s. Anm. 1).

[37] Die Tatsache, daß eine doppelte Einsetzung Josues berichtet wird, einmal durch Moses, ein zweites Mal durch Gott selbst, wird weiter unten noch zu betrachten sein.

der bisherigen Analyse gewissermaßen testen. Ein solcher Befehl müßte da stehen, wo die Landverteilung beginnt, also zu Beginn des zweiten Teils von Jos. Dort findet er sich tatsächlich, und zwar formal in genau derselben Gestalt.

Jos 13, 1b enthält eine Reihe von Feststellungen („Du bist alt geworden und hochbetagt, und sehr viel Land ist noch übrig, das in Besitz zu nehmen ist"). Es folgt in v. 2—6 ein mindestens teilweise aus Zusätzen bestehender Exkurs zum Stichwort „übriggebliebenes Land". Dann schließt sich mit w^{e}attā der zweite Teil der Form an, der Befehlssatz zur Verteilung des Erbbesitzes (v. 7: „Und jetzt: verteile dieses Land als Erbbesitz an die neun Stämme und den halben Stamm, nämlich Manasse!").

g. Die Analyse hat damit folgende, für das Verständnis der dtr Schilderung der Ablösung des Moses durch Josue wichtige Unterscheidungen erfaßt: es gibt zwei verschiedene Aufgaben Josues (Landeroberung und -verteilung), die der Text teilweise getrennt behandelt; es gibt neben der Einsetzung in ein Amt auch göttliche Befehle, die mit dem Amt gegebene Aufgabe zu ihrer Stunde durchzuführen; Josue wird in die gleichen Ämter zunächst von Moses, dann von Gott selbst eingesetzt. Hinzuzufügen wäre noch [38]: Moses setzt Josue auf Grund göttlichen Einsetzungsauftrages in seine Ämter ein; der Einsetzungsauftrag Gottes an Moses ergeht zweimal, weil sich ein Versuch des Moses dazwischenschiebt, doch noch bei Gott zu erreichen, daß er selbst mit dem Volk in das verheißene Land einzieht. All dies ergibt sich aus rein literarischen Tatbeständen. Damit sind die Elemente gewonnen, aus denen sich nunmehr synthetisch das dtr Gesamtbild rekonstruieren läßt.

2. Ergebnisse

a. Wie verlief also der Übergang der Führung Israels von Moses an Josue nach der dtr Darstellung?

Nach dem am Unglauben des Volkes gescheiterten Versuch, von Kadesch Barnea aus das verheißene Land zu erobern, erfährt Moses von Jahwe, daß auch er zusammen mit der ganzen Wüstengeneration die Eroberung des Landes nicht mehr erleben wird. Josue dagegen werde sie erleben. Moses erhält den Auftrag, Josue ins Amt des Verteilers des Erbbesitzes einzusetzen. Man beachte: nur zur Einsetzung in das zweite Amt wird Moses beauftragt; an die erste Aufgabe Josues wird eher vage angespielt. Diese Undeutlichkeit des göttlichen Auftrages hin-

[38] Hier kann auf zwei frühere Arbeiten für die Einzelgrundlagen verwiesen werden: Lohfink, Darstellungskunst, und ders., Individuum-Gemeinschaft (beide s. Anm. 1).

sichtlich des ersten Amts ermöglicht das mehr persönliche Zwischenspiel, das nun für Moses beginnt (Dtn 1, 37 f.).

Nach 40 Jahren Wüstenzug, nach dem Tod der ganzen Wüstengeneration, nach der Eroberung und Verteilung von Ostjordanien ergreift Moses eine Reihe abschließender Maßnahmen. Man versteht sie nur, wenn man voraussetzt, daß in ihm die Hoffnung, doch selbst noch das verheißene Land zu betreten, wieder aufgekeimt ist. Er ordnet zunächst an, daß die Ostjordanstämme sich an der Landeroberung beteiligen sollen. Dann wendet er sich Josue zu — aber anstatt ihn nun in aller Form in ein Amt einzusetzen, wie man erwarten möchte, verheißt er ihm nur den Beistand Jahwes und gleitet dabei sogar bald in eine Anrede an die ganze Volksversammlung ab, die anwesend zu denken ist [39]. Verständlich wird das durch seine sofort anschließend berichtete Bitte an Jahwe, doch ihn selbst noch hinüberziehen zu lassen in das verheißene Land. Doch es folgt die scharfe Ablehnung dieser Bitte durch Gott, die Anweisung, auf den Berg zu steigen und das Land aus der Ferne zu betrachten, und dann schließlich der nochmalige Auftrag, Josue einzusetzen. Diesmal ist es ein Auftrag hinsichtlich beider Aufgaben Josues. Genau und präzis wird Moses angewiesen, Josue in beide Ämter einzusetzen (Dtn 3, 18—28).

Im größeren Zusammenhang einer Bundschließungszeremonie, die in Dt 29—32 dargestellt wird [40], führt Moses den Auftrag aus. In einer Kriegsansprache gibt er dem Volk bekannt, daß Josue zusammen mit Jahwe, dem eigentlichen Heerführer, ihr Anführer sein solle [41]. Dann setzt er in aller Form vor der ganzen Volksversammlung Josue in seine beiden Ämter ein (Dtn 31, 2—8).

In der gleichen gottesdienstlichen Versammlung ereignet sich eine Theophanie. Jahwe bestellt Moses und Josue zum Zelt und setzt nun selber Josue in das Amt des Feldherrn ein. Das Amt der Verteilung des Erbbesitzes wird nicht erwähnt (Dtn 31, 14 f. 23).

Moses stirbt. Jahwe gibt Josue den Befehl, sein Amt als Eroberer des Westjordanlandes nun anzutreten. Gleichzeitig setzt er ihn formell in sein zweites Amt ein, das der Verteilung des Erbbesitzes (Jos 1, 2—9).

Josue beginnt sofort mit der Ausführung des Befehls zur Landeroberung (ab Jos 1, 10). Das Volk erkennt ihn in der Person der Ost-

[39] Dtn 3,21 ist bei Lohfink, Individuum-Gemeinschaft (s. Anm. 1) 406, noch nicht in seinem vollen Sinn erfaßt. Vgl. Schol 36 (1961) 424.

[40] Näheres dazu in der Arbeit über die Redaktionsgeschichte von Dtn 29—32 (s. Anm. 1). Es ist das Verdienst von K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960, 71—90, die Notwendigkeit einer Bestätigung des Bundes beim Übergang des Führeramtes in Israel von einer Person auf die andere nachgewiesen zu haben. Hier soll auf diesen Zusammenhang, der in sich sehr wichtig ist und als Hintergrund unserer Darlegungen unbedingt beachtet werden muß, nicht näher eingegangen werden.

[41] So sind die parallelen Aussagen in v. 3 wohl zu verstehen. Die hier üblichen Ausscheidungen bedürfen wohl einer Überprüfung unter stilistischem Gesichtspunkt.

jordanstämme als Anführer an (1, 16—18; vgl. schon Dtn 34, 9, nicht-dtr). Jahwe erweist ihn durch seinen Erfolg als den von ihm bestellten Heerführer, als den zweiten Moses (bes. Jos 3, 7; 4, 14).

Gegen Ende seines Lebens erhält Josue in ähnlicher Weise von Jahwe den Befehl, nun sein zweites Amt anzutreten, d. h. die Verteilung des Erbbesitzes durchzuführen (Jos 13, 1 7).

Damit ist wohl erwiesen, daß die dtr Darstellung Schritt für Schritt vorangeht und keine Wiederholung kennt. Was sich wiederholt, sind Formelemente und technisches Vokabular. Aber bei genauerem Zusehen zeigen sich immer präzise Unterschiede, die jeweils erst den eigentlichen Sinn bestimmen.

b. Zweifellos wurde viel Mühe an die Darstellung des Übergangs der Verantwortung von Moses auf Josue verwendet. Welche Anliegen stehen dahinter? Was soll durch diese umständliche Darstellung, die einen im Fundament historischen Vorgang ja offenbar nach juristischen und theologischen Prinzipien entfaltet, ausgesagt werden?

Vermutlich soll das ganze Problem der Kontinuität der Führung Israels unter dem Bund mit Jahwe exemplarisch vorgeführt werden.

Wir begegnen zunächst der persönlichen Problematik des ausscheidenden Anführers, der sich noch nicht damit abfinden kann, daß seine Amtszeit abläuft, und um Verlängerung nachsucht. Hier bleibt Jahwe unbeugsam hart.

Wir begegnen dann dem Faktum der doppelten Amtseinsetzungen, einmal durch Moses, dann durch Jahwe. Soll dies das Wesen eines solchen Vorgangs einer Amtseinsetzung erläutern? Daß Gott einerseits eine Amtseinsetzung durch Menschen will, daß andererseits er es ist, der sie vollzieht? Es wäre sicher unberechtigter exegetischer Minimalismus, hinter den Doppelschilderungen dieser Art, die so genau aufeinander abgestimmt sind, nicht ein theologisches Denken zulassen zu wollen.

Wir begegnen dem konkreten Befehl Jahwes, der die Durchführung der vom übertragenen Amt bezeichneten Aufgaben einleitet. Gott verleiht nicht nur einmal ein Amt, sondern bleibt weiterhin die treibende Kraft in der Geschichte seines Volkes. Er führt den Amtsträger.

Wir begegnen schließlich der Tatsache, daß nicht eigentlich abstrakt von einem Amt der Führung Israels geredet wird, sondern daß konkrete heilsgeschichtliche Aufgaben gestellt werden: Landeroberung und Landverteilung. Sicher ist das hier zum Teil einfach durch das spezielle Überlieferungsmaterial hinsichtlich der Josuegeschichte bedingt. Aber sollte das Motiv nicht auch bewußt aufgegriffen worden sein, um damit den individuellen Anruf herauszustreichen, der in jeder Amtsverleihung, auch wenn das Amt von Generation zu Generation weitergegeben wird, enthalten ist?

Daß auch ein Element der Bestätigung durch den Erfolg und der Annahme der Führung durch die Untergebenen zu einem Amt gehört, steckte wohl schon im traditionellen Erzählungsmaterial. Immerhin hat unsere dtr Schicht es unterstrichen, so daß man nicht sagen kann, es besage nichts für sie. Allerdings bleiben diese Motive doch nur dem Feldherrenamt zugeordnet, und sicher stehen sie nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit unserer Schicht.

Wir sehen im Hintergrund der Erzählung also eine ganze Theologie des Amtes. Daß es derartige Dinge innerhalb der theologischen Traditionen, die aus dem AT herkamen, gab, ist vielleicht auch nicht unwichtig, will man die Rolle und die Weitergabe des Amtes im NT klären.

Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon

Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie

Von Heinrich Weisweiler S. J.

II

Im letzten Heft dieser Zeitschrift (Schol 36 [1961] 512—549) wurde der I. Teil der vorliegenden Untersuchung bereits veröffentlicht. Er behandelt die Lehre von Schöpfung und Fall der Engelwelt und der Menschen. So endete er mit der Darstellung der Auffassung der Erbsünde in den Klagenfurter Sentenzen. Das Ergebnis dieser ersten Untersuchung war ein Doppeltes. Zunächst konnten die Hauptquellen dieses frühen Werkes der Schule Anselms von Laon ermittelt werden. Es hat vor allem zwei am Schulanfang stehende Sentenzenwerke benutzt: *Deus summe*, das für die meisten systematischen Werke der Schule bis hin zum bekanntesten und verbreitetsten, den sogenannten Sententiae Anselmi, Quelle war. Ebenso stark ist Klagenfurt dem frühen, aber von Deus summe bereits abhängigen systematischen Werk *Deus de cuius principio et fine tacetur* tributpflichtig. Daneben aber ist auch eine *Einzelsentenz Anselms* selber benutzt und eingearbeitet worden. So stehen also die Klagenfurter Sentenzen in enger Verbindung mit der ersten Zeit der Schule von Laon.

Auf der anderen Seite aber zeigte die dogmengeschichtliche Einordnung der bisher dargestellten Lehre von Schöpfung und Fall bereits, daß der Anonymus von Klagenfurt sich bemühte, nicht nur zu tradieren, sondern selbständig zwischen den verschiedenen Ansichten der Schule und der Überlieferung zu wählen sowie das Gegebene weiter auszugestalten. Das gilt vor allem von seiner Anthropologie und somit von der Erbsündenlehre. Hier ist u. a. die Totalitätsauffassung des Menschenbildes für ihn bezeichnend: Der Mensch als Ganzer steht vor seinem Geist. Als Ganzer wird er z. B. in der Begierlichkeit erfaßt — als Ganzer wird er einmal belohnt, auch mit jenen Teilen seines Seins, die einmal die seinen waren, falls sie nicht in ein anderes Personensein aufgenommen wurden. So wird es auch verständlich, wenn die Erbsünde als falsche Freude nach dem schlechten Körper zu stark in die Sphäre der persönlichen Sünde gerät.

Daher bieten diese Sentenzen ein bezeichnendes Bild für das Werden der neuen Theologie. Väterzitate, welche sich noch zahlreich in ihrer

Quelle Deus summe finden, sind weithin in Väterideen aufgelöst, die so die Möglichkeit bieten, sie systematisch durchzudenken und lebendig in ihrem Geist zu vertiefen. Dabei bleibt viel Raum zu eigener Weitergestaltung, wie die obigen Beispiele schon andeuten.

Wir wollen den Gedankengang der Vorlesung jetzt weiter darstellen für die Erlösungslehre und ihre Folgen im christlichen Leben.

IV. Die Lehre von der Erlösung

Wir sind über die Ansichten der Schule für die in den Klagenfurter Sentenzen folgende Lehre von der Erlösung bereits durch die Forschungen von J. Rivière[1], Landgraf[2] und nun vor allem von D. E. de Clerck, Questions de sotériologie médiévale [3] gut unterrichtet, so daß es möglich ist, die Darlegungen von Klagenfurt in die Ansichten der Schule einzuordnen und vor allem das Neue herauszustellen.

Bereits die erste Frage bringt solch neues, uns bisher unbekanntes Material. Es geht um das umstrittene Problem, ob der Teufel durch die Erbschuld ein echtes Recht über den Menschen erhalten habe. Durch diese Frage wird nämlich in Klagenfurt — wie auch in Deus de cuius principio [4] — der Übergang von der Erbschuld zur Erlösungslehre geschaffen: Habemus hoc quod homines pro originali peccato damnantur, si non dimittitur eis per gratiam, et per hoc iuste possidentur a potestate diaboli. Unde dicit Augustinus in libro quem fecit de trinitate, quod homo post originale peccatum iuste traditus sit in potestatem diaboli (f. 11^{v}). E. de Clerck hat gut herausgearbeitet, daß in der Antwort der Schule auf diese Frage die Werke des Kreises um Anselm von Laon sich in einem gewissen Gegensatz zur Ansicht Anselms von Canterbury befinden [5]. Der Gegensatz geht so weit, daß Radulph von Laon in seiner im Liber Pancrisis überlieferten berühmten 31. Sentenz [6] eine Stelle aus Cur deus homo l. 1 c. 7 anführt, in welcher der Erzbischof die Gründe ablehnt, mit denen ein Recht des Teufels bewiesen werden soll. Anselm aber antwortet darauf: Non video quam vim [rationes] habent.

---

[1] Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge (Bibl. Thom., 19), Paris.

[2] Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. 2, Regensburg.

[3] RechThAncMéd 13 (1946) 150—184, über die Schule 172—184.

[4] Dieses frühe Werk der Schule wurde bereits im ersten Teil unserer Arbeit neben Deus summe als Hauptquelle von Klagenfurt erwiesen. Vgl. über diese beiden Sentenzenwerke meine in Anm. 2 und 3 des ersten Teiles genannten Abhandlungen. Sie werden auch hier zitiert als „Anselmsentenzen" bzw. „Deus de cuius principio". — Die Editionen der Sententiae Anselmi (siehe I, Anm. 10) und von Deus de cuius principio (siehe I, Anm. 9) sind wie im ersten Teil durch bloße Seitenangabe hinter dem Zitat gekennzeichnet.

[5] A. a. O. 176 f. Vgl. auch J. Rivière, a. a. O.

[6] Ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 45—46; jetzt O. Lottin, Morale et Psychologie ... t. V, nr. 232.

Gerade diese negative Stellungnahme Anselms nun läßt Radulph aus und verkehrt so die Ansicht Anselms ins Gegenteil [7]. Er nimmt also ein „Recht" des Teufels gegen Anselm an. Es ist aber richtig, daß die Schule im allgemeinen dieses „Recht" abschwächt („quasi iuste", sagt z. B. die Summe Prima rerum origo), aber es besteht doch deutlich, wenn vielleicht auch nur, weil Gott es duldet [8].

Unsere Klagenfurter Sentenzen aber schließen sich eindeutig Anselm von Canterbury an: Es gibt kein Recht des Teufels über den Menschen. Anselm von Canterbury belegt das durch den Hinweis, daß durch die Hingabe des Menschen an den Teufel letzterer kein Recht über ihn erhalten hat. Das könne man vielleicht sagen, wenn der Teufel oder der Mensch von Gott unabhängige Wesen wären. So aber sind beide Diebe [9]. Daher wird zwar der Mensch mit Recht vom Teufel gequält: Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo cui consenserat, ut peccaret. Aber dadurch verdient der Teufel nicht ein Recht, da er es nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit, sondern aus Bosheit tut. Es liegt ja kein Befehl Gottes, sondern nur eine weise Zulassung von ihm vor [10]. Also hat der Teufel kein Recht, wenn er auch aus Gottes Zulassung gerecht den Menschen straft. Das täusche manchen [11].

Klagenfurt folgt hier ganz dieser Ansicht des Erzbischofs: Illud „iuste" [der obengenannten Augustinusstelle] non sic est intelligendum, quasi iusticia esset in diabolo propter quam homo sibi traderetur. Wie im Engel keine Ungerechtigkeit ist, so im Teufel keine Gerechtigkeit. Von der Sünde des Menschen aus gesehen, ist die Unterwerfung unter den Satan kein Gebot der Gerechtigkeit, so daß der Teufel von hier aus ein „Recht" auf den Menschen hätte. Ein Gebot der Gerechtigkeit gibt es nur von Gott aus. Da Gott dem Menschen die Freiheit des Gehorsams gegeben hat und dieser sich frei dem Teufel unterwarf, war

[7] Vgl. J. Rivière, D'un singulier emprunt à saint Anselme chez Raoul de Laon: RechScRel 16 (1936) 344—346; bei De Clerck a. a. O. 176, Anm. 84.

[8] Vgl. Radulph in der 30. Sentenz des Liber Pancrisis. Ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 46; jetzt O. Lottin a. a. O. nr. 231. — De Clerck a. a. O. 176, Anm. 73, stellt die Ansichten der Schule gut zusammen, natürlich noch ohne Klagenfurt.

[9] Namque si diabolus aut homo suus esset aut alterius quam dei aut in alia quam in dei potestate maneret, forsitan hoc recte diceretur. Cum autem diabolus aut homo non sit nisi dei et neuter extra potestatem dei consistat: quam causam debuit deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret qui suo conservo communem dominum deserere et ad se transire persuasisset ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini suscepisset (Cur deus homo l. 1, c. 7: ed. Schmitt 11).

[10] Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret; immo tanto hoc faciebat invitus, quando non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam non hoc faciebat deo iubente sed incomprehensibili sapientia sua qua etiam mala bene ordinat, permittente (ebd.).

[11] Et puto illos qui diabolum aliquam opinantur habere possidendo hominem iustitiam, ad hoc inde adduci, quia vident hominem diaboli vexationi iuste subiacere et deum hoc iuste permittere ... Hoc itaque modo diabolus dicitur iuste vexare hominem, quia deus hoc iuste permittit et homo iuste patitur (ebd.).

es für Gott, den Gerechten, Gerechtigkeitspflicht, ihn dem Teufel zu überantworten. Denn es war gerecht, den gefallenen Menschen zu strafen. Es ist ähnlich, wie wenn ein Sklave von seinem Herrn die Möglichkeit erhalten hat, zu jemandem zu gehen. Es wäre dann gerecht, wenn er von diesem in Besitz genommen würde, den er sich als neuen Herrn erwählte. So ist auch der Mensch allein aus der Gerechtigkeit Gottes dem „Besitz" des Teufels — nicht seinem „Recht" — überantwortet worden: Ita ex iusticia dei traditus est homo, id est permissus est possideri a diabolo, cuius potestati se subiecerat (f. 11^{v}).

Dennoch scheint noch ein tiefer Unterschied zwischen Klagenfurt und Anselm von Canterbury nach diesem letzten Satz zu bleiben, wenn das „possidere a diabolo" so von unserem Anonymus betont wird. Das bleibt bestehen, selbst wenn es im vorhergehenden Satz heißt: Illud „iuste" non est intelligendum quasi iusticia esset in diabolo propter quam homo sibi traderetur. Gewiß ist der Besitz des gefallenen Menschen selbst kein Recht des Teufels — darin stimmt Klagenfurt mit Anselm überein —, aber es wird dennoch von „Besitz" (possidere) gesprochen, wo Anselm nur von „Strafe" (vexare) spricht. Hier ist also der Einfluß seiner Schule im Klagenfurter Anonymus bei aller Offenheit für andere Lösungen wirksam geblieben. Daher kann er auch in den folgenden Fragen die Schullösungen, obwohl sie mit seiner Grundansicht und der Anselms von Canterbury wenig zu vereinigen sind, zwar übernehmen, aber es geschieht nicht immer gleich und nicht ohne Zögern. Ja man spürt auch manchmal die innere Hemmung oder eine kleine Verschiebung im Sinne Anselms von Canterbury. Jedenfalls ist in Klagenfurt von einem „ius" des Teufels keine Rede mehr, sondern nur mehr von der Tatsache des „possidere hominem" [12].

Diese bedeutsame Frage bringt noch eine andere Beobachtung mehr literargeschichtlicher Art. Es heißt in ihr nämlich: *Et videte*, que ratio iusticie in hoc esset (f. 11^{v}). Wir haben also eine deutliche Anrede mitten in einem dem Anonymus eigenen Text und werden das auch an anderen Stellen des Werkes noch feststellen können. Das zeigt einen mündlichen Vortrag an, so daß wir das Reportatum einer mündlichen Vorlesung vor uns haben. Das stimmt gut mit der Art des Zitierens anderer Quellen, etwa Augustins oder auch der anderen

[12] Zum Vergleich sei etwa die 30. Sentenz des Liber Pancrisis teilweise wiedergegeben, in der Radulph schon in dem Zitat aus Cur deus homo das „vexare" Anselms in „possidere" verändert. Dann heißt es weiter: Homo quia ex libertate arbitrii peccavit, *iuri* diaboli se addixit ... Cum ergo hic *sub iure*, cui spontanee se addixerat, esset ..., non erat divinae iustitiae eum violenter et iniuste recipere a conditione illius a quo per consensum ultronee tenebatur et iuste (ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 43; O. Lottin a. a. O. nr. 231, 7—10). — Auch Anselm von Laon selber spricht so in seiner Einzelsentenz De angelo magni consilii, die mit seinem Namen im Liber Pancrisis steht: Diabolus qui *iure* fideles etiam dei se possidere gloriabatur (ed. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 17; O. Lottin a. a. O. nr. 48, 3).

Werke, überein. Im Gegensatz etwa zu Deus summe oder auch Deus de cuius principio, ja ebenfalls im Gegensatz zu den Berliner Sentenzen — obschon gerade sie schon frei mit den Zitaten umgehen —, sind die Übernahmen vielfach nicht wörtlich, sondern nur sinngemäß. Es wurde schon mehrmals darauf bei den Textvergleichen hingewiesen. Das macht ja das Finden der früheren Schriften, die der Anonymus benutzt hat, etwas schwieriger, als es bei den anderen Werken, z. B. ihrer Urquelle Deus summe, gewesen ist. Damit besitzen wir in Klagenfurt den ersten unmittelbaren Niederschlag einer systematischen Vorlesung in der Anselmschule. Neben dem etwas späteren Reportatum der Vorlesung Hugos von St. Viktor [13] ist es wohl das früheste Reportatum, das wir überhaupt aus dieser frühen scholastischen Lehrtätigkeit besitzen. Es beweist zugleich, daß von der Frühzeit der Scholastik an neben der Vorlesung aus der Heiligen Schrift auch die aus der systematischen Theologie steht.

Gedanken aus Anselms von Canterbury Cur deus homo finden sich auch bei der Antwort auf die folgende Frage in Klagenfurt. Sie möchte wissen, warum Gott die Menschen nicht mit Gewalt (potentia), sondern in Gerechtigkeit erlösen wollte. Es ist eben darauf hingewiesen worden, daß Anselm von Canterbury betonte, sowohl der Teufel wie auch der Mensch seien Geschöpfe Gottes und daher beide Diebe in der Sünde an den Rechten des Ewigen. Hier wird nun in Klagenfurt der gleiche Gedanke auch für die Lösung dieser zweiten Frage herangezogen. Denn deshalb hat nach unserem Anonymus Gott nach Gerechtigkeit erlösen wollen, weil beide, Verführer und Verführter, Gottes Diener und seine Geschöpfe waren: Iusticie causa est quod uterque fuit servus dei, uterque creatura dei et diabolus possidens et homo possessus. Ideo oportebat, ut inter suos cum iusticia ageret, non cum violentia (f. 12r).

Um die Ansicht der Schule zu zeigen, sei der Text aus Anselms von Laon Einzelsentenz De angelo magni consilii gebracht. Aus der Auffassung des Rechtes des Teufels fordert der Meister von Laon, daß Gott gegen die Gerechtigkeit gehandelt hätte, falls er einfachhin den Menschen dem Teufel entrissen hätte, ohne daß dieser etwas getan hätte, wodurch er sein Recht verlor. Gott mußte also nach der Gerechtigkeit vorangehen und nicht mit bloßer Gewalt: Aliter facere illi [diabolo] iniuriam deus videtur, nisi prius illum permitteret aliquid tale committere propter quod iure tanta deberet potestate carere [14]. Wie hier Anselm von Laon lehrt auch sein Bruder Radulph in seiner 31. Sen-

[13] Vgl. die erste Kunde in B. Bischoff, Aus der Schule Hugos von St. Viktor: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann, Münster 1935, 246 bis 250. — H. Weisweiler, Zur Einflußsphäre der „Vorlesung" Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 427—481.

[14] Ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 17; Lottin a. a. O. nr. 48, 5—7.

tenz des Liber Pancrisis. Er fügt nur noch hinzu, daß Gott nicht mit Gewalt den Menschen erlösen konnte, weil diesen der Teufel auch nicht mit Gewalt zur Sünde gebracht habe [15]. Das hebt auch die Münchener Umarbeit der Radulphsentenz in Clm 22272 hervor, die Lottin als nr. 234 jetzt gedruckt hat: Non erat divine iustitie eum violenter et iniuste recipere a ditione illius [diaboli] a quo per consensum ultronee tenebatur et iuste [16]. Wir gehen also wohl nicht fehl, wenn wir hier auch einen Einfluß Anselms von Canterbury in Klagenfurts neuer, vorsichtigeren Formulierung sehen, nach der eine Erlösung nach Gerechtigkeit nur verlangt ist, weil beide, der possidens wie possessus, gleiche Knechte Gottes sind.

Der zweite Grund, den Klagenfurt für die Erlösung nach Gerechtigkeit anführt, findet sich, wenn auch nicht so konkretisiert, bereits in der Schule. Klagenfurt schreibt darüber: Iterum per iusticiam voluit hominem liberare, ut *exemplum* daret suis fidelibus, ut essent iusticie imitatores, non violentie, cuius amator est diabolus (f. 12^{r}). So schreibt die Sammlung der Schule Augustinus. Semel immolatus est Christus, daß nur der Gottmensch uns so ein Beispiel geben konnte [17]. Hier in Klagenfurt ist das aber auf die Art der Erlösung, nicht nur auf das Leben Jesu, konkret angewandt. Das tut mit Klagenfurt auch die von Lottin unter nr. 343 gedruckte Sentenz Quod si queratur, quod necessarium fuit Christum hominem fieri unter Berufung auf Augustinus (?): Unde Augustinus: Sic iustitia superat diabolum non pontentia sed iustitia, quia immeritum occidit, unde et alios iure perdit, non potentia; quia enim diabolus amator potentie desertor est iustitie in quo homines magis eum imitantur, placuit deo ut non potentia sed iustitia vincens hominem erueret in quo homo imitaretur.

Klagenfurt sucht näher darzutun, wie Gott durch Gerechtigkeit die Menschen erlösen konnte. Es ist eine lange Spezialabhandlung, aus der man gut die Grundgedanken der Erlösungslehre des Anonymus herausschälen kann. Dabei tritt die Verknechtungsidee, soweit sie rechtlich aufgefaßt ist, wieder zurück. Freilich ist einmal von einem „ius" die Rede. Die oben auch für diese Erlösungslehre belegte enge Verbindung mit der Schule Anselms von Laon ist also hier neben dem Einfluß Anselms von Canterbury spürbar. Doch werden dabei Gedanken laut, die im Sinne Anselms von Canterbury auch

[15] Alioquin iniustam violentiam Christus diabolo fecisset qui iuste possidebat hominem quam non violenter sibi attraxerat, sed idem homo ad illum se sponte contulerat (ed. G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis ... 46; O. Lottin a. a. O. nr. 232, 24—26).

[16] E. de Clerck hat auch hier gut die Stellen der Schule gesammelt: a. a. O. 176, Anm. 84—87. Vgl. auch die Sententiae divinae paginae: Vel propter hoc noluit solo verbo hoc facere, quia diabolus conquereretur de violentia sibi illata (ed. Bliemetzrieder 41).

[17] Ed. H. Weisweiler, Schrifttum 286; vgl. 345. Siehe auch Prima rerum origo.

hier dieses juridische „Recht" wieder zu einer bloßen tatsächlichen „possessio" auflösen. Das ist bereits im Anfang der Darlegung gesagt: Scimus, quia per transgressionem Ade deus iratus est homini et iusta ira dei exigente datus est in *potestatem* diaboli, ut puniret eum et in alia peccata detruderet (f. 12r). Der Anonymus erklärt dann die beiden Ausdrücke Gottes Zorn und Besitz des Teufels. Gottes „Zorn" sagt keine Störung des inneren seelischen Gleichgewichts Gottes (perturbatio), sondern bezeichnet nur die Strafgerechtigkeit, die den Menschen dem „Besitz" des Teufels überließ. Sobald aber jemand vorhanden war, der Gottes Zorn besänftigte und den Schuldbrief zerriß sowie das Gedenken vernichten konnte, das der Teufel an die Sünde des Menschen hatte (memoria quam diabolus habuit de peccato hominis) — offenbar lag auch darin eine gewisse Gewalt des Teufels über den Menschen, der sich ihm überlassen hatte —, war kein Grund mehr vorhanden weder für Gottes „Zorn" noch für die Herrschaft des Teufels. Es sei der wichtige Text im Wortlaut beigegeben:

Quid est hoc: Iratus est deus homini? Non est intelligendum perturbationem ullam fuisse in deo sed irasci dei est iustam vindictam accipere de peccato hominis. Et cum deus propter peccatum hominis esset iratus et homo a diabolo possessus, si esset homo aliqua persona tam potens et tam digna que deum posset homini placare et cirographum peccati id est ius et memoriam quam diabolus habuit de peccato hominis, destruere, iam non esset causa, quare deus homini ultra irasceretur vel homo a potestate diaboli possideretur (f. 12r).

Hier klingt die paulinische Idee des „Schuldbriefes" an und in ihrem Zusammenhang auch das Wort „ius". Es ist der Schrifttext, an dem sich ja die ganze Idee des „Rechtes" des Teufels vor allem entzündete. Wichtiger aber ist, daß das Gedenken des Teufels an die Sünde und das in ihr liegende Verhaftetsein des Sünders an die Gewalt des Satans eigens erwähnt wird und auch getilgt werden muß, ja mit dem „Schuldbrief" in einen engen Zusammenhang gebracht ist durch ein „d. h.". In dieser „memoria" ist offenbar wieder der Gedanke maßgebend, der sich durch die ganze Erlösungslehre von Klagenfurt hindurchzieht und der auch die Wiedergutmachung nach dem Maß der „Gerechtigkeit" erforderlich erscheinen ließ: Gott wollte dem Menschen ein echtes Beispiel gerechten Tuns und nicht gewaltsamen Vorangehens geben. Daher mußte auch die in der Erinnerung an die Sündentat begründete „possessio" des Teufels zerstört werden. Dem Teufel soll offenbar durch die Tilgung der „memoria" im Tod und im Sieg des Erlösers über ihn der Mut genommen werden, daß er wieder wie damals im ersten Sündenfall den Menschen besiegen kann. Von hier erhält auch das „ius" des Teufels, soweit es von Klagenfurt noch aufrechterhalten ist, seine Deutung. Es ist nur der von Gott dem Teufel gegebene Besitz zum Versuchen und zum Strafen (ut puniret eum [hominem] et in alia peccata detruderet [f. 12r]).

Daß dabei die rein rechtliche Konstruktion zurücktritt, geht deutlich auch aus den folgenden Darlegungen hervor, wo der Anonymus nun im einzelnen zeigt, wie nur eine „mächtige Person" (persona tam potens et tam digna) Gottes Zorn besänftigen und den Schuldbrief zerreißen konnte. Der Erlöser muß zunächst „stark" (fortis) sein, um dem Teufel widerstehen zu können. Dieser will offenbar um seinen „Besitz" kämpfen. Dann aber muß der Erlöser „heilig und unschuldig" sein (sanctus et innocens), um Gott in allem gefallen zu können. Endlich muß ein Lösepreis gebracht werden, da die Menschheit in Gefangenschaft liegt. Ganz fest wird dabei von Klagenfurt wieder betont, daß dieser Preis nur Gott gezahlt werden muß (polluta hostia non placeret *deo*). Bei ihm liegt also das „Recht". Dieser Preis darf bei gerechter Vergeltung natürlich nicht unter dem Wert des Menschen stehen. Wie die Sententiae divinae paginae [18] fordert Klagenfurt: pretium maius *vel par* (f. 12^{v}), während Anselm von Canterbury einfachhin ein „maius" wünscht [19]. Ein Mensch kann das nach Klagenfurt nicht leisten, weil er Gefangener ist. Und selbst wenn es eine solche Opfergabe (hostia) gäbe, wäre kein Priester da, der sie würdig opfern könnte. So kommt es auch in Klagenfurt zur bekannten Schwierigkeit: Auf der einen Seite mußte der Erlöser in Gerechtigkeit Mensch sein, da die Menschheit gesündigt hatte. Auf der anderen jedoch war sie dem Teufel ganz unterworfen. Wollte Gott einen neuen Menschen schaffen und zum Erlöser bestellen, dann würde diesem, statt Gott, die Gewalt über die Menschen zufallen, da er sie erlöst hätte. Einen Engel könnte Gott noch mit einer menschlichen Natur vereinen. Aber ein Engel ist schon von Natur aus schwach und würde es durch die Verbindung mit der Menschennatur noch mehr [20]. So bleibt als einzige Möglichkeit einer Erlösung auf Grund der Gerechtigkeit die hypostatische Vereinigung: Cum ergo inter creaturas nec hostia digna nec dignus sacerdos inveniretur, voluntas autem dei de liberando homine impleri oporteret, ratio divine iusticie exigebat, ut deus hominem sibi sociaret qui haberet in se illa duo predicta, ut et diabolo resisteret et deum homini reconciliaret ... Et hec est iusticia per quam deus hominem liberavit (f. 12^{v}).

De Clerck hat in seinem ausgezeichneten Artikel auf die verschiedenen Deutungen der Notwendigkeit der Menschwerdung hingewiesen [21]. Anselm von Canterbury entwickelt sie bekanntlich aus seiner Idee der Genugtuung, die Schule Anselms von Laon aus der des Sieges über den Teufel. Clerck konnte aber noch auf eine weitere Deutung der Schule aufmerksam machen, die er auf Gregor den

[18] Ed. Bliemetzrieder 41.

[19] Vgl. Cur deus homo l. 2, c. 42. Siehe De Clerck a. a. O. 179, Anm. 91.

[20] Vgl. dazu die verschiedenen Lösungsversuche der Schule bei De Clerck a. a. O. 178, Anm. 89.

[21] A. a. O. 180.

Großen zurückführt [22]: die Idee des Sühneopfers. Er findet sie auch bei Ps.-Bruno im Hebräerbriefkommentar zu 2, 10 [23] und zu Gal 1 [24]. Auch Bruno von Asti kennt sie [25]. Man könnte noch hinweisen auf Deus de cuius principio (266, 5). Hier in Klagenfurt finden wir, wie schon die oben zitierten Texte andeuteten, einen weiteren Vertreter dieser Ansicht im Schulkreis von Laon. Doch auch hier hat unser Anonymus eine sehr wertvolle Erweiterung gegeben. Sicher ist in Klagenfurt das Laoner Motiv des Sieges maßgebend, aber es ist doch immer ausdrücklich verbunden mit dem der Versöhnung mit Gott (placare deo), die sogar an erster Stelle steht. Auch hier zeigt sich also gut die Folge des Zurücktretens der rechtlichen Herrschaft des Teufels.

Sehr interessant ist nun literargeschichtlich, daß Deus de cuius principio auch beide Ideenkreise vereint: den des Sieges und den des Opferpriesters (266, 5 ff.). Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir auf Grund unserer voraufgehenden Untersuchungen annehmen, daß auch hier unsere Klagenfurter Sentenzen Deus de cuius principio als Quelle mitbenutzt haben. Jedoch ist die Durchführung dieses gemeinsamen Grundgedankens in den Einzelheiten, wie sich zeigen wird, individuell geprägt.

Klagenfurt stellt nun noch eigens die Frage, ob eine andere Art möglich gewesen wäre. Wie in Prima rerum origo, der frühen Bearbeitung der Anselmsentenzen [26], werden zwei Autoritätsstellen gegenübergestellt, die sich zu widersprechen scheinen: Augustinus sagt in De Trinitate, daß eine andere Art möglich war, wenn sie auch nicht so angemessen erscheine. Dem wird eine Paulusstelle gegenübergestellt: Impossibile est liberari hominem nisi per sanguinem Christi. Die Lösung ist, wie bereits Landgraf zeigte [27], in beiden Werken gleich: das „possibile erat" spricht von Gott, dem alles möglich ist; das „impossibile est" wird vom Menschen ausgesagt, der nach Gerechtigkeit nicht durch eines bloßen Menschen Blut erlöst werden konnte: Nullus enim homo purus potest hoc facere sed solus homo deus. So spricht am deutlichsten Prima rerum origo [28]. Eine ähnliche Lösung bringt auch die von O. Lottin gedruckte Einzelsentenz der Schule Quando invenitur: impossibile ... [29]

[22] Der betreffende Text steht auch in Prima rerum origo.
[23] PL 153, 499 D — 500 A; 544 B—C.
[24] PL 153, 283 A—B.
[25] De incarnatione Domini: PL 165, 1079 A — 1082 B.
[26] Vgl. die Analyse in H. Weisweiler, Die ältesten Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo: Schol 16 (1941) 351—368. — Von Prima rerum origo sind die hier zu nennenden Stellen auch übernommen worden in die Sententiae Atrebatenses. Siehe die neue Edition von O. Lottin, Morale et Psychologie ..., t. V, 400—440. Unser Text steht auf S. 415, 20 ff. — Zur Analyse vgl. H. Weisweiler, Die ältesten Gesamtdarstellungen ... 1. Die Sententiae Atrebatenses: ebd. 231—254.
[27] Dogmengeschichte II/2, 256 f.
[28] Vgl. zum Werk Anm. 26.
[29] Siehe O. Lottin a. a. O. nr. 348.

und die von mir gedruckte Sentenz der Sammlung Dubitatur a quibusdam [30]. Die erste bringt wörtlich den Ausdruck von Prima rerum origo, den wir eben zitierten. Man hat es offenbar also mit einer in der Anselmschule geläufigen Ansicht der bloß relativen Notwendigkeit zu tun, da die von Landgraf aus den Berliner Sentenzen belegte absolute Notwendigkeit nicht dem eigentlichen Corpus der Sentenzen anzugehören scheint, sondern in dem ihnen vorgesetzten Teil steht, der hier, wie schon gut De Clerck gesehen hat, von Anselm von Canterbury abhängig ist [31]. Aber diese Ansicht Anselms von Canterbury hatte auch sonst Anhänger, wie Rivière [32] und auch Landgraf [33] herausgearbeitet haben. Dadurch wird die Sonderstellung der Schule Anselms von Laon, die nicht so extrem den Satisfaktionsbegriff übernahm, erneut sichtbar. Man hält sich noch stärker an die beiden Autoritätsstellen und sucht sie zu vereinen, statt mehr aus systematischen Erwägungen die eine stärker zu betonen. Das tut hier auch mit ihrer Quelle Deus de cuius principio Klagenfurt, wenn sie die Notwendigkeit der Menschwerdung nur vom Menschen aus lehrt.

In der sich anschließenden, das Problem weiterführenden Frage nach der Sündenfreiheit des Erlösers ist wieder diese Summe Quelle für Klagenfurt. Das zeigt sich schon daraus, daß hier in beiden Werken plötzlich von dem „dominicus homo" gesprochen wird. Noch mehr aber sind die gleichen Ideen bezeichnend. Freilich ist der Beginn der Darlegung in beiden Werken zunächst verschieden. Klagenfurt nimmt den Ausgang von der vorhergehenden Antwort, daß, vom Menschen aus gesehen, die Erlösung in Gerechtigkeit nur durch das Blut des Menschensohnes geschehen konnte. Damit ist die neue Frage gegeben: Wie konnte denn der „dominicus homo" vor der Vergießung seines Blutes von der Schuld frei sein? Das mußte ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschehen: Sed cum nullus homo liberaretur a peccato nisi dato pretio illius sanguinis, queritur, si ille dominicus homo ante datum pretium liber et iuste ab omni peccato liberatus esset. Die Antwort betont ein Doppeltes: In deo fuit iusticia et in homine [dominico] fuit iusticia. Denn Gott konnte seine Sache (res) vom Teufel fordern, der sie ja durch Betrug erhalten hatte. Und auch der homo dominicus war frei von aller Abhängigkeit vom Teufel, da er vom Beginn des Lebens dem Vater gehorchte, noch bevor er sein Blut vergoß. So konnte er ohne Verletzung des Teufels ohne Sünde sein: Quia in deo iusticia querente rem suam et quia in homine [dominico] iusticia, quia obedientia iuste per gratiam et per meritum libere voluntatis ante peccatum, liberatus est homo ille ab omni peccato (ebd.). Das wird noch tiefer geführt durch

[30] Schrifttum 337 f.
[31] A. a. O. 180, Anm. 92.
[32] Le dogme de la Rédemption (vgl. I Anm. 1).
[33] Dogmengeschichte II/2, 258, Anm. 15.

das Heranziehen der hypostatischen Vereinigung: Ex coniunctione enim deitatis cooperante Spiritu Sancto naturaliter homo ille et conceptus et natus est immunis ab omni peccato (ebd.).

Der Ausgangspunkt von Deus de cuius principio in dieser Frage geht einfachhin davon aus, ob das Fleisch des Gottmenschen, die „caro dominica", vor dem Kreuzestod ohne Schuld und Sünde war. Dabei ist die Frage etwas anders gestellt und gedacht als in Klagenfurt. Denn im Zusammenhang von Deus de cuius principio steht sie als Frage, ob der Sieger über den Teufel auch unabhängig von ihm war. Klagenfurt aber geht von der Reinheit des Opferblutes aus. Man sieht, wie die verschiedene Grundhaltung zur Erlösungstat vom Opfer bzw. vom Sieg über den Teufel hier mitwirkt. Die Lösung aber ist im letzten die gleiche: Per unionem deitatis ab omni peccato et pena peccati naturaliter [est] mundus (276), wobei das gleiche „naturaliter" besonders auffällig ist. Mit anderen Worten: Klagenfurt hat hier seine Quelle übernommen, aber sie neu in seinen Sinnzusammenhang gestellt.

Der enge Zusammenhang der beiden Werke geht auch daraus wieder hervor, daß anschließend von beiden gesagt wird, daß das N i c h t - w i s s e n nicht zu den von Christus sonst angenommenen Strafen der Sünden gehört. Da die *Sententiae divinae paginae* auch diese Frage stellen, ergibt sich erneut die Möglichkeit, die Werke inhaltlich zu vergleichen. Die Sententiae divinae paginae gehen von Autoritätsstellen aus, die sie in Gegensatz stellen: Dicit Augustinus, quod in eo fuit plenitudo scientie. Beda tamen vult in expositione illius evangelii ubi dicitur: Iesus proficiebat . . ., quod fuerit in eo ignorantia [34]. Die letztere Ansicht wird abgelehnt und Beda auf das äußere Anzeichen gedeutet: quantum ad visum hominis. Unsere beiden Werke, Deus de cuius principio und Klagenfurt, kennen keine Vätertexte mehr. Sie weisen nur auf die Lukasstelle selbst hin. Die Lösung selbst ist in beiden Summen fast auf das Wort gleich: Cum enim equalem habuisset sapientiam omni tempore, visus est hominibus per scientiam crescere, quando manifestari cepit sapientia eius predicando et miracula faciendo. So schreibt Klagenfurt f. 13^{v}. Und in Deus de cuius principio liest man: Sapientia autem non profecit, nisi quod magis et magis in eo manifestata fuerit (266). Wichtig aber ist, daß mitten in diesen ähnlichen Ausführungen Klagenfurt wieder zusätzlich auf die hypostatische Vereinigung hinweist und darin den Grund sieht, warum Christus das Nichtwissen nicht als Sündenstrafe angenommen hat: Neque enim fieri potuit, quod sapientia dei iuncta esset illi homini et homo ignorantiam haberet, sed ex quo cepit homo esse, sapientiam habuit tantam quantam deus sibi concessit et nobis utile fuit (f. 13^{r-v}). Es scheint also, daß die hypostatische Union und ihre Folgen ein besonderes zusätzliches Anliegen der Vorlesungen

[34] Ed. Bliemetzrieder 40.

von Klagenfurt sind. A. M. Landgraf hat in seiner Abhandlung über das Wissen Christi im 2. Band seiner Dogmengeschichte der Frühscholastik S. 48 f. darauf hingewiesen, daß diese Verbindung mit der hypostatischen Union und dem Wissen Christi ein Gedanke ist, der in der Viktorinerschule zu finden ist. Ob er aus deren Anfang stammt? Dann könnte Klagenfurt hier eine Verbindungslinie mit dieser Schule beinhalten. Das scheint mir bei der starken Zusammensetzung Klagenfurts aus mancherlei Quellen und auch Richtungen nicht so unmöglich.

Die vorher gegebene Antwort, daß der Gottmensch durch seinen Gehorsam gegen den Vater gerecht war, bringt in Deus de cuius principio und daher auch in Klagenfurt eine neue Frage zum Anklingen, die am besten im ersteren Werk so formuliert ist: Sed querendum est, cum per obedientiam dominici hominis facienda fuit redemptio, quare non per Abraham et David. Nam et ipsi fuerunt deo obedientes (267). Deus de cuius principio antwortet, daß der Gehorsam dieser Urväter nicht so groß war, weil sie die Sünden des täglichen Lebens begangen haben (sine quibus vita non potest duci humana). Vom Gottmenschen allein heiße es: In te mihi complacui (ebd.). So antwortet auch Klagenfurt, aber dort wird als weiterer Grund wieder die hypostatische Vereinigung angegeben: der Gottmensch war gerade durch sie würdiger als Abraham und David: Alii quamvis iusti tamen peccatores, iste vero naturaliter sine peccato. Bezeichnend aber für die ziemlich große Abhängigkeit von Deus de cuius principio ist, daß der Anonymus sofort auf dieses Werk noch einmal zurückgreift, fast als wolle er sich rechtfertigen: Sed maxima causa est, quam ipse dixit in evangelio: Confitebor tibi, domine, quia tibi complacuit ... (f. 13^{v}).

Der Gehorsam Christi bringt dann beide Werke auf die weitere Frage nach der Freiheit Christi, die der Gehorsam gegen den Vater fordert. Die Grundlösung ist wieder die gleiche. Denn daß Christus frei war, folgt nach beiden Werken daraus, daß er Gutes tun konnte. Klagenfurt fügt bei, daß er auch verdienen konnte. Das bringt die Vorlesung dazu, genauer zu unterscheiden: Diese Verdienstmöglichkeit hat er zwar jetzt nicht mehr. Haben doch auch die Engel und die Gerechten nach der Auferstehung (!) nur die Freiheit, Gott zu loben, was aber kein Verdienst einschließt. So ist es auch bei Christus: Liberum arbitrium, quod ante fuit in Christo, erat ad meritum; istud quod modo est, ad laudem et beatitudinis premium (f. 13^{v}). Deus de cuius principio geht aber noch einen Schritt in der eigentlich spekulativen Frage weiter, wenn dort die Frage nach der Freiheit „secundum puram humanitatem" gestellt ist. Es fällt auf, daß in Klagenfurt diese sehr spekulative Frage übergangen wird. Das kann man auch an anderen Stellen beobachten. Hier liegt nicht die besondere Stärke unseres Anonymus. Es ist mehr das Konkrete, z. T. auch das mehr in

das aszetisch-mystische Hineingehende, das ihn interessiert, das er so seinen Hörern vorlegt und aus seinen Quellen aussucht. Das besagt freilich nicht, daß er damit eine seichte Theologie schuf und vortrug. Er sucht durchaus, wie wir es schon feststellten, als Intellektualist gedankliche Klarheit. Die Folgerungen und Vertiefungen, die er gerade in den vorhergehenden Fragen aus der hypostatischen Vereinigung zog, zeigen, daß er dabei für die tiefere Spekulation durchaus offen war. Aber diese Fragen dienen doch mehr dem konkreten Christusbild, als es eine Frage „secundum puram humanitatem" tun könnte. Aber sehen wir noch, als Gegenstück, wie Deus de cuius principio die Frage löst:

Si autem agatur de eo secundum puram humanitatem, constat, quod ipse deficeret, si non plus quam alius homo Verbo dei unctus esset. Habuit igitur liberum arbitrium; sed, ut dictum est, postquam ex utero virginis conceptus est, ita divinitas eum in alteram partem confirmavit, quod et omne peccatum et penam peccati ab eo naturaliter removit (267).

Unser Klagenfurter Anonymus fügt nun aus vielen noch zu lösenden anderen Fragen eine zum Abschluß — wieder mit Deus de cuius principio — bei und zeigt so in Auswahl wie in der Lehre die enge Verbindung der beiden Werke noch einmal. Warum hat Gott das K o m m e n d e s E r l ö s e r s s o h i n a u s g e z ö g e r t ? : Queritur, cum deus vellet liberare humanum genus per filium suum, quare tam diu diferret eius adventum. So fragt Klagenfurt (f. 13^{v}). Und Deus de cuius principio formuliert ähnlich: Cum autem deus per filium suum redimere vellet mundum, queritur, quare tanto tempore distulerit, quod eum ad redemptionem humani generis non miserit, vel etiam ubique sint perditi, qui essent salvati per priorem adventum Christi. Klagenfurt fügt auch den zweiten Teil der Frage von Deus de cuius principio bei, aber als neue Frage: Queritur, an per festinatum adventum Christi aliqui tunc essent salvi qui nunc sunt perditi (ebd.). Vielleicht macht sich dabei die Art einer klaren Vorlesung bemerkbar, die zu große Fragen meidet und sie lieber scheidet. Die Antwort auf die erste Frage nach dem Warten auf die Erlösung wird von Klagenfurt kürzer behandelt und ist ein kleiner Auszug aus der Darlegung in Deus de cuius principio. Wenn Christus früher zur Zeit der Naturordnung oder des Gesetzes gekommen wäre, hätten die Menschen ihren Verdiensten oder der Kraft des Gesetzes das Heil zugeschrieben. Daher ließ Gott zu, daß die Menschen erst fielen, um so gedemütigt die Gnade zu suchen und Gott zu gehorchen.

In Deus de cuius principio ist das alles ähnlich wie in anderen Werken der Schule [35] näher ausgeführt, und das dürfte die gewöhnliche Lehre gewesen sein,

[35] Siehe Wilhelm von Champeaux in seiner Einzelsentenz Lex naturalis (ed. G. Lefèvre, Les variations ... 40 f.; O. Lottin a. a. O. nr. 261), die Sammlung Dubitatur a quibusdam quis sit Zacharias ille (Schrifttum ... 284 f. 336 f.: Queritur quare dominus priore tempore eos non redemisset) und die Sententiae divinae paginae (ed. Bliemetzrieder 37).

wovon Klagenfurt nur das Wesentliche vorgetragen hat. Es werden so etwa in Deus de cuius principio die beiden Ordnungen des Naturgesetzes und des Alten Bundes noch stärker auseinandergehalten und so mehr im einzelnen für jede von ihnen die Gründe des Kommens des Herrn dargetan: Im Naturgesetz hatten die Menschen, wie auch die anderen Werke bemerken, noch von der Schöpfung her eine große Stärke des Verstandes, so daß der Glaube einer Erlösung aus eigener Kraft entstehen konnte. Im Gesetz aber trat die schriftliche Offenbarung an die Stelle der schärferen Vernunft, und so konnten die Menschen nun glauben, daß sie durch das Gesetz und seine Kraft gerettet werden. Als sie erkannten, daß selbst durch die Propheten das nicht geschehen konnte, kam der Erlöser: Suscitavit etiam in eis prophetas, ut lege promissus, a prophetis prenuntiatus, multis figuris patrum ut in Ysaac presentatus tandem ipse veniret, cum humanum genus nec per naturalem legem nec per scriptum nec per prophetas se redimere posse videret (267).

Auch die weitere Unterfrage, ob durch die späte Ankunft des Erlösers Menschen verlorengingen, ist im Grunde von Klagenfurt und Deus de cuius principio gleich beantwortet. Sie weisen beide auf die Einheit der Erlösungsordnungen hin: In allen Zeiten gab es in Kraft der Erlösung „Menschen der Gnade" (homines gratie). Nur ein einziger Unterschied war vorhanden: die Gerechten der früheren Ordnungen konnten nicht in den Himmel aufgenommen werden, bevor durch Christi Blut der Zugang zu ihm wieder eröffnet war.

Doch eine Bedingung ist — wieder von beiden Werken — für diese Auswirkung der Erlösung an alle Gnadenordnungen gestellt: der Glaube an Christus. Deus de cuius principio sagt das, indem das Werk zugleich die Lösung der Schwierigkeit gibt, wie das in den früheren Gnadenordnungen möglich war: Soli autem illi salvati sunt, qui, si non revelatam fidem incarnationis habuerunt, tamen per solam misericordiam et bonam operationem se salvandos esse crediderunt (268). Für Klagenfurt vergrößert sich diese Schwierigkeit, weil dort nicht nur ein Glaube an die Menschwerdung (fides incarnationis) gefordert ist, sondern auch der Glaube an das *Leiden Christi* im Anschluß an Augustins Enchiridion verlangt wird: per fidem dominice *passionis* liberi erant a peccatis. Hier macht sich wohl wieder die Auffassung der Erlösung im Kreuzesopfer als „hostia" an den Vater bemerkbar. Die etwas umfangreiche Lösung, die Klagenfurt gibt, führt uns trotzdem auch in das Denken der Schule ein, wie es uns z. B. in Deus de cuius principio entgegentritt. Fällt doch auch in Klagenfurt noch das Wort „misericordia" und „opera", auf die schließlich Deus de cuius principio die Lösung hinordnet: per solam misericordiam et bona opera se salvandos esse crediderunt (268). Klagenfurt unterscheidet die drei Ordnungen und sagt von der Naturordnung:

Apostolus in epistola ad Hebreos determinat fidem illorum qui vixerant ante scriptam legem hanc scilicet fidem, quod crediderunt deum esse id est creatorem, per quod eius intellexerant potentiam, et quod ipse sit remunerator omnium bonorum per quod intellexerunt misericordiam eius et iusticiam. Sed cum se remunerandos esse crederent, modum tamen remunerationis ignorabant, an per suam an per

alterius adventum et, si ipse veniret, an moriendo vel alio modo redimeret eos. Et hec talis fides illorum, ut auctoritas dicit, occulta erat et clausa in misterio et nulli aperte revelata (f. 14r).

Daher kann das oben zitierte Wort in Deus de cuius principio „si non fidem revelatam incarnationis habuerunt" nicht von der Naturordnung gedeutet werden, sondern es ist die Gesamtordnung berücksichtigt, also auch der Alte Bund. Von ihm sagt daher Klagenfurt auch an einer anderen Stelle: Ista fides in patribus scripte legis aliquantulum est manifestata ... revelatio fidei primum facta sit in Habraham. Dictum est: In semine tuo benedicentur omnes gentes, ac si ei diceretur: Homo quidam, scilicet Christus, de genere tuo procedet qui suis et temporalem et eternam dabit benedictionem (f. 15r).

Wie Deus de cuius principio spricht auch Klagenfurt neben dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes von den guten Werken (bona opera), die in diesen früheren Ordnungen den notwendigen Glauben darstellten, weil er in ihnen eingeschlossen war: Habuerunt et quedam bona opera, quia res suas deo offerebant ex dilectione (f. 14r).

Immerhin bleibt wenigstens für Klagenfurt noch die viel schwierigere Frage, wie es einen Glauben an das *Leiden Christi* gegeben habe, den die Vorlesung fordert. Der Anonymus stellt sich ihr ganz offen und ehrlich. Wie die Anselmsentenzen, bringt er zunächst zwei Stellen aus „Augustinus" — eine ist aus ps.-Augustinus bei Florus von Lyon. In der ersten heißt es ausdrücklich: Preter fidem *passionis* Christi nullus unquam precedentium patrum poterat invenire salutem (f. 14r). Die Anselmsentenzen sprechen im Zitat nur von „fides Christi". Sie lassen also „passionis" aus und machen sich so die Lösung leichter. Die Klagenfurter Lösung geht dahin, daß der Glaube an Gott auch den Glauben an Christus eingeschlossen habe, da er Gott sei: Et ita verum est quod in fide Christi salvabantur, que tamen occulta erat eis, quia nondum intellexerunt Christum debere incarnari, mori, resurgere et sic eos liberare. Neben dieser recht dunklen und fernen Schau der Christuspassion bringt die Vorlesung aber noch eine andere Lösung: Das Augustinuswort mag auch nur von den Propheten gesagt sein, die durch die Offenbarung des Heiligen Geistes auch die Art der Erlösung (modum) kannten: Vel de prophetis modum nostre salutis inquirentibus dictum illud Augustini, nullos videlicet de ipsis qui hoc inquirebant et [quibus] per Spiritum Sanctum aliquo modo revelatum erat, sine fide passionis invenisse salutem (ebd.).

Man wird das nur von den Propheten des Alten Bundes verstehen dürfen, da Klagenfurt ausdrücklich sagt, daß zuerst (primum) Abraham der Glaube an den kommenden Christus geoffenbart worden ist, wie es auch die Anselmsentenzen meinen: Abrahe primo manifestata est fides venturi Christi (80). Diese freilich dehnen die Möglichkeit einer ausdrücklichen Offenbarung über Christus schon weiter aus: Potuit tamen esse quod et ante eum et post eum quibusdam revelata fuisset, sed non omnibus (ebd.).

In der Abhandlung über die Arbeitsmethode von Deus de cuius principio ist schon darauf hingewiesen worden, wie Deus de cuius principio hier vielleicht

hemmend auf diese weitere Ansicht der Anselmsentenzen eingewirkt hat (241). Denn Deus de cuius principio bringt wie Klagenfurt unter Berufung auf die gleiche Schriftstelle: In semine tuo die Ansicht, daß erst Abraham der Glaube an Christus geoffenbart worden ist: Hanc fidem et Job et alii multi sub naturali lege positi habuerunt, sed certum remunerationis modum ignoraverunt ... Nullus enim eorum revelatam fidem habuit, dum Abrahe his verbis revelata fuit: In semine tuo ... (265). Das ist also auch Klagenfurts Ansicht, die somit ihrer Quelle Deus de cuius principio hier wieder treu blieb, wenn sie deren Ansicht auch stärker zum Glauben an die Passion ausbaute, die dem Anonymus als Weg der Versöhnung mit Gott, als „hostia" so wesentlich ist.

So erscheint durch diese immer wieder feststellbare Erweiterung der christologischen Gedanken ihrer Quelle Deus de cuius principio deutlich einer der Grundzüge der Erlösungslehre von Klagenfurt. G o t t steht hier im Mittelpunkt der Vorlesung. Daher wird das „Recht" des Teufels, wie es sonst in der Schule noch vertreten wird, zu einer bloßen „possessio" des Menschen abgeschwächt. Gott muß uns nicht nach Gerechtigkeit erlösen, um dem Teufel kein Unrecht zu tun, sondern nur, weil Mensch und Teufel gleichberechtigte Partner in der Schöpfung sind, zwischen denen aber Gerechtigkeit obwalten muß. Daher tritt auch die Auffassung der Erlösung als Sieg Christi über den Teufel, wie sie die Schule Anselms beherrschte, zurück gegenüber der Versöhnung des Menschen mit Gott. Christus ist die „hostia", und das Leiden des Herrn bekommt tiefste Bedeutung, die so groß ist, daß die Vorlesung sie in den verlangten Heilsglauben der vorchristlichen Zeit eingeschlossen haben will — trotz aller Schwierigkeiten. Gott in der Erlösungslehre ist wohl auch der Sinn, warum die hypostatische Vereinigung mehrmals in die Ausführungen der Grundquelle Deus de cuius principio eingeschaltet wird. Denn so wird nicht nur das Ziel der Erlösung stärker systematisch unmittelbar auf Gott gerichtet, sondern der Erlöser in seiner Gottheit ist ebenso unmittelbar in den Aufbau systematisch einbezogen. Die Hörer dieser Vorlesungen wurden also tief religiös, und dabei klar, in das Grunddogma des Christentums eingeführt.

V. Die Tugendlehre und die Deutung der Zehn Gebote

Von jetzt ab verläßt uns die bisherige Quellenunterlage für die Klagenfurter Sentenzen. Denn die beiden Hauptquellen, Deus summe wie Deus de cuius principio, enden hier. Aber die sogenannten Sententiae Anselmi bringen auch die weiteren Darlegungen von Klagenfurt über die Auswirkungen der Erlösung in der Tugendlehre und der Erklärung der Zehn Gebote, wie sie auch im Neuen Bund der Erlösung gelten. Ja man kann sagen, daß hier auch inhaltlich große Ähnlichkeiten zwischen den Anselmsentenzen und Klagenfurt wieder bestehen.

Eine andere Beobachtung aber ist ebenso wichtig. Der erste bisher in

der vorliegenden Arbeit verglichene Teil der Anselmsentenzen ist stark zusammengesetzt aus Deus summe, Deus de cuius principio und anderen Stücken, wie das in den früheren Abhandlungen über die Anselmsentenzen und Deus de cuius principio eingehend gezeigt worden ist. So ist es sehr wahrscheinlich, daß auch der zweite Teil über die Tugenden und die Gebote aus anderen Quellen zusammengestellt ist. Diese sind bisher noch nicht gefunden worden. Vielleicht liegen sogar auch dem zweiten Teil der Sententiae Anselmi, ähnlich wie dem ersten, die gleichen Quellen wie den Klagenfurter Sentenzen wieder zugrunde, wie es ja tatsächlich im ersten Teile der beiden Werke der Fall war. Der gleiche Inhalt würde auch so gut geklärt werden. Dann wäre es vielleicht möglich, durch einen Vergleich der ähnlichen Stellen sogar die Struktur der neuen gemeinsamen Grundquelle aufzudecken, wenn nicht sie selber zu finden oder ihr nahezukommen.

In der Tat ist mir das wenigstens zum größten Teil gelungen. Ein Beispiel, an dem der Fund begann, soll das zeigen. Einer der wertvollsten Teile des 2. Stückes der Anselmsentenzen ist die ziemlich eingehende Darlegung über die Z e h n G e b o t e , die mit zu den ausführlichsten der Frühzeit gehört. Sie hat einen großen Einfluß auf die mittelalterliche Moraltheologie gehabt. Denn sie ging in die Summa sententiarum ein und wurde auch von Hugo von St. Viktor in sein Hauptwerk De sacramentis wörtlich übernommen [36]. Er hat sie auch für die Institutiones in Decalogum benutzt [37]. Aus der Summa sententiarum kam der Text dann in die Quatuor libri sententiarum des Lombarden und wurde dadurch unzählige Male im Mittelalter kommentiert. Es ist also auch moral- und dogmengeschichtlich recht wichtig, einmal genauer ihren Quellen nachzugehen. Der Vergleich mit den gleichen Stellen in Klagenfurt brachte mich auf die P a n o r m i a und das D e k r e t I v o s v o n C h a r t r e s als der gemeinsamen Urquelle, die freilich über eine noch unbekannte Bearbeitung benutzt wurde.

Zunächst also ein kleines Beispiel aus der Lehre von der L ü g e , wo sich Klagenfurt ausdrücklich auf die Kanonistik beruft: Quod reperitur in decretis. Zur Frage, ob man a u s D e m u t lügen und sich schlechter stellen dürfe, als man ist, findet man in der Panormia VIII, 128 einen Text aus Augustinus, „De verbis apostoli", sermo 2 [38]:

Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo *efficeris,* quod ante evitaveras. *Veritas* autem vitae *non est,* nisi te ita dixeris *peccatorem,* ut te esse cognoscas [39].

Wörtlich hat das Klagenfurt übernommen. Die *Anselmsentenzen*

[36] Siehe Arbeitsmethode 64—67.

[37] Vgl. D. Van den Eynde, Notice littéraire sur les „Institutiones in Decalogum" de Hugues de Saint-Victor: Ant 34 (1959) 449—458.

[38] Das ist sermo 181, c. 5, nr. 4: PL 38, 980.

[39] Siehe Panormia: PL 161, 1336.

aber ändern bereits und bringen nur den oben gedruckten Kursivdruck, wenn sie schreiben:

Si quis causa humilitatis mentitur, ut puta, si se peccatorem dixerit et non ita in conscientia sua iudicet, mendacium est. Augustinus enim dicit: *Cum mentieris causa humilitatis, si, antequam mentireris, peccator non eras,* mendacio *efficieris. Si* enim te *peccatorem* dicis et ita non credis, *veritas* in te *non est.*

Daher können die Anselmsentenzen hier nicht unmittelbare Quelle für Klagenfurt gewesen sein. Das könnte aber gut für beide Werke die Panormia oder eine andere ähnliche Sammlung sein.

Ein ähnliches Beispiel aus der gleichen Lehre über die Lüge bietet die Beantwortung der Frage über die Verschiedenheit von Lüge und Verheimlichung (occultare). Grundlage bildet wieder eine Stelle Augustins, diesmal In psalm. 5, 7, die sich in *Ivos Dekret* XII, 46 wiederfindet. Sie lautet dort:

Illud vero quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est. Tamquam verbi gratia, si cui gladius commendetur et promittat se redditurum, cum ille qui commendavit, poposcerit. Si forte gladium suum repetat furens, manifestum est non esse reddendum, ne vel se occidat vel alios, donec ei sanitas restituatur. Hoc ideo non habet duplex cor, quia ille cui commendatus est gladius, cum promittebat se redditurum poscenti, non cogitabat furentem posse repetere. Manifestum est non esse culpandum aliquando verum tacere, falsum autem dicere non invenitur concessum sanctis [40].

In *Klagenfurt* ist dieser Text ein wenig umgearbeitet:

Iterum queritur ab Augustino, an sit mendacium, *si* aliquis *commendet gladium alicui et* ille cui gladius commendatus est, *promittat reddere poscenti,* si *furens reposcit* et ille furenti non reddit, *quia se vel alium occideret.* Ipse solvit, quia *non* est *mendacium* ideo quod hic *non* est *duplex cor,* quia, cum *promisit reddere, non cogitavit* eum *furentem posse repetere. Illud* autem ubi *non* est *duplex cor, non* debet dici mendacium. Ecce falsa verba, sed non sunt ibi mendacia (f. 26^{v} s.).

Die kursiv gedruckten Worte dieses Textes aus Klagenfurt sind aus Augustinus genommen, d. h. also fast der ganze Text. Nur kleine grammatische Änderungen sind vorgenommen worden, um den Vätertext besser der schon etwas systematisch gewordenen neuen Fragestellung anzugleichen. Anders ist es wieder bei den *Anselmsentenzen.* Hier lautet der Text:

Sie quis promittit alicui aliquid se daturum determinata hora et postea videt periculum esse vel illius vel alterius, si dederit, et ideo subtraxerit retinens tamen voluntatem dandi, si cum salute dari possit, non est mentitus. Verbi gratia: Si quis mihi gladium commendaret et ego promitterem ei me redditurum in determinata hora, ille vero furens statuto tempore gladium repeteret volens se ipsum aut alium occidere, quamvis ei furenti gladium non redderem, mentitus tamen non essem, cum adhuc voluntatem quam prius habui, non mutaverim nec cor duplicaverim. Est tamen levitas aliqua sic indeterminate et sine conditione de futuro aliquid promittere (100).

Die Umarbeit des ursprünglichen Augustinustextes ist also in den Anselmsentenzen bedeutend umfangreicher geworden. Zunächst ist ein

[40] PL 161, 793.

allgemeines Prinzip vorgesetzt, dann erst folgt das konkrete Beispiel, und am Schluß werden die Folgerungen daraus gezogen, daß man nicht leichtsinnig solche Versprechungen machen soll. Der Name Augustins ist im Gegensatz zu Klagenfurt weggefallen, so daß man meinen könnte, die Darlegung sei eine ganz persönliche Erklärung des Verfassers über eine moraltheologische Frage. In Wirklichkeit ist sie eine systematische Weiterführung ganz augustinischer Gedanken. Dabei ist das in Klagenfurt noch ähnlich wie bei Augustinus in mehr abstrakter Redewendung vorgelegte Beispiel der Schwertleihe nun in den Anselmsentenzen stärker auf die eigene Person konkretisiert: Si quid *mihi* gladium commendaret et *ego* promitterem. Augustinus und Klagenfurt bleiben in der dritten Person: aliquis. Also auch hier dürfte die Schlußfolgerung gesichert sein, daß Augustinus mit einem Text aus dem Dekret für beide Werke Quelle war. Beide aber haben ihn anders ausgeweitet, so daß sie nicht gegenseitig Quelle sein können, sondern von einer gemeinsamen Quelle abhängen, die den Text aus Augustinus noch selbst brachte.

Ist diese Quelle Ivos Dekret und seine Panormia? Der Vergleich der ähnlichen Texte in den Anselmsentenzen und Klagenfurt zeigt wirklich, daß — ähnlich wie in den obigen Fällen — ein Großteil der hier gemeinsam bearbeiteten Vätertexte sich tatsächlich bei Ivo findet. Es gibt aber darüber hinaus eine Reihe anderer Vätertexte, die auch gemeinsam benutzt sind, sich aber weder in der Panormia noch im Dekret Ivos finden. So muß also eine Erweiterung Ivos den beiden Werken schon zugrunde gelegen haben oder eine Quelle, aus der Ivo seine Texte auszog.

Die Durchforschung der Werke der Schule und ihres Umkreises brachte mir nun die interessante Feststellung, daß sich in Cod. 208 der Bibliothek von Montecassino eine Lehre über die Zehn Gebote findet, die auch viele Vätertexte bringt.

M. Grabmann hat im 2. Band seiner „Scholastischen Methode" 305—309 sich eingehend mit dieser Summe beschäftigt, die auf 17 Bücher berechnet war, von denen aber das erste fehlt. Im 5. Buch findet man die Darlegung über den Dekalog. Wie Grabmann darlegte, ist das Werk stark von der Summa sententiarum abhängig und benutzte auch Hugos von St. Viktor De sacramentis. Daneben aber sind andere Quellen herangezogen. So konnte ich in der Erbsündenlehre z. B. den Einfluß von Deus summe mit wörtlich gleichen Zitaten feststellen.

Es scheint nun auch Ivos Dekret und seine Panormia zu den Quellen des Werkes zu gehören. Aber die Zitate aus ihnen sind durch weitere Zusammenstellungen noch weiter vermehrt worden. So sind z. B. Teile der Summa sententiarum etwa als Einleitungen der Canones des Dekrets eingefügt worden. Auch andere Texte aus Augustinus, Hieronymus usw., die bei Ivo fehlen, die aber in der Summa sententiarum z. T. stehen, liest man. Eine Quelle dieser Zufügungen scheint — direkt oder indirekt — die oft überlieferte Stellensammlung *Pater iste familias* zu sein, über die ebenfalls Grabmann in der „Scholastischen Methode" II, 142—144 kurz mit Inhaltsangabe der sieben Bücher berichtete. Er benutzte Cod. lat. 16528 der Bibl. Nationale zu Paris, Cod. lat. 108 und 1290 der Wiener Nationalbibl. neben Clm 23440, der

aber nur ein kurzes Exzerpt enthält. Ich habe in Schol 9 (1934) 130 auf fünf andere Handschriften hingewiesen, die von P. Martin, B. Geyer und Mohlberg gefunden wurden. Diese Zahl ist in Schrifttum S. 9 und S. 380 noch durch zwei weitere aus Köln, Stadtarchiv W 4° 211, und Wien, Nationalbibl., Cod. lat. 1641 erweitert worden [41].

In der Zusammenstellung in Montecassino findet sich nun durch die Vereinigung aller dieser Quellen eine ganz umfangreiche patristische Lehre über den Dekalog, die einmal von einem *Moraltheologen* durchforscht zu werden verdiente. Denn sie zeigt, wie sehr die Moraltheologie von der Patristik bis in die Wortformulierungen abhängig ist, und hier haben wir sicher ein Zeugnis des langsamen Werdens der scholastischen Moraltheologie aus der Patristik heraus vor uns. Da die Bearbeitungen, wie es ja auch in der Dogmatik der Fall ist, immer stärker die Namen auslassen, um so mehr der Systematik dienen zu können, sind die frühen Sammlungen, die teilweise noch die Namen bringen, von besonderer Bedeutung, um die eigentlichen Quellen feststellen zu können. Die Darlegungen zur Moraltheologie in der Anselmschule bieten dafür ein sehr gutes Beispiel und verbürgen so auch diese Art des Übergangs zur vollen Systematik der folgenden Zeit.

Bliemetzrieder hat in seiner Edition der Anselmsentenzen bereits auf manche Parallelen mit Ivos Dekret und der Panormia hingewiesen. Aber die gleichen Stellen lassen sich auf Grund des Vergleiches mit Klagenfurt noch bedeutend vermehren. Dazu trägt auch die Sammlung von Montecassino bei, da sie auf eine Reihe weiterer Vätertexte als Quellen hinweist. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Sammlung von Montecassino die Quelle für die Anselmsentenzen und Klagenfurt unmittelbar gewesen ist. Das ist z. T. möglich, wenn auch allein nicht ausreichend. Ebensogut kann es auch eine andere ähnliche Sammlung gewesen sein, auf die wir noch nicht gestoßen sind. Wichtig erscheint in unserem Zusammenhang nur, daß als gemeinsame Quelle für die Anselmsentenzen und Klagenfurt eine ähnliche Vätersammlung, die Ivo weiter ausführte, in Frage kommt. Das ist zugleich bei der Wichtigkeit des Dekalogs für die Geschichte der Moraltheologie auch für diese eine grundlegende Erkenntnis.

Nehmen wir, um unsere Behauptung näher zu belegen, ein anderes konkretes Beispiel dieses Wachsens aus der mehr patristischen Quelle zur stärkeren systematischen Art in den Anselmsentenzen bzw. in Klagenfurt. Diesmal sei aber nicht eine Einzelstelle herausgegriffen, sondern der Aufbau eines ganzen Gebotes. Denn so läßt sich leichter die Gesamtbenutzung einer in den Quellen folgenden Textreihe aus der Patristik verfolgen.

Klagenfurt beginnt die Darlegung über das siebte Gebot mit einer Art Definition des Diebstahls. *Furari* dicitur *oc-*

[41] Vgl. auch Fr. Stegmüller, Repertorium zum Werk.

culte et iniuste auferre *rem alienam.* Der Anonymus fügt hinzu, daß darin auch der Raub eingeschlossen sei, und nennt als drittes Glied der Kette das Sakrileg. Dann bringt er erneut die Definition des Diebstahls und erweitert sie nun um die Beschreibung der beiden anderen Arten, des Raubes und des Sakrilegs:

Furtum est, ut diximus, quando *occulte* et iniuste *res aliena aufertur.* Rapina est *usurpatio aliene* possessionis per violentiam, sacrilegium accipere sacram rem ut calicem de sacro vel sacrum de non sacro vel non sacrum de sacro. Daraus schließt er dann auf die Gesamtdefinition aller drei Arten: Hoc ergo nomine quod est furtum, generaliter omnibus interdicitur, *quicquid* vel *occulte* per iniusticiam vel aperte per violentiam vel sacrilegio, id est *omne* quod *illicita usurpatione aufertur* (f. 25r).

Das ist also eine sehr klar aufgebaute und durchdachte Darlegung, wie wir sie manchmal in dieser guten Vorlesung finden.

Nach einem Einschub über den „Diebstahl" der Juden an den Ägyptern beim Auszug aus Ägypten, die einer Erklärung der Definition des Diebstahls und seiner notwendigen Elemente dienen soll, kommt Klagenfurt erneut auf den Unterschied zwischen Diebstahl und Raub zu sprechen. Welche Art schließt die schwere Sünde ein? Es scheint zunächst, daß der Diebstahl das Schwerere ist, da er noch mehr bestraft wird als Raub. Die Vorlesung antwortet unter Berufung auf Augustinus aber negativ:

Sed non est. *Furari* enim est *occulte* accipere, sed rapina fit cum violentia et aperte et in hoc magis leditur proximus, quando manifesta sibi infertur iniuria. Quod etiam Augustinus ostendit hisce verbis: *Penale est occulte* rapere, *multo maioris pene est apertam rapinam* exercere (f. 25v).

Auch die *Anselmsentenzen* bringen Definition und Frage nach der Schwere in ganz ähnlicher Formulierung, jedoch bereits wieder ohne den Namen Augustins:

Furtum accipitur hoc loco pro qualibet *usurpatione rei aliene* sive occulta sive manifesta. *Qui furtum prohibuit, rapinam non permisit,* cum sit *maius* peccatum, quia maius vel odium vel iram generat (98).

Die Quelle aller dieser so ähnlichen Darlegungen ist tatsächlich Augustinus mit einer Sentenz, die sich in *Ivos* Dekret XIII, 3 aus den Quaestiones super Exodum q. 71 [42] findet. Sie lautet bei Ivo:

Poenale est occulte auferre, multo maioris poenae est, visibiliter eripere. Auferre ergo nolenti sive occulte sive palam habet praeceptum suum. Furti enim nomine bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae. Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit, sed utique sub furti nomine in lege veteri et rapinam intelligi voluit. A parte enim totum significavit, quidquid illicite rerum proximi aufertur.

Die aus dieser Stelle in den vorhergehenden Texten in Klagenfurt oder den Anselmsentenzen entnommenen Worte sind dort kursiv gedruckt. Sie zeigen, wie verschieden die gleiche Väterstelle behandelt wurde. Beide nehmen zwar die Definition des Diebstahls aus dem Text Augustins: usurpatio rei aliene (Klagenfurt ersetzt nur „rei" durch

[42] PL 161, 803.

„possessionis"). Jedoch hat Klagenfurt zunächst eine etwas andere Formulierung aus Augustins vorhergehendem Satz entnommen, wo Augustinus mehr allgemein von „auferre" spricht. Das ist in die erste Definition von Klagenfurt übergegangen: Furari dicitur occulte vel iniuste *auferre* rem alienam. Die eigentliche augustinische Beschreibung als „usurpatio rei alienae" ist zunächst in Klagenfurt von der „rapina" verstanden, freilich mit dem Zusatz „per violentiam". Nachdem der Anonymus dann im Gegensatz zu Augustin und in Erweiterung von dessen Gedanken noch vom Sakrileg als dritter Art gesprochen hat — die Anselmsentenzen kennen das noch nicht —, kommt er, wie Augustin und die Anselmsentenzen, auf die allen gemeinsame Definition zu sprechen. Das ist nun auch für ihn Augustins Beschreibung „omnis illicita usurpatio". Der Grundgedanke Augustins und seine Beschreibung bleibt also in Klagenfurt schließlich herrschend, aber alles wird bereits systematisch weiter ausgeführt und um ein Glied, den Diebstahl des Heiligen im Sakrileg, erweitert. Dagegen halten sich die Anselmsentenzen hier noch mehr an Augustinus selbst.

Auch der vorhergehende Grundgedanke der ganzen Ausführungen Augustins ist in beiden Werken gleich und doch wieder verschieden weitergeführt worden. Augustin will hier hervorheben und belegen, daß, wenn in der Heiligen Schrift auch nur von „furtum" ausdrücklich gesprochen wird, doch der *Raub eingeschlossen* ist: Wer das weniger Schlimme nennt, verurteilt damit auch das Bösere. Das ist Augustins Gedanke: Poenale est occulte auferre, multo maioris poenae est visibiliter eripere. Klagenfurt hat diesen Satz sogar wörtlich übernommen. Die Anselmsentenzen aber bringen die bei Augustinus daraus folgenden Schlußfolgerungen ohne den Satz selbst. Augustinus folgert nämlich: Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit. Die Anselmsentenzen schreiben ganz ähnlich, wenn sie auch die Satzteile umstellen: Qui furtum prohibuit, rapinam non permisit (98). Das steht nicht in Klagenfurt. Wir können also schließen: Klagenfurt bringt den Anfang der Augustinusstelle, die Anselmsentenzen fast wörtlich deren Schluß. Das belegt noch einmal, was bei aller Ähnlichkeit eine genauere Untersuchung zeigt, daß die beiden Werke nicht voneinander abhängen, sondern von einer gemeinsamen Quelle, als die wir hier den Augustinustext, der auch bei Ivo im Dekret sich findet, feststellen können. Klagenfurt spricht dabei — im Gegensatz wieder zu den Anselmsentenzen — am Schluß noch ausdrücklich von Augustinus.

Den Kirchenvater nennen aber beide Werke noch bei der Fortsetzung, für welche sie die bei Ivo folgende Stelle (XIII, c. 4) aus Augustinus, ep. 50 ad Macedonium, benutzen. Dort fordert Augustinus eine W i e d e r g u t m a c h u n g vor der Vergebung. Aber wiederum ist die Verschiedenheit der Benutzung der gleichen Stellen in den beiden Abhand-

lungen wichtig. Die Anselmsentenzen fahren einfach im Anschluß an das Verbot auch des Raubes fort: De rapina dicit Augustinus (98). Sie bringen dann den genannten Text aus dem Kirchenvater, daß eine echte Buße nur dann möglich ist, wenn das geraubte Gut wiedergegeben wird. Klagenfurt ist etwas folgerichtiger, wenn der Verfasser aus dem Gedanken des Vorhergehenden, daß Diebstahl und Raub zusammen in der Schrift verboten sind, allgemeiner fragt: Sed cum peccatum sit utrumque, furtum et rapina, si aliquis voluerit de illo peccato ad conversionem et penitentiam venire, queritur, quali penitentia possit salvari (f. 25^{v}). Die Antwort ist dann wieder die gleiche Augustinusstelle wie in den Anselmsentenzen und Ivo. Nur ist sie in Klagenfurt noch wörtlicher wiedergegeben als in den Anselmsentenzen.

Klagenfurt schiebt nun eine weitere Frage ein, die sich weder bei den Anselmsentenzen noch auch im Dekret Ivos findet: Darf man gerichtlich das gestohlene Gut zurückfordern? Der Apostel scheine den Rat zu geben, das nicht zu tun: Omnia licent, sed non omnia expediunt. Die Vorlesung antwortet, daß der Rat des Apostels nur den Vollkommenen gelte. Es wäre für diese nicht nützlich zur Vollkommenheit, wenn sie ein Gerichtsurteil forderten: ne querendo iudicia, agendo causas, reum accusando cessent ab operationibus et interrumpatur propositum contemplationis (f. 25^{v}). Freilich, so fährt die Vorlesung fort, könnten die Ordensleute das gestohlene Gut zurückfordern, falls die Diebe dadurch gebessert und den Armen oder Mitbrüdern geholfen werde. Doch müsse dabei jeder Streit (contentio) vermieden werden (ebd.). Man findet ähnliche Ausführungen in den beiden von O. Lottin gedruckten Einzelsentenzen der Schule nr. 476 und 476a [43], so daß wir erneut feststellen können, daß der Anonymus anonyme Einzelsentenzen der Schule kennt und zu Zusätzen zu seiner Grundquelle benutzt.

Eine andere Frage ist in Klagenfurt und in den Anselmsentenzen wieder gemeinsam behandelt. Man findet sie bezeichnenderweise auch wieder im Dekret Ivos, wo sie erneut im 13. Buch steht. Diesmal handelt es sich um Kap. 2. Die Frage geht noch einmal auf die schon im Vorausgehenden behandelte *Definition des Diebstahls* ein. Es scheine doch nicht alles Diebstahl zu sein, was man einem anderen wegnehme. Denn die Israeliten hätten „per furtum" die Gefäße der Ägypter auf Befehl des Moses an sich genommen: Contrarium est ergo hic furtum prohibere, ibi precipere (f. 25^{r}). Bemerkenswert bei der Fragestellung wie bei der Antwort ist, daß nur der erste Teil der Fragestellung und der Antwort durch die Dekretstelle, die Ivo aus Augustin nimmt, gedeckt ist. Der zweite Teil der Lösung findet sich jedoch auch bei Augustinus, und zwar an einer Stelle, die zwar nicht bei Ivo, wohl aber z. B. in der Väterstellensammlung zum 5. Gebot in der genannten Hand-

[43] Vgl. Psychologie et Morale . . ., t. V.

schrift von Montecassino nach einigen wenigen anderen Zitaten der ersten Stelle folgt. Offenbar hat also unseren beiden Werken eine ähnliche erweiterte Sammlung vorgelegen. Es sei der Text der beiden Augustinusstellen aus Montecassino neben den der Vorlesung aus Klagenfurt gedruckt. Anschließend bringe ich dann auch den Text der Anselmsentenzen, damit der Leser selbst vergleichen kann:

Montecassino Cod. 208

Quod Israelite furtum non fecerunt spoliando Egyptios. Augustinus, liber questionum Exodi cap. 39: Dicit dominus ad *Moysen:* Loquere secreto in aures populi et *petat unusquisque a* proximo *suo* et mulier a proxima sua *vasa argentea et aurea* et vestem. Non hinc quisquam sumendum exemplum putare debet ad exspoliandum isto modo proximum. Hoc enim deus iussit qui noverat quid quemque pati oporteret. *Nec* Israelite *furtum* fecerunt *spoliando Egyptios* sed *deo iubenti ministerium prebuerunt,* quemadmodum cum *minister* iudicis *occidit* eum quem iudex *iussit* occidi. Profecto si id sponte faciat, homicida est, etsi eum occidat quem scit a iudice occidi debuisse (cf. Ivo, Decr. XIII, 2)...

De eadem re. Idem, liber 83 cap. 56: Factum est, ut iuberet deus vel potens pro illorum cupiditate permitteret, ut vasa aurea et argentea ... et peterent ab Egyptiis non reddituri et acciperent quasi reddituri. Quam etiam mercedem tam diurni *laboris* atque *operis* pro talium animarum gradu iustam deus esse voluit et penam illorum quos *digne* fecit amittere id quod reddere debuerunt. Non itaque deus deceptor est, quod credere nefarium et impium est, sed meritorum et personarum iustissimus tributor faciens quedam per seipsum que illo solo digna sunt, eique uni conveniunt sicut illuminare animas et seipsum eis perfruendo prebendo sapientes beatosque prestare; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinata: quedam eorum iubens, quedam permittens ...

Klagenfurt (f. 25rv)

Sed obicitur, quod filii Israel exeuntes per furtum abstulerunt Egyptiis vasa aurea et argentea. Ille idem *Moyses* qui precepit: Non furtum facies, idem precepit furari dicens: *Petat unusquisque a* vicino *suo vasa aurea et argentea* ... Contrarium est ergo hic furtum prohibere, ibi precipere. Sed non est, quia quod Hebrei vasa Egyptiorum abstulerunt, in hoc *iubenti domino ministerium prebuerunt.* Sicut enim non est homicidium dicendum, quando *minister iussu* principis reum *occidit,* ita *nec* peccatum *furti* erat in hoc facto, quod ad preceptum domini populus ille quasi *minister* malos *Egyptios exspoliavit.*

Nec sine causa deus hoc precepit. Populus Israel servierat Egyptiis faciendo *labores* et cetera *opera.* Sed Egyptii premio suo defraudabant eos et propter hoc et quia mali erant et *indigni* tantas possidere divitias, in vindictam eorum et in remunerationem bonorum iussi sunt a deo vasa Egyptiorum transportare. Nec peccatum erat eis, quod deus precepit, facere.

Omne ergo illud furtum id est omnem illicitam invasionem aliene rei Moyses interdixit hoc verbo: Non furtum facies excepto illo quod deo iubente licebat fieri.

Die Anselmsentenzen schreiben zur gleichen Frage (98): De Moyse et filiis Israel qui cum exire deberent de Egypto, vasa aurea et argentea et alia ornamenta ab Egyptiis quasi reddituri accommodabant et ea secum illis ignorantibus occulte deportabant. Dicunt sancti quod non fuerat furtum sed ministerium. Dominus enim sic preceperat qui novit quid unumquemque pati oportebat. Illi ergo non fecerunt furtum sed precepto dei prebuerunt obsequium.

Die in Kursiv gedruckten Worte zeigen zunächst die enge Verwandtschaft bis in die Formulierungen zwischen Augustinus und Klagenfurt. Gemeinsam ist vor allem die Grundlösung der Frage: Es war kein Raub, was die Israeliten taten, sondern Ausführung eines Befehles Gottes. Aber auch die Begründung, warum Gott so verfuhr, findet sich bei Augustinus und in Klagenfurt gleich — diesmal aus dem zweiten Text Augustins genommen: Israel hatte durch seine Fronarbeit Lohn verdient, der ihm von den Ägyptern vorenthalten worden war. Den zweiten Grund für Gottes Vorangehen hat freilich die Vorlesung ein wenig umgeändert und wohl auch über Augustins Denken ausgeweitet. Klagenfurt fügt nämlich als weiteren Grund für Gottes Anordnung hinzu, daß die Ägypter „unwürdig" (indigni) waren, solchen Reichtum zu besitzen. Augustinus spricht zwar auch von „digne", aber er meint damit nur, daß es „würdig" war, die Ägypter dessen zu berauben, was sie den Israeliten nicht an Lohn hatten geben wollen. Man sieht erneut, daß es wohl um Abhängigkeiten geht, aber nicht um sklavische Übernahme. Die wachsende Systematik schreitet auch in der Vorlesung voran.

Die Anselmsentenzen sprechen nicht von der Begründung des Gottesgebotes der Mitnahme als Gegengabe für die geleistete Arbeit. Dafür nehmen sie, wie der Sperrdruck zeigt, aus den gleichen Augustinusstellen einen anderen Gedanken, den Klagenfurt übergangen hat: Hoc enim deus iussit, qui noverat, quid quemque pati oporteret. Gottes weise Voraussicht und sein Wissen um die Welt und ihr Geschehen im Menschenschicksal ist also hier als Grund der Erlaubnis Gottes angegeben. Wir haben also das gleiche beobachten können wie vorher: Dieselben Augustinusstellen werden von dem einen der beiden Werke im ersten Teil, von dem andern im zweiten benutzt. Bei aller Gleichheit der Fragestellung sind also dennoch die Lösungen verschieden. In der Grundquelle aus der Patristik finden sie sich noch vereint. Es erscheint also die Entwicklung wie die eines Baumes mit verschiedenen Zweigen aus der gleichen Wurzel und deutet so auch die erweiternde Entwicklung an, die hier teilt, was einst gemeinsam war. Dabei wurde der Teilgedanke vertieft, wie das Beispiel von Klagenfurt zeigt.

Klagenfurt kommt dann auf den Wucher zu sprechen. Die Vorlesung tut das mit der formellen Frage: Queritur de usurariis, quid sentiendum sit de illis (f. 25^{v}). Die Anselmsentenzen sprechen gleich nach der Definition des Diebstahls davon: Sub furto comprehenditur

usura (98). Dann handeln sie noch einmal davon, wo sie die obengenannte Augustinusstelle angeben, daß ohne Wiedergutmachung keine Nachlassung möglich sei: Que ratio similis est in furto et usura (98). Statt dessen hat Klagenfurt ihrer Vorlesungsart entsprechend eine genauere Definition eingesetzt und auch die spekulative Begründung der Sündhaftigkeit des Wuchers genauer gefaßt. Vor allem aber ist die bloße kurze Andeutung der Anselmsentenzen, daß ohne Wiedergutmachung eine echte Vergebung nicht möglich sei, nun sogar kanonistisch erweitert bis hin zu dem Fall, wo eine solche nicht stattfinden kann. Nur diese letzte konkrete Weiterführung ist ohne augustinische Grundlage. Alles andere enthält ein Augustinustext, der wohl auch den Anselmsentenzen für ihre kurzen Bemerkungen vorgelegen hat, da die gleichen Fragen gestellt sind. Der Text Augustins, der in der Sammlung von Montecassino wieder steht, folgt dort kurz nach der oben zitierten Stelle über den „Raub" der Israeliten in Ägypten. Man findet ihn auch im Dekret Gratians (c. 11 C. XIV q. 4) und, wie Friedberg in dessen Edition schon angibt, bei Anselm XI, 112 (111) oder Polycr. VI, 20. Schon die Verbindung des Wuchers mit dem Raub, wie er sich in Klagenfurt (und den Anselmsentenzen) findet, stammt aus dieser Stelle bei Augustinus. Das gilt ebenso von der in den beiden Werken erneut hier betonten Verpflichtung zur Wiedergutmachung: Quod usura rapina est et reddi debet. So heißt bereits die Kapitelüberschrift in Montecassino. Der Text selber lautet dort:

Augustinus ad Macedonium [44]. Quid dicamus de usuris quas et ipse leges et iudices reddi iubent? An crudelior est qui subtrahit aliquid vel eripit ... quam qui trucidat fenore pauperem? ... Huiusmodi rapine ... male possidentur et vellem restituerentur, sed non est quo iudice modo repetantur. Post hanc vero vitam miserrime persolventur.

Das arbeitet Klagenfurt um. Zunächst wird dort die öfter in Vätertexten aus Hieronymus und Augustinus [45] genommene Definition des Wuchers eingefügt: Videtur [usura] esse rapina. Est enim usurpatio aliene rei, quando plus exigitur a debitore quam datum sit. Dann folgt die Anwendung des Textes Augustins: Cum nullus raptor possit salvari nisi per dignam penitentiam id est nisi restituat ... ideo usurarius non salvatur, nisi reddat usuram quam accepit. Die Klage Augustins: Sed non est a quo iudice modo repetantur, führt die Vorlesung zur Frage, was denn zu geschehen habe, wenn jemand nicht gutmachen wolle: Sed cum pauci vel nulli inveniantur qui reddant omnia, volunt quidam hoc consilium eis dare, ut saltem illam usuram quam in presenti debent, eis remittatur et postea ab illa iniustitia abstineant et sic per opera misericordie posse salvari. Quod si nolunt, nulla eis danda est penitentia vel spes venie promittenda (f. 25^{v} s.). Damit ist gut die werdende prak-

[44] Vgl. ep. 153, 25: PL 33, 664 f.
[45] Vgl. z. B. Ivo, Decretum XII, 17 oder 18.

tische Auswertung eines Grundsatzes, die man öfter in der Vorlesung findet, gekennzeichnet. Bei allem Durchscheinen der patristischen Urquelle wird das Eigentum und auch die konkrete Eigenart des Verfassers erkennbar. Ja durch die Erkenntnis der Urquelle wird das Eigene erst ganz sichtbar.

Ähnliches läßt sich auch von den Anselmsentenzen hier sagen. Sie bringen, wie oben angedeutet, zwar nur zwei kleine Hinweise, die aber dafür desto enger mit den grundlegenden Darlegungen über den Diebstahl im allgemeinen noch verbunden bleiben. Die erste schließt den Wucher gleich am Anfang bei der Aufzählung der Arten des Diebstahls mit dem Raub zusammen und zeigt schon darin die Abhängigkeit von Augustins Text. Dann aber betonen die Anselmsentenzen — ebenfalls mit ihm — die Notwendigkeit des Wiedergutmachens. Aber auch das geschieht hier nur in Verbindung mit den allgemeinen Prinzipien des Diebstahls: Que ratio similiter est in furto et usura. Auch darin also folgen sie wieder eng Augustinus, der ja bei dieser Gelegenheit auch auf die anderen Arten des Diebstahls verweist, für die eine gleiche Pflicht der Gutmachung gelte: Haec autem [usura] et huiusmodi rapina ... Im Gegensatz zu Klagenfurt bleiben die Anselmsentenzen aber bei diesem mehr augustinischen Grundgedanken stehen und gehen noch nicht so in das Praktische wie die Vorlesung.

Vielleicht fehlt daher in ihnen auch die in Klagenfurt nun folgende Darlegung über die K a u f l e u t e. Darüber liest man in der Vorlesung:

De mercatoribus qui emendo et carius vendendo alios decipiunt, talis est sententia: Si tantum recipiunt de rebus suis, quantum in via in pascendis equis suis et insuper superest, ut uxorem et familiam suam pascant, non est peccatum. Sed si spe lucrandi et congregandi pecuniam plus equo suas res vel annonam vendunt, non possumus dicere, quod sit rapina vel furtum; sed ipsum lucrum est damnabile eis, nisi per penitentiam resipiscant, quia iuxta evangelium non querunt que sunt Iesu Christi sed que sua sunt. Et illos eiecit Christus de templo (f. 26r).

Es ist nicht so leicht zu sagen, welche Quellen hier Klagenfurt vorlagen. Man findet die hier vorgetragene Grundansicht auch sonst in der Schule Anselms von Laon. So bringt z. B. die von O. Lottin veröffentlichte *Einzelsentenz der Schule* nr. 443 am Schluß den Satz: Licet etiam, ut quilibet fidelis in tempore fertili emat, non ea intentione, ut iterum carius vendat, sed ut familiam suam in sequenti procuret et pauperibus subveniat [46].

Ähnliches sagt auch bei *Ivo*, Decr. XIII, das 26. Kap.: Quicunque tempore vindemiae vel tempore messis non necessitate sed propter cupiditatem comparat annonam aut vinum ..., hoc turpe lucrum dicimus. Si propter necessitatem comparat, ut sibi habeat et aliis tribuat, negotium dicimus. Darüber hinaus findet man den Schlußsatz von der Tempelreinigung durch Christus gleich in drei Sentenzen der Handschrift von *Montecassino*. Sie bringen Exzerpte aus Augustinus, in Ps. 70, Ps.-Chrysostomus, in Matthaeum, und Cassiodor, in Ps. 70 [47]. Vielleicht ist also auch hier eine ähnliche Sammlung, wie wir sie heute noch in Montecassino finden, also ein durch andere Texte vermehrtes Dekret Ivos, neben Schulsentenzen Quelle gewesen. Jedenfalls haben wir hier Nachklänge patristischen Gedankengutes.

Ich möchte diese Ergebnisse bei ihrer Wichtigkeit für das Entstehen der systematischen Moraltheologie aus patristischem Gut noch in einem

[46] Psychologie et Morale ..., t. V.
[47] Vgl. die gleichen Stellen bei Gratian, Decr. Pars I, dist. 88, c. 11—13.

anderen Gebiet nachprüfen, dem 8. Gebot über die Lüge. Das ist auch deshalb empfehlenswert, weil hier eine ganze Reihe einzelner Fragen eingehend behandelt werden, die so einen guten Einblick bieten. Die Grundeinteilung ist dabei in Klagenfurt und den Anselmsentenzen gleich, so daß wir auch die Einteilung der Quelle zugleich erfassen. Es wird gehandelt über die einfache Lüge, das falsche Zeugnis und dann über den Falscheid.

Bereits die Definition ist wieder augustinisch, und Klagenfurt nennt erneut noch den Namen Augustins im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, in denen er verschwiegen ist: Mendacium est, ut dicit Augustinus, falsa significatio cum voluntate fallendi (f. 26^{r}). Der augustinische Urtext steht z. B. bei Ivo, Decr. XII, 48. Es wird in Klagenfurt noch eine andere Stelle des Kirchenvaters zur weiteren Verdeutlichung aus dem Psalmenkommentar beigefügt: Iterum in psalmo ubi est: Perdes omnes qui loquuntur mendacium, dicit non esse mendacium, ubi non est duplex cor, scilicet cum aliud dicitur ore, aliud agitur in corde. Auch diese Stelle aus den Enarrationes in Ps. 5, 7 findet sich in Ivos Dekret XII, 46 wie in Montecassino. Daran schließen sich in Klagenfurt mehrere kurze Einzelfragen, die sich schon durch das zweimalige „Attendendum" als solche ausweisen. Die erste geht auf die Lüge als Sünde der Zunge, während die anderen Sünden durch die Hand oder andere Instrumente geschehen: Istud peccatum lingue est. Mendacium enim semper in verbo est et est enuntiativa oratio. Die zweite Bemerkung hebt eine andere notwendige Bedingung hervor: damit ein Wort moralisch Lüge wird, muß es in sich den Willen zur Täuschung enthalten. Dafür wird ein anderes Wort Augustins beigezogen: Lingua facit mendacium, sed mens reum. Das ist ein etwas umgearbeitetes Zitat aus sermo 30 De verbis apostoli, das sich gleichfalls in Ivos Dekret XII, 34 am Schluß wiederfindet: Ream linguam non facit nisi mens rea.

Diese letztere Frage der Intention interessiert den Anonymus so, daß er noch einmal ein „Sciendum" darüber einfügt: Wie kommt es, daß es, obschon die Lüge im Wort besteht, dennoch *falsche Worte geben kann, die keine Lüge sind?* Er geht in der Beantwortung recht tief, wenn er auf die beiden Definitionen der Lüge noch einmal zurückgreift: Mendacium non est, ubi non est duplex cor, und: Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi. Er untersucht dabei auch den umgekehrten Fall, ob etwas, was im Wortlaut wahr zu sein scheint, doch falsch ist: Inquiramus ergo, si falsitas sit: verum sonat in verbis et tamen mendacium est — eine Formulierung, die sich auch in Einzelsentenzen der Schule findet [48]. Sie steht auch in Montecassino f. 97. Das will die Vorlesung zunächst an zwei konkreten Beispielen feststellen, auf die sie

[48] Vgl. etwa Schrifttum 114. Diese Sentenz ist sachlich genommen aus Augustinus, De mendacio: PL 40, 489.

aber eingehender später noch einmal zurückkommt: am Wort des hl. Paulus, daß er durch Mazedonien nach Korinth reisen wolle, was er aber nicht tat; und erneut am augustinischen Beispiel eines Versprechens, ein Schwert zurückzugeben, was aber auch nicht geschieht, weil der Ausleiher bei der Rückgabe seiner nicht mächtig ist (furens) und so ein Unglück geschehen könnte. An dieser Stelle gibt der Anonymus nur eine für seinen augenblicklichen Zweck genügende, grundsätzliche Antwort: Wenn der Täuschungswille vorliegt, ist das Wort scheinbar wahr und doch eine Lüge. Moraltheologisch wichtig ist dabei die Bemerkung, daß dieses „doppelte Herz" auch dann schon vorhanden ist, wenn jemand etwas Böses statt des natürlich Guten will.

Zur Grundfrage nach der Schlechtigkeit der Lüge gehört offenbar auch noch die folgende Frage in Klagenfurt über die ägyptischen Hebammen. Man liest darüber:

Nota Augustinum et Gregorium dissentire de obstetricibus, quia Augustinus dicit per tale mendacium liberationem eas promereri ab omni malo, quia merita pietatis et misericordie hoc requirebant, ut liberarentur ab omni pena huius mendacii id est numquam dampnarentur pro hoc mendacio. Sanctus Gregorius dicit in Moralibus propter misericordiam eas debere salvari, sed perdiderunt eam salutem mentiendo. Ut concordentur, intelligendum est, quia dicit Augustinus de corporali pena, quia nullum bonum inremuneratum remanebit, domos in Egypto et temporalia commoda a filiis Israel eas accepisse, et hoc est quod dicit: Merebantur ab omni malo liberari (f. 26v).

Die entsprechende Darlegung bei Augustinus findet sich in den Enarr. in ps. 5, 7 [49]. Die Gregoriusstelle steht in den Moralia l. 18 c. 2 [50]. Sie ist im Decretum Ivos nur teilweise, und zwar ohne den Textteil, der sich auf die Ammen bezieht, in XII, 41 zu finden. Sie steht aber wieder ganz in Montecassino f. 96. Bemerkenswert ist, daß die *Anselmsentenzen* nur Augustinus zitieren:

Unde dicit Augustinus in dolo laudatas esse obstetrices Hebreorum id est propter affectum misericordie quam habuerint, cum tamen propter mendacium laudari viderentur. Quod autem dicit Augustinus illos qui sic mentiuntur ab omni mendacio liberandos intelligendum est de his qui fidem et caritatem habent et propter affectum caritatis sic ad mentiendum inducuntur. Illi enim quandoque ab omni mendacio liberari merentur, non per mendacium sed per misericordie affectum. Ille vero modus misericordie qui erat in obstetricibus, non erat caritatis sed carnalis. Unde non spirituale premium possiderunt, sed carnale id est mansiones in Egypto (100) [51].

Die Anselmsentenzen deuten hier zunächst wieder einmal einen Text aus Augustinus, den Klagenfurt an dieser Stelle übergeht: Die Hebammen sind wegen ihrer Barmherzigkeit von Moses gelobt worden, nicht wegen der Lüge, wenn es äußerlich auch so schien. Die Fortsetzung des Textes Augustins, die dann beide Werke bringen, ist in jedem von

[49] PL 36, 851.
[50] PL 76, 41.
[51] Bliemetzrieder teilt in seiner Edition mit den Handschriften: „in dolo". Augustin hat: „indole" zweimal in De mendacio cap. 5 und 17.

ihnen anders gedeutet und so ein neues Zeichen der Selbständigkeit der Verfasser und des Ringens der Zeit. Bei Augustinus bedeutet der Satz, daß solche Menschen, die natürlich eine gute Anlage (indoles) haben, im Lauf des Lebens zur Reinheit kommen. So sei es auch bei den Hebammen trotz der Lüge gewesen. Ähnlich deuten auch die Anselmsentenzen: Illi enim quandoque ab omni mendacio liberari merentur, non per mendacium, sed per misericordie affectum (ebd.). Klagenfurt bleibt mehr an der Oberfläche. Die Vorlesung ist durch den von ihr angeführten Text aus Gregor dem Großen beeinflußt, der viel negativer als Augustinus denkt und meint, daß die Hebammen wohl durch ihr Mitleid Lohn verdient, ihn aber durch ihre Lüge verloren hätten. Leider hat Klagenfurt die Fortsetzung dieser Stelle Gregors nicht mehr gebracht. Denn in ihr ist doch eine größere Angleichung an Augustinus geboten: Nam benignitatis earum merces que eis in vita eterna potuit retribui, premissa culpa mendacii in terrena est recompensatione declinata (a. a. O.). Der Lohn geht also nicht ganz verloren, er wird aber durch die Lüge in einen rein irdischen verringert. Dadurch, daß Klagenfurt diesen letzten Teil des Satzes Gregors überhaupt nicht bringt, bleibt für die Vorlesung nur der erste Teil, der einfachhin die Belohnung (salutem) zu leugnen scheint, wobei die Vorlesung freilich „salus" im übernatürlichen Sinn interpretiert. So wird der Gegensatz zu Augustin natürlich größer. Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Während die augustinischen Texte nur von einer Befreiung von der Lüge (mendacium) sprechen, liest Klagenfurt fälschlich „malum", als habe Augustinus gesagt: Merebantur liberari ab omni *malo,* nicht nur: ab omni mendacio. Es ist somit nicht nur jede Schuld, sondern auch jede Strafe nach Augustinus ausgeschlossen und so der scheinbare Gegensatz zu Gregor noch gesteigert. So ist Klagenfurt zu einer „Konkordanz" (ut concordentur) der beiden Ansichten gezwungen und dadurch auch zu einer genaueren Umschreibung der eigenen Meinung im Streit. Es wird Augustinus umgedeutet, als ob er nur von körperlicher Strafe gesprochen habe, wenn er die Ammen von allem „Übel" (malum) frei machen wolle. So blieb ihnen der zeitliche Lohn, da Gott kein Werk unbelohnt lasse, d. h. die Häuser und anderen Geschenke, die nach Exodus die Israeliten ihnen schenkten. Das hatte auch Gregor gestattet. Diese Zwischenlösung der Vorlesung läßt aber deutlich erkennen, daß sie im Grunde der strengeren Ansicht Gregors zuneigt, da sie mit ihm allen Lohn nur auf das Irdische beschränkt, während Augustinus doch eine mehr innere Verbindung der guten Tat mit dem eigentlichen Nachlaß forderte. Die Anselmsentenzen stimmen diesem Letzten zu. Man sieht also erneut, wie verschieden sie und Klagenfurt die gleichen Autoritäten deuten und erklären, wenn man genauer gerade an Hand der Väterstellen die Quellenlage betrachtet. Das Persönliche verschwindet

auf den ersten Blick unter dem Gemeinsamen, und doch ist es deutlich vorhanden.

Für die Quellenlage ergeben sich daraus, daß die gemeinsame Quelle hier also wohl nur die Vätertexte brachte, noch keine Lösungen. Die Urquelle muß daher noch stark Stellensammlung gewesen sein, wenn sich auch aus anderen Texten ergibt, daß sie vielleicht auch schon Lösungen brachte. Denn hie und da stimmen die Anselmsentenzen und Klagenfurt auch in den Lösungen bis zum Wortlaut überein.

Es folgen in Klagenfurt zwei kurze Bemerkungen über die Scherzlüge oder die Ironie bzw. die Parabel als „tropica locutio". Dabei gilt als klassischer Text Augustins Deutung der Frage Josephs an seine Brüder: Nesciebatis, quia non est in augurio homo qualis ego [52]. Daneben wird auch herangezogen für die „tropica locutio" die Äußerung des Kirchenvaters ad Oceanum über den „dies laetus" [53]. Dann aber geht der Verfasser gleich über zu einer inneren Beantwortung der Frage nach der Erlaubtheit solchen Sprechens, wenn er nun sich eingehend mit der schon früher angezogenen ähnlichen Äußerung des hl. Paulus über sein Kommen nach Korinth bzw. dem Beispiel des gegen ein gegebenes Versprechen aus echtem Grund nicht zurückgegebenen Schwertes auseinandersetzt: Es liegt kein „doppeltes Herz" (cor duplex) vor, um mit Augustinus zu sprechen. Paulus hatte zwar den Korinthern versprochen, durch Mazedonien zu kommen (1 Kor 16, 5). Wenn er nicht kam, so lagen da gewichtige Gründe vor, aber kein „duplex cor":

Non est [mendacium], quia nec voluntas fallendi in eo fuit nec duplex cor. Et *videte*, quomodo promisit apostolus se ire ad Macedoniam et quare videlicet pro salute eorum conservanda, non ductus impetuosa voluntate vel temporali commodo, sed quia non utile esse ille previdebat, quia perturbarentur adventu eius, si pervenisset, non ivit. Voluntas tamen illius bona, ut iret, pro salute illorum etiam non eundo nunquam mutavit [*1.:* mutata est]. Non est ergo mendacium in apostolo, si non pervenit (f. 26v).

Zunächst fordert hier erneut die Anrede „videte", daß es sich um einen mündlichen Vortrag, also eine Vorlesung, handelt. Sachlich ist in diesen Worten die Lösung gegeben, daß in dem nicht erfüllten Versprechen keine Lüge liegt, weil die beiden Definitionen der Lüge darin nicht erfüllt sind. Weder die Täuschungsabsicht (voluntas fallendi) ist vorhanden, noch ist das „doppelte Herz" zu finden, da der gute Wille, den Korinthern zu helfen, der gleiche blieb. Das war ja der Grund des Versprechens, das zudem ernst gemeint gewesen war. In der Fortsetzung erklärt die Vorlesung, daß jedoch bereits ein leichtfertig gemachtes Versprechen, etwa einer Wallfahrt nach Jerusalem, eine Lüge

[52] Aus Quaestiones super Genesim cap. 145: PL 34, 587. Vgl. Decretum Ivonis XII, 43.
[53] Siehe Decretum Ivonis XII, 47.

sei. Das konkrete Beispiel ist zweifellos zeitbedingt. Aber die grundsätzliche Stellungnahme ist bis zu den Definitionen und dem entscheidenden Ausdruck des „duplex cor" wieder augustinisch.

Ähnlich löst die Frage auch die Sammlung der *Anselmsentenzen*. Der entscheidende Text Augustins aus De mendacio muß also bereits in der gemeinsamen Quelle gestanden haben. Man liest nämlich die gleiche Antwort auch in den Anselmsentenzen, wenn auch etwas kürzer:

Paulus qui se dixerat venturum ad Corinthios, etsi non venerit, non tamen mentitus est, quia cor duplex in eo non fuit; semper enim voluntatem veniendi ad eos utiliter retinuit (100).

Man sieht auch aus der gemeinsamen Lösung, was eigentlich der Zeit die Schwierigkeit machte. Es ist eben offenbar das augustinische „cor duplex", das bei einem solchen Versprechen ja doch vorhanden zu sein schien [54].

Die Vorlesung hatte diese Darlegungen geschlossen mit der Bemerkung: Es kann also falsche Worte geben, ohne daß sie eine Lüge sind. Anschließend beantwortet sie dann erneut und eingehender als vorher noch einmal die naturgemäß folgende Frage, ob es dann auch r i c h t i g e W o r t e geben könne, die dennoch eine Lüge sind. Hier greift der Vortragende über die Patristik jedenfalls wohl formal hinaus und gibt eine fast schon ausgereifte scholastische Antwort, die sich übrigens wohl noch nicht in der Urquelle gefunden haben mag, da sie in den Anselmsentenzen auch nicht andeutungsweise steht. Ich möchte sie wegen der systematischen Klarheit ganz veröffentlichen:

Item inquirendum est, ubi verba non falsa sunt, sed tamen procedunt inde mendacia. Ad hoc videndum adtendenda est talis divisio, quia quod dicimus, aliquando ita est in re, aliquando non est in re. Iterum quando dicimus aliquid vel putamus ita esse vel non putamus ita esse. Coniungantur ista quatuor membra hoc modo: Si dicimus aliquid et putamus verum esse, sive ita sit sive non ita sit, non est mendacium. Si autem dicimus et non putamus ita esse, contraminandum [!] est quod non sit ibi prava voluntas sive ita sit sive non, non est mendacium, quia ream mentem non fecit nisi rea lingua. Et sic in verbis veris mendacium et in falsis aliquando non est mendacium quod sic inducatur ex intentione loquentis (f. 27^{r}).

Nachdem so die Vorlesung nach vielfacher Hinsicht das Wesen der Lüge zu klären versucht hat, spricht sie über die S c h w e r e d e r S ü n d e d e r L ü g e. Auch das geschieht erneut an Hand eines Textes Augustins, aber ohne den Vater diesmal selbst zu nennen: Notandum etiam duo esse genera mendacii, in quibus non est gravis culpa, non tamen carent aliqua (f. 27^{r}). Augustinus hatte in den Enarr. in ps. 5, 7 geschrieben: Duo sunt genera mendaciorum in quibus non magna culpa est, sed tamen non sint sine culpa. Diesen Text liest man

[54] Dieses Beispiel aus dem Korintherbrief findet man auch sonst in der Zeitliteratur. So hat es z. B. das Decretum Gratiani post 2 C. XXII q. 2. Es ist dort bei der Behandlung des falschen Eides benutzt. Von dort scheint es in gleichem Zusammenhang in die Libri sententiarum des Lombarden gekommen zu sein: l. 3 dist. 39.

auch im Dekret Ivos XII, 46. Mit Augustinus zählt Klagenfurt diese zwei Arten leichter Lüge auf: Primum est, quod fit causa pietatis et pro alicuius commodo; secundum quod fit pro ioco (ebd.). Hier hatte Augustinus a. a. O. geschrieben: cum aut iocamus aut pro proximo mentimur.

Klagenfurt führt die erste Art, die Lüge zum Nutzen des Nächsten, näher aus. Sie geschieht „pro benevolentia vel salute alicuius". Dafür wird als erstes Beispiel mit den Anselmsentenzen erneut ein augustinisches gewählt [55]: Sicut aliquando volentes vitam alicuius servare persequentibus inimicis negamus eum scire vel vidisse [56]. Aus der Heiligen Schrift wird dazu die „Lüge" Raabs an die Kundschafter Josues [57] und erneut die Aussage der Hebammen über die israelitischen Kinder angeführt. Von Raab sagt der Anonymus nur kurz, daß von ihr feststeht, daß sie gerettet wurde: Sed de Raab invenitur auctoritas, quod salva sit. Damit ist der Schlußgedanke Augustins wiedergegeben, der an der angegebenen Stelle sagt: Et Raab quidem ex Jericho liberata . . . populum transitum fecit, ubi proficiens possit ad eterna et immortalia munera venire [58]. Für die Ammen aber heißt es in Klagenfurt: De obstetricibus illis dubitatur (f. 27). Das verwundert etwas, da vorher, als die Frage der Ammen zur genauen Feststellung der Definition der Lüge behandelt wurde, doch als Lösung eine Harmonisierung der Ansichten Augustins und Gregors d. Gr. versucht wurde. Aber vielleicht ist hier nur im Anschluß an die vorhergehende „auctoritas" gemeint, daß das Urteil über dieses Beispiel nicht so einhellig ist wie bei Raab. In seiner persönlichen Lösung bleibt der Verfasser bei seiner früheren Ansicht, wenn er sie wenigstens als eine der möglichen Erklärungen wieder vorlegt: Der Augustinustext, daß die Ammen von aller Lüge frei geworden seien, ist dahin zu verstehen, daß sie von aller körperlichen Strafe frei wurden: ab omni mendacio id est a corporali pena. Aber nun bringt er auch den Anfang des Textes Augustins, den er früher, im Gegensatz zu den Anselmsentenzen, überschlagen hatte, die gerade dieses Teilstück Augustins benutzten, und fügt seine Lösung im Anschluß an diesen 1. Teil des Augustinus-Zitates irgendwie als eine neue hinzu: Hec mendacia, ut dicit Augustinus, non in re sed in dolo laudantur, quia qui sic mentiuntur, merebuntur ab omni mendacio liberari. Quod enim hic in dolo laudantur, non laudantur vere, sed videntur laudari, quia non laudatur fallacia sed misericordia (f. 27[r]). Durch die falsche Lesung „in dolo" statt des augustinischen „indole" wird also nun Klagenfurt auf eine falsche Fährte in der Augustinus-

[55] Siehe De mendacio 13, n. 223: PL 40, 50.

[56] Das Beispiel wird auch sonst in den Einzelsentenzen der Anselmschule gebraucht. Vgl. etwa O. Lottin, Psychologie et Morale . . ., t. V, nr. 88.

[57] Siehe Augustinus, Contra mendacium c. 15: PL 40, 540 f.

[58] PL 40, 541.

interpretation geführt: die Hebammen werden nicht „in re", also in Wahrheit, gelobt, sondern nur zum Schein, d. h. nicht die Lüge wird gelobt, sondern die Barmherzigkeit der Ammen lobend herausgestellt. So hatten bereits die Anselmsentenzen — aus ähnlichem Lesefehler heraus — Augustinus interpretiert, wie oben zitiert wurde. Dieser Irrtum war Klagenfurt durch das Überspringen dieses Textteiles bei Augustin damals erspart geblieben.

Es ist übrigens interessant, daß das Wort „fallacia", das hier Klagenfurt bringt (non laudatur fallacia, sed misericordia), ein augustinischer Ausdruck ist, der in De mendacio c. 15 schreibt: Non itaque eius remuneranda est fallacia sed benevolentia. Die Anselmsentenzen, die ja sonst dieser Ansicht huldigen, kennen bereits dieses Wort nicht mehr. Vielleicht hat dieser Text oder Teiltext Augustins in der Stellensammlung neben dem Beispiel Raabs gestanden, um zu beweisen, daß eine Lüge zum Nutzen des Nächsten keine so große Schuld der Lüge in sich birgt, so daß der Anonymus erneut auf diese Deutung Augustins der Ammenlüge aufmerksam wurde und sie der seinigen, die mehr Gregor zustimmte, beifügte.

Aber auch hier gibt Klagenfurt eine wertvolle Fortsetzung der Lösungsversuche aus der damaligen Theologie der Schule, die um so wichtiger ist, als sie in den Anselmsentenzen fehlt und dazu noch bei unserem Anonymus den Namen Anselms selber ausdrücklich trägt: Sed magister A[nselmus] ita intellexit. Es wird dabei eine Ansicht als die Anselms von Laon vorgetragen, wie sie uns auch im Liber Pancrisis mit seinem Namen überliefert ist [59]. Die Vorlesung schreibt nämlich: Sed magister A[nselmus] ita intellexit „liberari ab omni mendacio": quod numquam damnarentur pro tali mendacio, ubi tanta pietas causa fuit mendacii (f. 27^{r}). In einer Anselmsentenz des Liber Pancrisis heißt es tatsächlich im Anschluß an das Zitat aus Gregor d. Gr., nach dem die Ammen nur einen zeitlichen Lohn empfangen: Multoties tamen, quia huiusmodi mendacium pietas comitatur, citius veniam impetrat qui sic mentitur. Inveniuntur sancti aliquando mendacium protulisse ut Iacob patri suo ... Hier ist also wie in Klagenfurt die „pietas" als Beweggrund der schnelleren Nachlassung der Schuld genannt. Aber das Wörtlein, die Schuld werde dann „citius" nachgelassen, hat Klagenfurt nicht übernommen. Es fehlt auch bei Augustinus, der im übrigen dieser Ansicht nahesteht [60].

Wie stellt sich nun Klagenfurt selbst zu diesen offenen Fragen der geringeren Bosheit solcher Lügen aus Mitleid oder Hilfsbereitschaft? Denn bisher hatte der Verfasser ja nur gleichsam den status quaestionis

[59] Vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale ..., t. V, nr. 88.

[60] Sehr bemerkenswert ist, daß ein Vergleich dieser Einzelsentenzen im Liber Pancrisis etwa mit der Darlegung in Klagenfurt deutlich zeigt, daß bereits Anselm die gleiche Methode der Systematisierung der patristischen Gedanken anwandte. Er geht von dem Text Gregors d. Gr. aus. Viele der dann folgenden Gedanken sind augustinisches Gedankengut, so daß die ganze Einzelsentenz patristische Tradition in systematischer Verarbeitung zeigt. Die Schüler waren also treue Befolger der Methode ihres Meisters.

aufgestellt und das patristische bzw. schriftgemäße Material bereitgestellt. Die Antwort, die er selbst gibt, ist klar: Sed cum infirmis non possent huiusmodi mendacia prohiberi, perfectis nullo modo licet mentiri nec pro temporali vita, cuiusque morte nec sua nec alterius anima occiditur (f. 27r). Das ist wieder eine ganz augustinisch gefärbte Stelle. Dieser antwortete nämlich in den Enarrationes an der angegebenen Stelle: Ne quis arbitretur perfectum et spiritualem hominem pro ista temporali vita in cuius morte non occidetur anima, sive sua sive alterius debere mentiri. Man findet diesen Text erneut in Ivos Dekret XII, 46.

Dagegen erlaubt die Vorlesung — und mit ihr auch die Anselmsentenzen — in diesem Fall das Verbergen der Wahrheit: Licet autem eis, si non falsa dicere, vel verum tacere, ut si quis non vult hominem ad mortem perdere, verum taceat sed non falsum dicat, ne pro corpore alterius animam suam perdat et occidat. Non est culpa veritatem tacere ut dominus qui ait: Multa habeo vobis dicere (f. 27r). Auch das ist ein augustinischer Gedanke aus der gleichen Stelle der Enarrationes, dessen Wortlaut sich ebenfalls im Dekret Ivos XII und in Montecassino findet. Der Text, der Klagenfurt wie den Anselmsentenzen vorlag, muß aber noch die Schriftstelle aus Joh 16, 12, den sie zitieren, gehabt haben. Er fehlt bereits im Dekret und so auch in Montecassino, steht aber bei Augustinus selber [61].

Dann geht Klagenfurt auf die zweite der nicht so schweren Lügen ein: die Scherzlüge. Von ihr hatte die Vorlesung auch schon einmal, wenn auch kurz, bei der Definition der Lüge gesprochen. Hier bei der Abgrenzung ihrer moralischen Schwere bezieht sie sich zunächst erneut auf die Stelle der augustinischen Enarrationes in ps. 5, 7, die sich im Dekret Ivos XII, 46 findet: Illud primum in iocando non est perniciosum, quia non fallit. Dieses Augustinuswort liest man mit einer nur geringen Überarbeitung in Klagenfurt so: Secundum mendacium, quod fit pro ioco, Augustinus in quodam loco dicit non esse mendacium quia nullus ibi fallitur aliquando (f. 27r). An der früheren Stelle hatte die Vorlesung (siehe oben) einen anderen Augustinustext herangezogen, der sich auch im Dekret Ivos XII, 43 findet. Aber der Verfasser geht hier noch weiter, wenn er eine dritte Stelle aus dem Kirchenvater anzieht, weil sie die Schuldhaftigkeit auszusagen scheint: Sed in alio loco dicit Augustinus mendacium, quia sepe multi decipiuntur. Das ist wohl ein Hinweis auf die achte Art der Lüge in Augustins De mendacio cap. 14 — ein Text, der sich im Dekret Ivos XII, 1 ebenso wie in Montecassino findet —: Quisquis autem esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipit se ipsum turpiter. Abschließend meint die Vorlesung, daß auf jeden Fall ein Fehler auch bei der Scherzlüge vorliegt: Peccatum est tamen in ociosis verbis et hoc non convenit hoc modo mentiri perfectis (f. 27v). Dieser Zusatz zu Augustinus findet sich auffallenderweise wieder in der eben schon genannten *Einzelsentenz* Anselms selber im Liber Pancrisis in ganz ähn-

[61] PL 36, 86.

licher Form: Sed ut pretereamus mendacium ioci in quo patet culpa et peccatum, cum simplex etiam iocus in verbis est verbum otiosum, de omni autem verbo otioso sumus reddituri rationem [62]. Vielleicht ist also auch hier wieder diese Einzelsentenz für Klagenfurt Quelle gewesen. Da die Anselmsentenzen von dieser Ansicht Anselms schweigen, dürfte sie wohl nicht in der gemeinsamen Quelle gestanden haben. Das bestärkt die Vermutung, daß die Vorlesung sie aus der Einzelsentenz zusetzte. Hier steht also jedenfalls Klagenfurt dem Meister der Schule noch näher als die fälschlich nach ihm benannten Anselmsentenzen.

Auch über die „Lüge" der Ironie und Allegorie folgt in der Vorlesung hier noch eine zweite Darlegung. Auch dafür ist ein anderer Augustinustext wieder Grundlage als bei der ersten Darlegung, wo „Augustinus ad Oceanum", wie oben gezeigt, angezogen wurde. Diesmal ist ähnlich wie bei der Scherzlüge Augustins De mendacio benutzt, und zwar cap. 10 und 15. Man hat fast den Eindruck, als ob hier in der Urquelle oder einer Nebenquelle diese Texte aus De mendacio auch gefolgt seien, so daß noch einmal die Frage dieser Lügen aufgeworfen wurde. Über die Lüge aus Demut wird sodann erneut mit den Anselmsentenzen an Hand des Augustinustexts aus dem sermo 181, c. 5, n. 4 [63], der sich in Ivos Dekret XII, 42 findet, gehandelt.

Den Abschluß des Gesamttraktates über die Lüge bildet eine der damals so häufigen Untersuchungen über die Lügen der Väter im Alten Bund. Die Frage der Lüge Abrahams über die „Schwester" Sara vor den Ägyptern wird an erster Stelle — mit den Anselmsentenzen — erneut aus Augustinus zu lösen versucht: Abraham hat die Wahrheit gesagt, weil eine Schwester zum Geschlecht (de genere) gehört. Augustinus behandelt die Frage an mehreren Stellen. Unserem Text entspricht am meisten cap. 10 in Contra mendacium [64]: Erat revera tam propinqua genere, ut soror non mendaciter diceretur. Aber ähnlich spricht Augustinus auch In Genesim q. 26 oder Contra Faustum lib. 22, c. 33 f. Eine dieser Stellen muß also wohl in der gemeinsamen Urquelle gestanden haben [65].

Auch die Lösung zur Frage der Lüge Jakobs vor seinem Vater Isaac ist in beiden Werken aus Augustinus, Contra mendacium, genommen, wo Augustinus gleich anschließend von ihr spricht und sie löst: Non est mendacium sed mysterium [66]. Eingehender als die Anselmsentenzen, die nur die abstrakte Lösung vom „Mysterium" ohne nähere Deutung bringen, und zwar sonderbarerweise als Schriftwort — dicit scriptura —, spricht Klagenfurt von dem theologischen Sinn dieses „Geheimnisses": Intellexit enim [mater] ad hoc tendere divinam dispositionem quod Esau in spiritualibus servire deberet Iacob id est populus sinister populo dextero et quod ille dignior esset apud deum. Et

[62] O. Lottin, Psychologie et Morale . . ., t. V.
[63] PL 38, 480.
[64] PL 36, 533.
[65] Bei Gratian, Decr. C. 22, qu. 2, c. 22.
[66] Vgl. Landgraf a. a. O. 8 ff.

quia mater spiritualiter hoc intelligebat et dispensationem dei adimplere oportebat, instinctu divino mater laboravit, ut Iacob acciperet benedictionem a patre in figura eterne benedictionis quam sibi deus dare disposuit (f. 27v).

Eine so eingehende Erklärung findet man in den anderen zahlreichen von Landgraf a. a. O. zitierten frühscholastischen Texten nicht. Sehr interessant dabei ist, daß auch diesmal Klagenfurt wieder die schon zweimal zitierte Einzelsentenz De mendacio aus dem Liber Pancrisis am Schluß beizuziehen scheint, wenn der Anonymus im Anschluß an den Gehorsam Rebeccas gegen Gottes „dispensatio" sagt, daß Jakob nicht sündigte, wenn er diesem Wunsch Gottes folgte. Die Israeliten hätten ja aus dem gleichen Grunde auch nicht gesündigt, als sie auf Gottes Geheiß die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter an sich nahmen: Et sicut diximus [non] esse furtum, quod acceperunt vestes et vasa de Egypto iubente deo, ita non fuit mendacium vel peccatum, quod Iacob benedictionem istam accepit matre premonente. Sic sancti patres dicunt non esse dicendum peccatum, quicquid agitur precepto domini (f. 27v). Das ist genau das Schlußwort der Einzelsentenz des Liber Pancrisis mit dem Namen Anselms selber: Sed sciendum quod non est peccatum quod non est contra divinum preceptum [67]. Die Begründung bei Anselm ist freilich eine etwas andere: Es sei ein „familiare dei consilium et preceptum" gewesen. Darunter versteht Anselm: Familiare dicimus quod uni persone aut pluribus, non tamen omnibus licet. Das fehlt in Klagenfurt, die diese einschränkende Deutung nicht übernommen haben.

Nach einigen Bemerkungen über den Falscheid, den Bruch eines Gelübdes und das „falsche Zeugnis" schließt leider die Vorlesung etwas vorzeitig. Wenn wir die Anselmsentenzen freilich zum Vergleich heranziehen dürfen, fehlt nicht viel, da auch die Anselmsentenzen bald darauf abschließen. Es folgt in ihnen nur noch das 6. und 9. Gebot. Auch der Schlußteil von Klagenfurt über den Falscheid usw. ist wieder ganz von Augustinus abhängig, wie die spätere Edition belegen wird.

Somit hat die Rückführung dieser frühen moraltheologischen Erklärung des Dekalogs auf ihre patristischen Grundlagen das überraschende Ergebnis gebracht, daß die Darlegungen hier in Klagenfurt wie in den für die mittelalterliche Moraltheologie so wesentlichen Sententiae Anselmi wesentlich augustinisch sind. Die Texte sind aber wie immer in den Werken der Anselmschule vielfach bereits aufgelöst und mit eigenen spekulativen Ideen durchsetzt. Es war nur durch die Entdeckung der Grundquelle, welche diese patristischen Texte den beiden Werken überlieferte, möglich, die Vätertexte in ihrer Gesamtheit zu finden. Als diese für Klagenfurt wie für die Anselmsentenzen in diesen moraltheologischen Teilen grundlegende Quelle konnte eine Sammlung festgestellt werden, die ähnlich in Montecassino Cod. 208 das Dekret

[67] Vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale . . ., t. V, nr. 88.

Ivos durch Texte, besonders aus Augustinus, erweiterte. Die systematische Arbeit, welche die Vorlesung vornahm, zeigt dabei gut ihren Eigencharakter. Sie versucht in den mancherlei schwierigen moraltheologischen Fragen einen klaren Weg zu finden und ihn den Hörern zu zeigen. Dabei ist das Bestreben deutlich erkennbar, auch über die neuen Lösungen, etwa Anselms von Laon selbst, zu unterrichten und praktische moderne Fragen einzubauen.

Zusammenfassung

Die Klagenfurter Sentenzen haben glücklicherweise an einigen Stellen noch die „Ihr-Form" des videte usw. beibehalten. Dadurch wird erkennbar, daß es sich ursprünglich um ein gesprochenes Wort, eine V o r l e s u n g, gehandelt hat. Denn diese Stellen erscheinen im Zusammenhang als ganz ursprünglich. Somit ist es uns hier gegönnt, einen Blick in die Schultätigkeit des Kreises um Anselm selber zum ersten Mal zu tun. Durch die Quellenanalyse kann man aber auch zugleich das Entstehen einer solchen Vorlesung nun verfolgen. Der Vortragende hat sich an seine Quellen noch sehr gehalten. Aber dennoch tritt die Selbständigkeit nicht nur in der Auswahl der verschiedenen Quellen, sondern auch der verschiedenen fremden Zusätze hervor. Es lagen auf seinem Arbeitspult verschiedene Werke der Schule: Deus summe, Deus de cuius principio. Daneben aber auch eine Reihe von Einzelsentenzen Anselms oder seines Kreises. Sehr wichtig ist aber, daß er auch das Dekret Ivos oder eine der Sammlungen von Vätertexten benutzte, die Ivos Werk ausgestalteten, wie wir eines z. B. in Montecassino Cod. 208 noch besitzen. Aus diesen verschiedenen Quellen hat er eine systematische Einheit der Auffassung geschaffen. Sie ist grundsätzlich augustinisch, aber daneben tritt z. B. Gregor der Große, Hieronymus, Leo, um nur diese zu nennen. Doch sie werden alle nicht einfachhin, wie es in den Katenen war, übernommen. Unsere Vorlesung ist ein echtes Werk der Anselmschule. Es systematisiert die Väterstellen, wenn es sie aus dem Zitat, das nur selten ist und ungenau wird, herausnimmt und das Väterzitat zur Väteridee macht, die einer systematischen Einordnung offener und freier sich fügt. Wir stehen also am Beginn der neuen, nun echt scholastischen Methode der Theologie, am Aufbau einer theologischen, systematischen Gesamtschau aus den Einzelsteinen der Tradition. Tradition ist hier sichtbar als wirklich lebendiges Werden aus der Vergangenheit hin zu den Bedürfnissen der neuen Zeit in der Ganzschau christlicher Lehre. Zweifellos hat für diesen systematischen Aufbau das Studium der artes liberales seinen wesenhaften Anteil. Es ist so in der Anselmschule das Grundlegende, die christliche Tradition zur Einheitsgestaltung und so auch zur Verlebendigung in Wissenschaft

und Leben zu bringen. Dazu ist jetzt die Vorlesung der erste faßbare lebendige Zeuge des gelehrten *Wortes*.

Wenn wir ihre Arbeit mit den *Anselmsentenzen* vergleichen, denen sie methodisch so ähnlich sind, weil sie auch die gleichen Quellen vielfach benutzen, könnte eine weitere Folgerung vielleicht nicht übertrieben und überspannt erscheinen. Ist nicht vielleicht auch dieses Werk aus einer lebendigen Vorlesung entstanden? Wir haben dafür freilich keinen direkten Beweis, wie sie im „Videte" Klagenfurts vorliegen. Daher wird die Frage im letzten unbeantwortet bleiben müssen. Aber die Möglichkeit scheint doch gegeben. Die Vätertexte sind, ganz ähnlich wie in Klagenfurt, fast nie wörtlich gebracht. Und die enge Anlehnung an andere Quellen, die auch mich persönlich früher mehr für eine schriftliche Summe eintreten ließ, ist nicht viel anders als in Klagenfurt. Wir befinden uns noch im Frühstadium des Werdens der Summen, wo die Loslösung vom Väterzitat bereits eine außerordentliche Leistung war, besonders wenn sie mit einer ersten Einordnung in ein System sich verband. Was Wunder, wenn man dabei sich enger an Vätertexte und bereits bestehende Vorbilder hielt, besonders da man unter ihnen auswählen konnte, was besser gefiel. Dazu brauchte man keine Bucharbeit zu schaffen; das konnte auch, wie Klagenfurt zeigt, in der Vorbereitung einer Vorlesung geschehen.

Was nun die E i g e n a r t der Vorlesung selbst angeht und sie von den anderen Sentenzensammlungen der Schule unterscheidet, so ist ein Doppeltes hervorzuheben. Die Systematisierung des überlieferten Traditionsgutes aus der Patristik ist weiter fortgeschritten, als es in den beiden Grundquellen Klagenfurts, in Deus summe und Deus de cuius principio, der Fall ist. Vätertexte werden selten gebracht. Dafür aber ist die Väter*idee* für die Systematik ganz ausschlaggebend geworden. Da auch die Namen der Väter selbst beim Zitat immer mehr ausgelassen werden, wirkt das ganze Werk einheitlicher als systematische Arbeit. Vielfach zeigt erst die Quellenanalyse, daß eine patristische Stelle Pate gestanden hat, die in der Quelle selbst noch zitiert war. Wenn man das „unehrlich" nennen wollte, würde man den Charakter der Zeit und den Drang nach einem einheitlichen theologischen Gesamtbild verkennen. Selbst Hugo von St. Viktor ging in seinem Hauptwerk De sacramentis nicht anders voran. Bezeichnend für die Vorlesung aber ist, daß sie entgegen den anderen Werken der Schule vielfach Schriftstellen hinzufügt und besonders einbaut.

Dabei steht sie Anselm selbst noch manchmal sehr nahe und zitiert ihn mehrfach namentlich als besondere Autorität. So folgt sie etwa in der Deutung der Erbsünde als „delectatio" der Seele zum geschwächten Körper bei der Vereinigung noch Anselm, während die späteren Werke der Schule diese Ansicht verwerfen, weil sie zu sehr das peccatum origi-

nale zu einem personale macht. Man muß daher die Vorlesung noch zu den früheren Werken der Schule rechnen.

Da aber die Systematik in ihr sehr gepflegt ist, sind in zahlreichen theologischen Fragen bereits neue Lösungen über Anselm und die Quellen hinaus erreicht. Daher ist die Vorlesung hier guter Zeuge der damaligen Dogmenentwicklung. Das gilt besonders vom gezeichneten Menschenbild überhaupt wie auch vom Christusbild. In letzterem wird z. B. der Einfluß Anselms von Canterbury gut spürbar. In der Erlösungslehre etwa tritt der Teufel mit seinem in der Schule sonst noch vertretenen „Recht" zurück. Dieses wird zur bloßen tatsächlichen, von Gott gegebenen „possessio". Die Erlösung selber geschieht durch Christus als „hostia" für den Vater zur Versöhnung. So tritt Gott allein in den Vordergrund des gesamten Erlösungsgeschehens. Daher ist auch wohl mehrmals zusätzlich zu den Quellen von der hypostatischen Vereinigung in Christus und damit von seiner Gottheit die Rede.

Als Ganzes kann man daher die Vorlesung als eine klare und gute Einführung der Hörer in das Glaubensgut mit besonderer Berücksichtigung der damals umstrittenen Punkte bezeichnen. Als „Intellektualist" kam es dem Anonymus offenbar auf eine solide Unterrichtung der jungen Studenten an. So erhielten sie, mitten in der Zeit des neuen Werdens einer systematischen Theologie, eine Ausbildung im offenbarten Logos Theou, die der Tradition und ihrem Inhalt lebendig, da suchend, verbunden war und so zugleich die neuentstandenen Fragen von dort aus zu lösen trachtete.

Wir dürfen die Vorlesung wohl in die Gegend verlegen, in der sie gefunden wurde, also den süddeutsch-österreichischen Kulturraum. Aus dem liebevollen Hinweis auf die „Contemplatio", die durch Gerichtsklagen nicht gestört werden soll, kann man vielleicht ebenso wie aus dem hie und da sichtbar werdenden aszetisch-mystischen Zug auf eine dortige Abtei oder ein Stift schließen, das der neuen Zeit ganz offen war.

Neue Hegel-Bücher

Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960

Von Walter Kern S. J.

Philosophische Gesellschaften, Kongresse und Jahrbücher bieten keine unbedingte Gewähr für echte, gegenstandsorientierte Forschung. In Sachen Hegels sind jedoch Initiativen zu verzeichnen, die nicht als Ausdruck sterilen modischen Interesses oder kämpferischer Parteilichkeit angesehen werden können. Eine internationale Vereinigung zur Förderung der Hegelforschung ist im Entstehen; um die Philosophie Hegels verdiente Gelehrte haben im vergangenen Jahre die Kollegen vom Fach zu einer Einverständniserklärung hierzu aufgefordert [1]. Die seit langem gehegten Pläne einer vollständigen quellenkritischen Ausgabe der Werke Hegels nehmen greifbare und, wie man hoffen darf, endgültige Gestalt an; die editorische Arbeit, die im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft durchgeführt wird [2], geht dem Ende des Vorbereitungsstadiums entgegen, so daß nun mit dem Erscheinen des ersten Bandes in absehbarer Zeit gerechnet werden darf. Als zentrale Arbeitsstelle besteht seit 1957 in Bonn das „Hegel-Archiv" [3], das außer der Herausgabe der Werke auch eine umfassende Hegel-Bibliographie plant. Das Archiv hat 1961 mit dem ersten Band der „Hegel-Studien" [4] ein periodisches Organ der Hegelforschung begründet, das der Erstveröffentlichung von Hegel-Texten, der nicht-standpunktgebundenen, weltweiten Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie sowie der kritischen Sichtung des Hegelschrifttums dienen soll.

Ein Überblick über die Hegelliteratur der letzten Jahre bestätigt, daß die Philosophie Hegels ein zunehmendes ernstes wissenschaftliches Aufmerken findet. Die Veröffentlichungen über Fichte und Schelling lassen sich mit ihr zahlenmäßig nicht vergleichen; man mag das bedauern im Blick auf die denkerischen Ansätze gerade des späten Fichte und des späten Schelling, die der Erforschung sehr wert scheinen: es ist doch eine Tatsache. Das Interesse an Hegel ist keineswegs auf Deutschland beschränkt: Neben den deutschsprachigen stehen zu kaum geringeren Anteilen die Bücher in italienischer, französischer, englischer und niederländischer Sprache; auch aus Rußland, Japan, Polen und Spanien sind einige wenige Titel zu verzeichnen. Die Gesamtzahl der hier zu würdigenden Schriften, abgesehen von den beiläufig er-

[1] Vgl. Kant-Studien 52 (1960/61) 504 oder ZPhForsch 15 (1961) 278 f.

[2] Der zur wissenschaftlichen Beratung der Herausgeber berufenen Hegel-Kommission gehören die Professoren H. Heimsoeth (Vorsitzender), H.-G. Gadamer, L. Landgrebe, Th. Litt und J. Ritter an; von ihr ging auch die Initiative zur Gründung der Hegel-Vereinigung aus. Die Leitung der neuen Ausgabe liegt in den Händen von F. Nicolin. Sie soll in dem Verlag F. Meiner erscheinen.

[3] Es wird hier gern die Bitte aufgenommen, man möge dem — von dem Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen errichteten — Archiv (Anschrift: Hegel-Archiv, Bonn, Erste Fährgasse 7) Mitteilung machen von Hegel-Manuskripten und Hegel betreffenden Autographen in öffentlichem oder privatem Besitz sowie einschlägige Neuerscheinungen und Sonderdrucke übersenden.

[4] Herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler (bei Bouvier, Bonn). Ebenfalls 1961 erschien auch der 1. Halbband des von der marxistisch beeinflußten „Hegel-Gesellschaft" getragenen „Hegel-Jahrbuchs" (herausgegeben von W. R. Beyer; bei Dobbeck, München). Die Würdigung der beiden Bände im einzelnen kann erst später erfolgen. Die Hinweise auf die „Hegel-Studien", die sich schon auf den hier folgenden Seiten mehrmals nahelegen, vermögen deren Bedeutung für die Hegelforschung bereits in etwa zu beleuchten.

wähnten, beläuft sich auf gut sechzig. Vor der großen Zahl der neuen Veröffentlichungen erhebt sich die Frage, inwieweit sie neue Erkenntnisse, neue Hilfe zum Verstehen der philosophischen Leistung Hegels darreichen. Über die Aufgabe einer Registrierung und Inhaltsangabe hinaus möchte der vorliegende Sammelbericht auch etwas beitragen zur Beantwortung dieser Frage.

Der Bericht gilt den während der Jahre 1958—1960 in selbständiger Form erschienenen Veröffentlichungen zum Thema Hegel. Wenn auch einige wenige Bücher früheren Datums noch Berücksichtigung finden, so mag das gelegentlich der ‚Situierung' der späteren Produktion dienen. Für die genannten drei Jahre wird Vollständigkeit erstrebt. Erschöpfende Berichterstattung muß allerdings eine problematische Zielsetzung bleiben: Es dürfte kaum möglich sein, die nicht im Buchhandel erhältlichen Dissertationen, vor allem die außerhalb Deutschlands erscheinenden, zu erfassen. Ähnlich steht es mit Vorlesungsskripten und dergleichen (nur *ein* derartiges Skriptum wurde wegen der Bedeutung, die Autor und Thema zukommen, aufgenommen: J. Wahl, La logique de Hegel comme phénoménologie). Es ist wohl auch eine Ermessensfrage, inwieweit Bücher einzubeziehen sind, die nur einen kleineren Teil ihres Inhalts dem Berichtsthema widmen; hier ist auf die Ergänzung durch die „Hegel-Studien" zu verweisen, deren Bibliographie außer den Aufsätzen aus Zeitschriften und Sammelbänden auch einzelne Kapitel aus Büchern erfaßt, die sonst nicht über Hegel handeln [5]. Ebenso fließend schließlich wird die Grenze bleiben für Veröffentlichungen über abgelegenere Nachwirkungen und Vergleiche sowie für Übersetzungen und Neuauflagen der Primär- und Sekundärliteratur; einige Titel solcher hier *nicht* rezensierter Schriften [6] können die Praxis unserer Grenzziehung verdeutlichen. Diese Gründe, die einer vollständigen Berichterstattung entgegenstehen, liegen mehr oder weniger in der Natur der Sache selber. Darüber hinaus wird auch einem Bemühen, das alle ihm erreichbaren bibliographischen Hilfsmittel benutzte, doch noch das eine oder andere Buch entgehen, das ihm nicht hätte entgehen sollen: der Rezensent bittet deshalb die Leser dieses Literaturberichts im vorhinein, ihn auf solche Lücken aufmerksam zu machen, damit der Mangel durch entsprechende Nachträge behoben werden kann.

Auch die Gruppierung der Literatur ist ein problematisch Ding. Der Gewinn an Übersichtlichkeit dürfte jedoch schwerer wiegen als der Nachteil einer gelegentlich etwas gewaltsamen Zuteilung. Es wurde die folgende Gliederung gewählt: I. Ausgaben der Werke; II. Einführungen und Gesamtdarstellungen; III. Literatur über den jungen Hegel; IV. Bücher zu einzelnen Hauptwerken (— eine Gruppe, die sich von selbst gemäß der Folge der Werke unterteilt —); V. Bücher mit verwandter spezieller Thematik, die sich jedoch nicht leicht in Gruppe IV einreihen lassen (auch anderswo nicht untergebrachte vergleichende Doppeltitel: „Hegel und ..."); VI. Veröffentlichungen zur Geschichte der hegelschen Philosophie; VII. Sammelbände. Ein abschließender Rückblick wird einige allgemeine Beobachtungen festzuhalten versuchen.

---

[5] Vgl. in Hegel-Studien 1 (1961) 339—355 die Bücher von A. Adams, W. Bröcken, A. De Waelhens, H. Glockner, R. Heiss, O. Klemmt, B. Markwardt, H. A. Salmony, R. Wellek.

[6] D. Hertz-Eichenrode, Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz, Berlin 1959 (Diss.); W. Oelmüller, Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik, Stuttgart 1959, Kohlhammer; M. Wegner, N. G. Cernysevskij und G. W. F. Hegel. Die ästhetischen Anschauungen Cernysevskijs in ihren Beziehungen zur Ästhetik Hegels, o. O. [Jena] 1959 (Diss.); Hegel, Esthétique. Textes choisis par C. Khodoss, Paris (1954) ²1959, Presses Univ. de France; ferner: A. A. Karapetjan, Der Zerfall der philosophischen Schule Hegels und Feuerbachs, Eriwan 1958 (in armenischer Sprache!); B. A. Šamovskij, V. I. Lenin über die Grundprinzipien der geschichtsphilosophischen Auffassung Hegels, Moskau 1958 (russisch; Diss.!).

I

Seit Anfang dieses Jahrhunderts sind die Bemühungen um eine quellenkritische Neuausgabe der Werke Hegels im Gang. Die hauptsächlichen Etappen dieser Bemühungen dürften die folgenden sein: Herman Nohl gibt 1907, von Dilthey dazu angeregt, die „Theologischen Jugendschriften" aus dem Hegel-Nachlaß heraus. Georg Lasson legt den Grund zu einer auf die Erstdrucke und Manuskripte zurückgreifenden Gesamtausgabe; vor allem die geschichts- und religionsphilosophischen Vorlesungen ediert er um 1920 bzw. 1930 auf breiterer Quellenbasis. Johannes Hoffmeister entwickelt als Nachfolger Lassons mit geschärftem Methodenbewußtsein angemessenere Editionsgrundsätze; besonders die 1940 erstmals erschienene Einleitung in die Geschichte der Philosophie läßt aufgrund neuaufgefundener Kollegnachschriften die einzelnen Vorlesungsjahrgänge zur Geltung kommen. Nachdem Lasson und Hoffmeister je über ein Vierteljahrhundert hin als einzelne ihre bewundernswerte Arbeit geleistet haben, widmet sich seit einigen Jahren ein Herausgeber-Team der großen und schwierigen Aufgabe einer wiederum auf neue Grundlagen gestellten Edition der Gesammelten Werke. Diese Ausgabe setzt sich zum Ziel, in chronologischer Reihenfolge die vollständigen Texte bereitzustellen, einschließlich aller Vorarbeiten und verschiedenen Fassungen, mit textkritischem Apparat von größtmöglicher sachlicher Genauigkeit und mit den notwendigen bibliographischen und historischen Anmerkungen [7].

Es ist zu hoffen, daß — nach Abschluß der umfangreichen methodischen und organisatorischen Vorarbeiten — die einzelnen Bände der neuen Gesamtausgabe einigermaßen zügig aufeinander folgen werden. Da jedoch eine chronologische Erscheinungsfolge vorgesehen ist, dürfte gerade die besonders dringliche Neubearbeitung der wichtigen Berliner Vorlesungszyklen wohl noch ziemlich lange auf sich warten lassen. Inzwischen bleibt zumindest für die Vorlesungen über Ästhetik und Philosophiegeschichte sowie über Logik, Naturphilosophie und Philosophie des subjektiven Geistes (= Enzyklopädie-Zusätze) die Textgestalt der alten Berliner Ausgabe von 1832—45 unentbehrlich. Hermann Glockner hat in einem fotomechanischen Nachdruck dieser Ausgabe (1927—30) die Schriften Hegels zwar besser angeordnet (was allerdings neue Zitationsschwierigkeiten brachte, zumal da Glockner außer den Bandzahlen z. T. auch unnötigerweise die Seitenzählung änderte); die oft gerügten inhaltlichen Mängel der Erstausgabe hat er jedoch übernommen. Die Berliner „Freunde des Verewigten" hatten die Standardisierung eines allem Werden enthobenen Systems erstrebt; sie haben neben Eingriffen selbst in den Text der von Hegel veröffentlichten Werke Hegel-Manuskripte aus verschiedenen Zeiten mit Vorlesungsnachschriften und -ausarbeitungen der Schüler, die ebenfalls verschiedenen Jahrgängen angehören, zu Einheitstexten zusammengestückt. Die ‚Jubiläumsausgabe' Glockners ist seit 1949 in 3. Auflage erschienen; nachdem 1958 und 1959 je fünf Bände herauskamen, liegt sie nun wieder vollständig vor. Hinzu kam 1957 eine verbesserte Zweitauflage des Hegel-Lexikons [8].

Die Hauptwerke werden als Studienausgaben weiterhin in der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlages greifbar sein. Als neuestes, für die Zukunft wohl beispielhaftes Stück dieser ‚editio minor' haben F. Nicolin und O. Pöggeler 1959 die „Enzyklopädie" herausgegeben [9]. Sie bringen den Text der 3. Auf-

[7] Vgl. dazu H. Heimsoeth in: Kant-Studien 51 (1959/60) 506—511 und F. Nicolin in: Hegel-Studien 1 (1961) 295—314.

[8] Über die Grenzen dieser Ausgabe, deren Verdienste dabei nicht übersehen werden dürfen, vgl. O. Pöggeler in: Philos. Rundschau 8 (1960) 28—62; das Negative über das Lexikon: W. R. Beyer in: Deutsche Zeitschr. f. Philos. 7 (1959) 511—515.

[9] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (Philosophische Bibliothek, 33). 8° (LII u. 506 S.) Hamburg 1959, Meiner. 19.50 DM; geb. 24.— DM.

lage von 1830, also die Fassung letzter Hand. Sie haben mit Recht keine Varianten der 2. Auflage aufgenommen, wie das in den Ausgaben von Lasson und Hoffmeister geschah; bei der ungeheuren Zahl von etwa 3600 Veränderungen wäre eine Auswahl willkürlich und u. U. irreführend. (Für spezielle systemgeschichtliche Studien muß man sich, solange die Enzyklopädie noch nicht in der ‚editio maior' vorliegt, eben an die allerersten Ausgaben halten, von denen die zweite von 1827 allerdings nur sehr schwer zugänglich ist.) Große Sorgfalt bei der Erstellung des Textes konnte etwa 70 sinnstörende Fehler der letzten Meiner-Edition ausmerzen. Für Schreibung und Zeichensetzung haben die Herausgeber die treffliche Regel aufgestellt, überall dort, wo die vorgefundene Textgestalt eine mehrfache Auslegung möglich scheinen läßt, auf Eingriffe zu verzichten. Sie haben es aber unterlassen, dort, wo diese Gefahr nicht besteht, nun doch konsequent zu modernisieren — in den S.L genannten Fällen (z. B. „vors erste" zu ersetzen durch „fürs erste") und in manchen anderen, wo man z. B. „Eskimaux" (97, 29), „die 11te Proposition" und „die 20ste" (100, 32 f.), „kömmt" (124, 18) oder „Hülfe" (278, 23) lesen muß. Solche Unannehmlichkeiten könnte man m. E. dem Benutzer der editio minor ersparen. Mögen gegenüber der Textgestaltung kleine Wünsche offenbleiben: die knapp 50 Seiten Einführung und die 30 Seiten Anmerkungen bieten eine vorzügliche Studienhilfe. Die Einführung versucht die Bedeutung der Enzyklopädie im Rahmen des hegelschen Gesamtwerkes zu bestimmen, zugleich die äußere Entstehungsgeschichte nachzeichnend; sie charakterisiert Form und Inhalt des Werkes selbst und beleuchtet an den verschiedenen Ausgaben den Wandel in der Einstellung der Nachwelt zu diesem Grundriß des hegelschen Systems. Die Anmerkungen geben vor allem genaue Nachweise zu den von Hegel verarbeiteten Quellen aus Philosophiegeschichte und zeitgenössischer Literatur [10]. Die Zutaten der Herausgeber sind ebenso fern von aggressivem Hegelianismus wie bloß musealem Registrieren; sie sind sehr geeignet, an die kritische Auseinandersetzung mit Hegel heranzuführen. Aber auch der Nicht-Anfänger findet viele wissenswerte Einzelheiten: etwa über Hegels Arbeit an den beiden späteren Auflagen der Enzyklopädie (XXVI—XXVIII) oder über Hegels Beschäftigung mit den je neuesten — wirklichen oder vermeintlichen — Ergebnissen der empirischen Forschung, in den Quellennachweisen zu den §§ 270, 279, 319, 324, 330, 345, 355! Zugleich erhält man gute Kunde von Kenntnis und Einstellung der Herausgeber. Allerdings sollte man nicht von der „Metaphysik der aufklärerischen Scholastiker" sprechen, wenn die Aufklärung à la Wolff gemeint ist; und daß es Hegel gelungen sei, die christliche Theologie im ‚absoluten Wissen' zu vollenden, wollte doch wohl weder R. Haym damals (1857 [nicht: „1858"]) noch würde es R. Kroner (heute: nicht 1924!) bestätigen (XLII f.). Nun stellt die Enzyklopädie allerdings, wie Hegel 1827 an Cousin schrieb (Briefe III 169), weithin nur „une suite de thèses" dar, und Nicolin-Pöggeler sagen selber, wir müßten die „uns fehlende mündliche Erläuterung durch ein eingehendes Studium der erhalten gebliebenen Kollegnachschriften ersetzen" (XXXI). Andrerseits wird der Leser auf den ersten hundert Seiten, besonders in dem „Vorbegriff" von der „Stellung des Gedankens zur Objektivität" (§§ 26—78), von Hegel selber in sein Denken eingeführt. Und für die vielfach bedeutsame Philosophie des subjektiven Geistes haben wir hier die Hauptquelle [11].

[10] 27,37 und 44,20 geht die Aussage vom Geist — daß er „überwinde" — weder auf Röm. 3,4 noch auf ein Kirchenlied zurück, sondern auf Aristoteles (De anima III 4; 429 a 19), der sich auf Anaxagoras (Diels: B 12) bezieht; vgl. Hegel WW (1834) XIV 384. — 475 fehlt in dem Descartes-Text zu 90,40 (aus Band VII, nicht VIII) hinter „patet ex eo" eine Zeile: „quod si eam per syllogismum deduceret, novisses prius". Und wenn Hegel in dem Schlußzitat aus Aristoteles sich um Akzente und dergleichen nicht sehr kümmerte, so sollten das doch die Herausgeber tun.

[11] Ich schließe einen Wunsch an, der zwar nicht die Enzyklopädie betrifft (die ja nach ihren §§ zitiert werden kann), aber spätere Ausgaben besonders der Phänomenologie und der Logik: Es sollten jeweils genau die Seitenzahlen der Berliner Ausgabe

Die Einleitung in die Geschichte der Philosophie, die J. Hoffmeister nach sechsjähriger wechselreicher Arbeit herausgab, liegt nun in einer von *F. Nicolin* besorgten gekürzten 3. Auflage vor [12]. Der nicht dazugehörige Abschnitt über die orientalische Philosophie ist weggefallen. Die 48 Seiten des ursprünglichen Vorwortes konnten reduziert werden auf die notwendigen Vorbemerkungen über die Quellen der alten und der neuen Ausgabe sowie die Editionsgrundsätze (IX—XIX). Auch die Änderung des Titels ist zu begrüßen; sie dient der Sachlichkeit und der leichteren Orientierung — Hoffmeister hatte den Band, inhaltlich zutreffend, mit „System und Geschichte der Philosophie" überschrieben. Gleich geblieben ist, abgesehen von einigen Druckfehlerberichtigungen, der Textteil, in dem Hoffmeister nach zwei originalhegelschen Niederschriften von 1816 und 1820 (3—17 21—75) aufgrund von Schüler-Manuskripten [13] die vier Berliner Vorlesungen zwischen 1823 und 1829, zumeist in einzelnen Jahrgangsredaktionen, rekonstruiert; es handelt sich jeweils wohl um acht bis zwölf Vorlesungsstunden. Obwohl in den letzten Jahren mehrere neue Kollegshefte aufgefunden wurden, so zu den bisher nicht vertretenen Vorlesungen von 1819, ist der vorliegende Nachdruck methodisch und sachlich eine auch für Seminarübungen zu empfehlende ausgezeichnete Studienausgabe. Methodisch: der Band stellt die bisher einzige gedruckte Grundlage dar für die Erörterung der sehr komplizierten Editionsprobleme, die sich bei den Berliner Vorlesungszyklen erheben. Sachlich: er bietet, etwa in den Stücken über den Begriff der Philosophie (vgl. 96—118 274 ff.), eine relativ eingängige Deutung der hegelschen Dialektik; so daß wenigstens für die Einleitung gelten dürfte, was der erste Herausgeber Michelet, aber auch Bolland, N. Hartmann, H. Glockner, m. E. zu pauschal, den ganzen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen nachgerühmt haben: besondere Brauchbarkeit zur Einführung in Hegels Denken.

Zeugnis von einem Übergangsstadium der Editionsplanung gibt die neue Briefausgabe, die mit dem 4. Band ihren Abschluß fand [14]. Sie wird auf dem Titelvorblatt noch vorgestellt als Band 27—30 der „Sämtlichen Werke" (man darf sich dadurch nicht verwirren lassen, man darf erst recht nicht nach dieser bereits wieder überholten Bandzählung zitieren). Dieser Rahmendefekt beeinträchtigt nicht die Bedeutung der Ausgabe. Sie enthält insgesamt 724 Briefe. Davon waren bisher etwa 130 Briefe von Hegel und mehr als 170 an ihn gerichtete Briefe unveröffentlicht [15], die zumeist J. Hoffmeister in den verschiedensten Bibliotheken und Archiven gefunden bzw. schon 1932 in der inzwischen verschollenen (!) Sammlung der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek abgeschrieben hat. Ein anderer Teil der Briefe stammt aus zerstreuten früheren Einzelveröffentlichungen. Auf zusammen 272 Seiten Kleindruck-Anmerkungen hat R. Flechsig, seit 1947 Mitarbeiter Hoffmeisters, nach Angabe von Fundort bzw. Erstdruck in einer ‚Kärnerarbeit'

---

von 1832 ff. angegeben werden. Die wissenschaftliche Benutzung der Meiner-Ausgaben, deren Paginierung vom einen zum andern Male wechselt, ist sonst sehr erschwert. Man sollte ja wohl in wissenschaftlichen Arbeiten den Wortlaut der neuesten Meiner-Bände zitieren, jedoch die Band- und Seitenzahlen der alten Berliner Werke (die auch Glockner verzeichnet) beifügen!

[12] G. W. F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie (Philosophische Bibliothek, 166). 8° (XIX u. 311 S.) Hamburg 1959, Meiner. 12.50 DM; geb. 16.— DM.

[13] Nach meiner Kenntnis der Mss. möchte ich die Hefte von Hotho und Hube mit großer Wahrscheinlichkeit für unmittelbare Kollegnachschriften, nicht für häusliche Ausarbeitungen halten; danach wäre die Rekonstruierbarkeit der Vorlesung von 1823/24 günstiger zu beurteilen (vgl. XI XV).

[14] Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 4: Nachträge, Dokumente, Personenregister, hrsg. v. R. Flechsig (Philosophische Bibliothek, 238). 8° (XI u. 331 S.) Hamburg 1960, Meiner. 38.— DM; geb. 45.— DM.

[15] Die Zahlenangaben nach G. Schüler in: Hegel-Studien 1 (1961) 335.

von kaum vorstellbaren Ausmaßen z. T. sehr ausführliche bibliographische, historische und geistesgeschichtliche Hinweise zusammengetragen. Er hat auch den 4. Band betreut. Dessen Inhalt: 34 Brief-Nachträge (3—35), Stammbucheintragungen und Widmungen (39—68), dann etliche gleicherweise weniger wichtige „Dokumente" (71—136) [16], die von Schulzeugnissen und Reisepässen über 20 Seiten Haushaltungsbuch aus dem jungen Ehestand (1811) bis zu den — mit Abstand am meisten Teilnahme weckenden — Nachrichten über Hegels unehelichen Sohn Ludwig Fischer (121—36 177 f.) reichen. Den Band und die ganze Ausgabe beschließt ein rund 2000 Namen umfassendes Personenregister, das außer den Nachweisen der direkten oder indirekten brieflichen Erwähnung wertvolle Kurzbiographien bietet (179—324). (Ist es unbescheiden, wenigstens für die wichtigeren Korrespondenten, für die Hegel-Schüler besonders, einen Hinweis auf die Hauptquelle weiterer biographischer Orientierung zu wünschen?) Nicht zuletzt dieses Register ist ein unentbehrliches Hilfsmittel aller intensiveren Beschäftigung mit der Philosophie Hegels. Es vermittelt auf den ersten Blick schon ein eindrucksvolles Bild des geistigen Raumes, in dem Hegel lebte und wirkte, seiner Spannweite und seiner Tiefendimensionen.

Zu den Übersetzungen der Werke Hegels ist hier nur einiges wenige, das irgendwie als charakteristisch gelten darf, anzumerken. Während in englischer Sprache die Hauptwerke schon um die Jahrhundertwende erschienen sind, wurden sie ins *Französische* zumeist erst während und nach dem letzten Kriege übertragen. J. Gibelin, der 1937 die geschichtsphilosophischen Vorlesungen (nach der Ausgabe von 1840), 1952 die Enzyklopädie und 1954 die von Hoffmeister redigierte Einleitung in die Geschichte der Philosophie herausgab, hat nun die 1955 mit Band III/1 begonnene Übersetzung der religionsphilosophischen Vorlesungen (nach der Lasson-Ausgabe von 1925 ff.) mit den drei restlichen Bändchen abgeschlossen [17]. Die seit 1929 in Moskau erscheinende *russische* Hegel-Ausgabe (von deren erstem Band damals innerhalb Jahresfrist vier Auflagen notwendig waren) wurde bei Kriegsausbruch unterbrochen und erst 1956 weitergeführt; so folgten den 1929 und 1934 veröffentlichten ersten beiden Bänden der „großen" Enzyklopädie der 3. Band 1956, den Bänden I und II der Ästhetik (1938/40) Band III 1958. Außerdem kam 1959 die Phänomenologie mit einer Einleitung von J. N. Davidov heraus. — Vor allem ist anzuzeigen die Neuauflage der vorzüglichen *italienischen* Übersetzung der *„Phänomenologie des Geistes"* von E. de Negri [18]. Ihr Wert erhellt schon daraus, daß ihr Text und ihre kommentierenden Anmerkungen nach der Erstveröffentlichung (1933/36) spürbar die französische Ausgabe von J. Hyppolite (1939/41) beeinflußten. Nun bietet de Negri „in gran parte una versione ex novo" (II 307). Die sehr sachkundigen Fußnoten der 1. Auflage sind allerdings weggefallen; sie sollen ersetzt werden durch eine angekündigte kritische Studie zur Phänomenologie.

Auch über die Bücher, die zur Einführung in die hegelsche Philosophie eine Textauswahl bieten, darf man sich kurz fassen. F. Heer [19] hat die Texte verständlicherweise fast ausschließlich den philosophiegeschichtlichen (70—169) und religionsphilosophischen (170—220) Vorlesungen (nach den Lasson-Ausgaben) entnommen und dazu eine Einleitung (7—61) geschrieben, die neben viel schiefer Kühnheit auch viel kühne Wahrheit enthält; dem Anfänger wäre jedenfalls wohl mehr gedient mit einer Hinweisung auf die Grundstruktur der hegelschen Dialektik als mit geistes-

[16] Sie stellen z. T. eine Ergänzung der 1936 von Hoffmeister herausgegebenen „Dokumente zu Hegels Entwicklung" dar. Die im 1. Band angekündigten Zeugnisse der Zeitgenossen über Hegel wurden einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten.

[17] Paris 1959, J. Vrin.

[18] G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito. 2 Bände. 8° (364 u. 312 S.) Florenz 1960, La Nuova Italia. Zus. 5000.— L.

[19] Hegel, ausgewählt und eingeleitet von F. Heer (Fischer Bücherei, 86). 3. Aufl. 8° (243 S.) Frankfurt a. M. 1958, Fischer. 2.20 DM. — 1958 erschien auch eine Lizenz-Ausgabe der Deutschen Buch-Gemeinschaft Berlin-Darmstadt-Wien.

geschichtlichen Durchblicken. Die Auflage des Bänddchens hat innerhalb von drei Jahren das 87. Tausend erreicht. Wanda Orynski[20] wagt es, den durch Zusammenfassungen verbundenen Ausschnitten aus der Philosophie der Weltgeschichte (165—361) einen ebensolchen Textaufbau der Phänomenologie (1—137) und — ohne Zitate — einen Logik-„Digest" (139—164) vorauszuschicken. Ein mühe- und gewiß auch verständnisreiches Wagnis, das nicht zugunsten leichterer Zugänglichkeit auf den wirklichen, ganzen Hegel verzichtet, das auch mit Gewinn für ähnliche didaktische Bemühung konsultiert wird — ob aber der unvorbereitete Leser nicht schon vor den ersten Seiten der Phänomenologie kapituliert? Einen ebenfalls eigenartigen und wohl lehrreichen Versuch, zu einem einzelnen Werk Hegels durch Textwahl und Textgestaltung hinzuführen, unternimmt G. E. Müller[21]: Er übersetzt die *Enzyklopädie* von 1817 (mit Ergänzungen aus den späteren Auflagen); er faßt Stellen zusammen, z. B. die §§ 273—298 über den tierischen Organismus, oder läßt sie ganz aus, z. B. die §§ 49—51 („... are unintelligible to me" [107]); vor allem versucht M. stets, die Gedankengänge Hegels auf das sachlich Wesentliche zu bringen, so wie er selber dies eben versteht, manchmal erweiternd, zumeist verkürzend, und sie im Sinne seiner interessanten Vorbemerkungen über Hegels Sprachgebrauch (1—7) in heutige Ausdrucksweise zu fassen. Diese Übertragung wird dadurch natürlich weit mehr, als dies bei einer gewöhnlichen Übersetzung der Fall ist, zu einer Interpretation des Originals. Die allgemeine Einleitung (8—39) scheint in ihrer Kürze ausgewogener als M.s umfangreiche „Denkgeschichte eines Lebendigen" (s. unten S. 93—95).

Unter den Veröffentlichungen, die zur hegelschen ‚Primärliteratur' gehören, ist schließlich zu erwähnen ein liebenswürdiges und trotz aller Aphoristik sehr gehaltvolles kleines Kuriosum: *„Hundert Aussprüche Hegels.* Gesammelt und nachgewiesen von H. Glockner" (so allerdings, daß man daraus nicht ohne Quellenkontrolle zitieren darf[22]) — in einem Ganzleder-Geschenkbändchen auf Büttenpapier[23].

II

Vor den Gesamtdarstellungen der hegelschen Philosophie sind zunächst einige Einführungsschriften geringeren Umfangs und geringeren Anspruchs zu nennen.

Der Titel *„Introduction aux systèmes de Marx et Hegel"* kann als charakteristisch gelten für die Impulse des Hegel-Interesses, das nach dem letzten Kriege allenthalben in Frankreich geradezu stürmisch aufgebrochen ist. Sehr viel mehr ist hier über das Büchlein von P. Touilleux, Professor der Facultés Catholiques in Lyon, nicht zu sagen[24]. Für seine Hegel-Darstellung folgt es A. Kojève: Der Hegel der Phänomenologie geht aus von einer anthropozentrischen, „finitistischen" Dialektik des Kampfes und der Arbeit; erst später vollzieht er die Ausweitung der Dialektik auf die Gesamtheit des Seienden und damit die Gleichsetzung des Menschen mit Gott. Die Besprechung der deutschen Ausgabe von Kojèves Buch wird zeigen, wie fragwürdig der Anschluß an ihn ist. Anderseits ist es wohl diesem Anschluß zuzuschreiben, daß die paar Seiten, die T. der Anthropologie, Dialektik und Religionsphilo-

[20] Hegel, An Annotated Selection. Hrsg. von W. Orynski. 8° (XXII u. 361 S.) New York — London 1960, Philosophical Library — P. Brown. 30.— Sh.

[21] Hegel. Encyclopedia of Philosophy. Translated and annotated by G. E. Müller. 8° (XIV u. 287 S.) New York 1959, Philosophical Library. 6.— Doll. — Leider hat M. die gerade zur Einführung geeigneten §§ 26—78 der 2. Auflage nicht übernommen.

[22] Spruch 9 lautet hier: „Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere, nicht die Menschen bleiben *konnten.*" In WW IX (1840) 391: „..., wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben *können*". Und das macht einen Unterschied.

[23] kl. 8° (24 S.) Stuttgart 1958, Frommann. 6.— DM.

[24] 8° (VI u. 184 S.) Tournai 1960, Desclée.

sophie Hegels widmet (9—53), relativ dicht (und relativ schwierig) geworden sind. Die simplen Materialien zu Hegels Leben (3—8) wären genauer zu referieren [25].

Für einen Band „Les philosophes célèbres" [26] schrieb E. Weil 1956 eine Einführung zu Hegel, die 1958 in einer italienischen Sonderausgabe [27] erschien. Auf einigen wenigen Seiten, doch hart am Gegenstand, plädiert Weil — Verfasser u. a. von „Hegel et l'état" (1950) und „La morale de Hegel" (Deucalion 5 [1955] 101—116) — dafür, daß „die Philosophie Hegels für uns eine lebendige Wirklichkeit ist" (9) [28].

G. A. van den Bergh van Eysinga schrieb zum hundertsten Todestag Hegels (1931) in niederländischer Sprache eine Einführung in Form einer kleinen Biographie [29]. Sie steht auf dem Standpunkt der hegelschen Philosophie, wendet sich an breitere Kreise und hatte schon damals nicht die Ambition, etwas Neues, über die vorliegenden Werke von K. Fischer, Th. Haering, W. Moog usw. hinaus, zu bringen; sie ist auch in der Neuauflage nur sprachlich überholt worden.

Auf den Spuren von Engels und Lenin sucht der Moskauer Ordinarius für ausländische Philosophie T. I. Oiserman [30] den „rationellen Kern" der hegelschen Philosophie, die dialektische Methode, aus der „mystischen Hülle", dem idealistischen System, herauszuschälen (52 55). Daher die Betonung der Logik, die er auf didaktisch geschickte, nicht uninteressante Weise ausbeutet (23—39). Immerhin widerspricht er auch gelegentlich der Großen Sowjet-Enzyklopädie [31]: Hegel ist *nicht* der ideologische Exponent der aristokratischen Reaktion auf die bürgerliche Französische Revolution (14).

Damit ist eine Wandlung der sowjetrussischen Hegelauffassung angezeigt, die sich als Folge der ‚Entstalinisierung' in den Jahren um 1955 vollzogen hat. Sie fand wohl ihren ersten und mehr oder weniger amtlichen Ausdruck in der von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebenen *„Geschichte der Philosophie"* [32]: Hegel ist der bedeutendste Vertreter der klassischen deutschen Philosophie in der Periode des Zerfalls der Feudalverhältnisse und des Übergangs zum Kapitalismus; das Streben zum Kompromiß ist für ihn charakteristisch. Auch hier starke Betonung der Logik (72—87). Sowjetrussische Stellungnahmen zum einzelnen sind später anhand eines größeren und gründlicheren Werkes von M. F. Ovsjannikov zu verfolgen (s. unten S. 98 f.).

Größere Bedeutung besitzt die Schrift von A. Marietti [33]. Sie skizziert — nach den Lebensdaten (5—17) und den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen

[25] Zur schlimmsten Seite 7: Hegel sorgte noch von *Jena* aus für die Veröffentlichung der Phänomenologie; er kam erst 1808 nach Nürnberg; er gab die Logik in *drei* Bänden 1812, *1813* und 1816 heraus; die postumen Vorlesungsausgaben datieren *zwischen* 1832 und 1838.

[26] Hrsg. von M. Merleau-Ponty bei L. Mazenod, Paris: Seite 258—265.

[27] E. Weil, Hegel (Differenze). Übers. von L. Sichirollo. kl. 8° (41 S.) Urbino 1958, S.T.E.U. 500 Lire. — W. hat hierfür ein Stück (37, 18—40, 13) neu verfaßt.

[28] Bescheidener Einspruch: dagegen, daß nicht eine VERNUNFT — in Majuskeln —, sondern einzig und allein „der Mensch, denkend und handelnd, durch seine Arbeit, der Welt einen Sinn gegeben hat" (27 f.).

[29] Hegel (Helden van de Geest, 3). 2. Aufl., hrsg. von H. A. Ett. kl. 8° (158 S.) Den Haag o. J. [1960], Krusemann.

[30] Die Philosophie Hegels. 8° (65 S.) Berlin 1959, Dietz. 1.— DM (russisch 1956). — Die S. 58 zitierte Eröffnungsrede ist nicht die Berliner vom 22. 10. 1818, sondern die Heidelberger vom 28. 10. 1816.

[31] 2. Aufl. 1952, X 306; deutsch: Berlin. 2. Aufl. 1955, Aufbau-Verlag (22 S.) S. 3.

[32] 2. Band, Moskau 1957. Deutsche Übersetzung: gr. 8° (VIII u. 641 S.) Berlin (1960) ²(1961), VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. — Die Stücke über Hegel (66—105) bzw. über den Zerfall der hegelschen Philosophie (109—113) stammen von M. A. Dynnik und O. W. Trachtenberg (?) bzw. von M. P. Baskin.

[33] La pensée de Hegel (Collection pour connaître). 8° (203 S.) Paris 1957, Bordas.

(18—33) — Aufbau und Inhalt der Hauptwerke: der Phänomenologie (34—64), der Logik (65—101), der Philosophie der Natur (105—13) und des Geistes (113—81), wobei für die Philosophie des objektiven Geistes auch die großen Sondervorlesungen berücksichtigt werden. Die Verfasserin sieht die geniale Leistung Hegels in der Einbeziehung der Geschichte in das System der Wissenschaft; unrückführbar auf marxistische oder auf christliche Philosophie, spreche sich Hegels Grundauffassung aus in § 554 der Enzyklopädie: ‚daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß' (6 f. 181). Nicht nur die Naturphilosophie, auch die Logik trete davor zurück; auch die Logik wird für M. anscheinend zur Sache des endlichen Geistes. In diesem Zusammenhang wehrt sich M. dagegen, daß vom Anfang der Phänomenologie her — den sie für „assez peu subtil" hält (39 Anm. 3) — die ganze Philosophie Hegels beurteilt werde. Die Phänomenologie sei eine Vorstufe der Logik und Naturphilosophie, insofern sie die Logik der ‚natürlichen Seele' darstelle, sie sei die Versöhnung von Logik und Natur, wie sie eben von der Natur her möglich sei: im Rohzustand; und sie spalte sich auf der Ebene der Selbstreflexion, befreit von der Unmittelbarkeit der Natur-Seele, in die Logik und die Naturphilosophie als ihre beiden retrospektiven Momente (170—172). Nimmt man noch eine kapriziöse Verteidigung Hegels gegen J. Wahl (177) hinzu, so ist wohl erschöpfend angedeutet, was das Buch an eigener Stellungnahme enthält. Im übrigen folgt die Verfasserin unter dankenswert reicher Zitierung und auf sehr zuverlässige Weise den Texten Hegels. Vollen Nutzen kann ihre gedrängte Darstellung aber wohl nur für den gewinnen, der die zusammengefaßten Werke schon kennt. Anderseits werden gelegentlich schwierige Punkte der Hegel-Deutung vereinfacht. So sagt M. über den Übergang Logik-Naturphilosophie nur: „... l'Idée absolue est concept même, enfermé dans la subjectivité. Mais cette subjectivité est déjà aspiration de la non-subjectivité; l'Idée absolue unit le concept, en tant que concept, à sa réalité, elle est donc une totalité, celle de la Nature" (106). Auch kann man sich fragen, ob die Rückblendung auf die Vorgänger Hegels — in Hegels Sicht und Terminologie — wirklich als Einleitung dienen kann. In diesen Schwierigkeiten spricht sich jedoch die Problematik einer kurzen Hinführung zu Hegel überhaupt aus: sie bleibt entweder in unangemessenen Allgemeinheiten stecken — das ist hier gewiß nicht der Fall —, oder sie wird eben ein Kurzkommentar, der, z. T. wenigstens, im Grunde doch schwieriger, weil uneinsichtiger, ist als die kommentierten Werke selber. — Im Anhang zu dem Buch Mariettis befragt J. Wahl das Verhältnis *„Hegel et Heidegger"* [34], auf dem gemeinsamen Hintergrund Hölderlin, auf seine Gemeinsamkeiten und Unterschiede (185—95). Die Gemeinsamkeiten: die Bedeutung der Sprache; das von der Zukunft her sich entwerfende Werden, in dem Sein und Zeit sich einen, damit die Geschichtlichkeit; die notwendige Vermittlung des Geistes; die Freiheit als höchste Notwendigkeit. Zur Unterscheidung: bei Hegel die Verarmung des Seins zu Bewußtsein, die vollständige Aufhebung der ersten Unmittelbarkeit; bei Heidegger dagegen die Wahrung der ontologischen Differenz, das Nein zur Versöhnung im Denken allein [35].

Ein äußerlich monumentales Werk einführender Darstellung bescherte der deutschsprachigen philosophischen Lesewelt von Amerika aus G. E. Müller: *„Hegel* —

530.— Fr. — Im Biographischen stimmen nur zwei Kleinigkeiten nicht: daß Hegels zweiter Sohn Immanuel *Pastor* wurde und daß *alle* Werke Hegels in der Ausgabe Lasson-Hoffmeister erschienen sind (14 f.).

[34] Vgl. zu diesem Thema: J. van der Meulen, Heidegger und Hegel (Meisenheim/Glahn 1953); E. Coreth in: Schol 29 (1954) 1—23; A. De Waelhens in: Rev. internat. de Philos. 14 (1960) 221—37; I. Dubsky in: Hegel-Jahrbuch 1961/I 73—83.

[35] Es sei noch ein Hinweis auf einen „Hegelianer vor Hegel", den Benediktiner Deschamps (18. Jahrh.), verzeichnet; J. Wahl schreibt über ihn (nach Marietti 197) u. a.: „Partant du réalisme scolastique, montrant qu'un tout est différent de ses éléments, il va vers l'idée du tout universel, tout entière rapports et relations ..."!

Denkgeschichte eines Lebendigen" [36]. Der Verfasser, research-professor an der Universität Oklahoma, bei uns bekannt durch seine „Amerikanische Philosophie" und kleine Hegel-Veröffentlichungen [37], will einen neuen, vernünftig-lebendigen Hegel in möglichst anziehender Gestalt vorstellen. Er zeichnet ein Lebensbild in farbigster Breite, um sozusagen mit jedem Strich dieses Bildes unversehens hineinzuleiten in die Gedankenwelt, in das Schrifttum Hegels. Ein Beispiel: Nach der Mitteilung, daß Hegels Vorfahren Handwerker und Lehrer, Beamte und Pfarrer waren, hören wir ein längeres Exzerpt des Gymnasiasten Hegel zum Lob des Mittelstands, und der Abschnitt schließt mit einigen einschlägigen Worten aus der Rechtsphilosophie von 1821. Natürlich eignen sich für diese Behandlungsart am besten die Briefe, Jugendschriften, Gymnasialreden, Rezensionen; die Journal-Aufsätze von 1802/03 sind schon spröderer Stoff (188—202); von der Phänomenologie erscheinen nur Vorrede und Einleitung (203—16); die anderen großen Werke und Vorlesungen werden fast nur am Rande erwähnt (259 290—96 322 347—53); auch durch die „Propädeutik" — „ein einfaches Nebenpförtchen ... zum lebendigen Hegel" (252)! — versäumt M. den Leser einfach hindurchzuführen. Wer nur dieses Buch kennt (vgl. jedoch oben S. 91), muß schließen, daß M. die systematischen Werke Hegels nicht schätzt. Mehr noch: „Das ‚System' (der Unfug) ist mir unsichtbar — wie des Kaisers neue Kleider ..." (9)! „Es gibt bei Hegel ... kein ‚Prinzip', von dem ein ‚System' abzuleiten wäre; sondern was Hegel von Anfang an kennzeichnet, ist das Ergriffensein von *allen* Wertgehalten des Lebens *zugleich*. Es gibt bei ihm überall nur das gediegene Eine: Welt selbst, das Absolute" (232). ‚System' bedeutet für Hegel *nur* die Unmöglichkeit eines Systems und aller Systeme (vgl. 292 f.). Und die Dialektik? „— daß sich das starre Nebeneinander und Auseinander löse und erlöse in der dunkelglänzenden Fülle der Seele" (390)! Was wohl Hegel, der Feind aller bloßen schnellfüßigen Romantizismen, gesagt hätte zur „dunkelglänzenden Fülle der Seele"! Gegen Rosenkranz' „Legende" von dem stets bürgerlich-zufriedenen Hegel unterstreicht M. Hegels Einsamkeit, auch in Nürnberg, auch in Berlin (260 313 f. 216 229), die Neigung zur Schwermut (53 172 326), sein leidenschaftliches Gefühl (362 390), und gar — wegen der sehr seltenen Anspielungen auf Amerika und Rußland — den „Propheten der Zukunft" (217). In dem Satz des sogenannten Systemfragments von 1800 „Die Philosophie muß ebendarum mit der Religion aufhören" kann M., wenn überhaupt einen, nur diesen Sinn entdecken: „Ich muß endlich einmal aufhören, immer nur über Religion zu brüten" (128 f.)! Aus solcher Interpretationsmethode ist nichts Gutes zu erhoffen für M.s Auseinandersetzung mit den „Theologischen Jugendschriften" [38], noch überhaupt für das gewiß sehr schwierige Problem der Christlichkeit Hegels. Trotz all des Amüsanten und trotz mancher origineller, glücklicher Deutung, die das Buch enthält: aufs ganze gesehen, kann es wegen der Einseitigkeit der Gesamtsicht und wegen vieler falscher oder schiefer Einzelangaben [39] nicht als zuverlässige Information über

[36] Gr. 8° (416 S., 8 Taf.) Bern 1959, Francke. 38.— DM.

[37] „Hegel über Offenbarung, Kirche und Philosophie"; „Hegel über Sittlichkeit und Geschichte": München 1939 f.

[38] Daraus, daß ‚eine allgemeine geistige Kirche nur ein Ideal der Vernunft bleibt', wenn sie nicht ‚mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt die Kraft und den Enthusiasmus — den Geist einhaucht': daraus entnimmt M., Hegel wolle — Vernunftreligion. Die Verkennung und Verleumdung der paulinischen Theologie ist horrend: 35. 112: „Er [Hegel] bekämpft den Geist des Judentums, weil aus ihm Jesus entsprang — wie ein gefährlicher Verrückter aus einem Irrenhaus." (Vgl. 70 117 f.)

[39] Ich nenne noch einiges: Über den Tübinger Theologen Storr kann M. witzeln, nachdem er ihn zu einem Herrn „Starr" gemacht hat (35). Kierkegaard „boxt sich" keineswegs nur „mit einem Strohmann herum, den er ‚Hegel' benamst" (40). Von einem „Herr Pfarrer Hegel" kann nicht die Rede sein (51). In den angeblich fälschlich so überschriebenen „Fragmenten" bei Nohl sei „alles ... aus einem Guß" (52).

Hegels Leben und das Werden seines Denkens gelten. Lebendig geht es darin zwar zu — aber daß es sich durchwegs um die Lebendigkeit Hegels handle, das möchte ich, zugunsten Hegels, nicht annehmen. Müllers „Denkgeschichte eines Lebendigen" kann gelesen werden als Erlebnisschilderung seiner eigenen Begegnung mit Hegel [40].

Ein anderes Werk aus dem angelsächsischen Raum, das mit mehr Eindeutigkeit als Gesamtdarstellung der hegelschen Philosophie angesprochen werden kann, fordert ernstere Aufmerksamkeit: J. N. Findlay [41] hat dem Hörensagen nach seine „re-examination" der hegelschen Philosophie unternommen, um für die Muirhead Library ein Hegel-Buch zu schreiben. Im Verlauf der gut zwei Jahre, die er der Arbeit widmete (übrigens eine erstaunlich kurze Zeit für ein solches Werk), gelangte er, vom Neopositivismus herkommend, zu der Überzeugung, daß Hegel „einer der größten und am wenigsten verstandenen philosophischen Geister" sei, in dessen Denken „nichts bedeutungslos oder unzeitgemäß" ist (12 20). Jedenfalls war F., Professor an der Universität von London, eine Zeitlang Schüler Wittgensteins. Der tiefgehende Einfluß, den Wittgenstein auf ihn ausübte, zeigt sich in diesem Buche in den wiederholten Vergleichen der hegelschen Dialektik mit der modernen Logik und besonders mit der neopositivistischen Sprachanalyse, wobei der gelegentlich angedeutete Unterschied [42] doch sehr unterschätzt wird (26 f. 80 94 f. 107 151 ...). Vor allem zeigt sich dieser Einfluß jedoch in der einleitenden und abschließenden Würdigung Hegels (17—27 346—54) und in den beiden grundlegenden Kapiteln über den Begriff des Geistes und über die dialektische Methode (34—82); er durchzieht auch F.s Darstellung der Philosophie Hegels: der Phänomenologie an Hand des von F. mit Recht sehr geschätzten Kommentars von J. Hyppolite (83—148), der Logik, der F. gemäß der englischen Tradition mit relativer Ausführlichkeit folgt (149—266), der Philosophie der Natur (267—86) und des Geistes (288—346).

Der Begriff des *Geistes* ist in der Tat der Schlüssel zu Hegels Philosophie, ohne den seine Dialektik unverständlich bleibt; „und einige von Hegels seltsamsten Be-

---

Die Überschrift „Materialien ..." S. 76 stammt von Hoffmeister ... — Von einem guten halben Hundert ‚Druckfehler' sind nicht wenige sachlich irreführend oder sinnstörend, wie 35,8 f.; 83,3; 103,27; 144,15; 198,21; 259,5; 316,20; 369,7; 375,28. Mit dem Latein hat es das Buch besonders wenig ‚dick': 164,31; 187,9—11 (!); 372,16; 374,14; 391,8. Es muß auch hingewiesen werden auf den manchmal kaum mehr erträglichen barocken Sprachschwulst (vgl. z. B. 302 f.).

[40] Wie denn wohl zu den schönsten Seiten des Buches die Erzählung einer Begegnung gehört: eines Besuches bei I. Iljin, dessen vorzügliches Werk „Hegels Philosophie als kontemplative Gotteslehre" (1946) M. besprochen hatte. Man würde der Erzählung gerne Quellenwert zusprechen, wären M.s schriftstellerische Prinzipien nicht allzu bedenklich (11) —: „Als die russische Revolution ausbrach, hatte er [Iljin] soeben ein zweibändiges Werk über Hegel veröffentlicht. [Daß es sich um die russische Fassung (1918!) des eben genannten Buches handelt, scheint M. nicht zu wissen.] Ein Genosse beschwerte sich bei Lenin: ‚Warum duldest du dieses bourgeoise Schwein Iljin an der Universität?' Lenin aber sprach: ‚Genosse, du lästerst.' Er betrachtete nämlich Hegel als sein Altes Testament, und deshalb wollte er einen Schriftgelehrten an der Universität belassen. ‚Aber er glaubt sogar an Gott' — der Ankläger hatte seinen höchsten Trumpf ausgespielt. ‚Schon gut' — erwiderte Lenin, ‚er glaubt an einen philosophischen Gott'. ‚Nein, nein!' — der andere — ‚er glaubt an den *wirklichen!*' Iljin hat die Geschichte von Lenin selbst gehört." Erst unter Stalin wurde Iljin nach Deutschland abgeschoben; um sich nicht von dem nationalsozialistischen Regime einspannen zu lassen, ging er später in die Schweiz (230 f.).

[41] Hegel. A Re-examination (The Muirhead Library of Philosophy). 8° (372 S.) London 1958, Allen and Unwin. 35.— Sh. — Vgl. J. E. Smith in: Hegel-Studien 1 (1961) 326—334.

[42] "Only while for Wittgenstein philosophical exaggerations disappear in this final ordinariness, and need not, except for a confusion, have emerged at all, for Hegel their emergence is essential to the final result, and is in some sense 'preserved' in it" (27).

griffen, z. B. in der Philosophie der Natur, bekommen Aussagekraft, wenn wir sie als niederstufige Vorwegnahmen dessen ansehen, was sich nur auf der Stufe des Geistes voll auszubilden vermag" (35). Aber ob dieser Schlüssel in der Hand F.s auch schließt? Zu Hegels eigenen Aussagen über den Geist meint F., sie ergäben das Bild von so etwas wie einem „mystischen Spiel" (38). Dem entspricht seine eigene ‚entmythologisierende' Ausdeutung des hegelschen Geistbegriffs: „Geist ist für Hegel das, worauf ich mit dem Fürwort ‚ich' hinweise"; „*jedermann* spricht notwendig von sich als einem ‚ich'". Das ‚tätige Allgemeine' „ist die Tätigkeit, welche die Allgemeinheit und Einheit von der Besonderheit und Vielheit abhebt"; „es ist das bewußte Hervortreten der Allgemeinheit, die allen verallgemeinernden Tätigkeiten gemeinsam ist" (39—42)[43]. *Das* „Universal" wird zu *den* „universals", der Geist zur bloßen Abstraktionskraft der menschlichen Individuen, gar zum „vag erbaulichen" Sammelwort (53); und F. fragt sich, „ob der Begriff des Geistes nicht auf ein einfaches Mißverständnis des gewöhnlichen Gebrauchs des Fürworts ‚ich' zurückgeht" (52). Ähnliche Wandlungen vollziehen sich in F.s Ausführungen über die *Dialektik*. Sie ist „eine der bedeutendsten philosophischen Entdeckungen" (79), und F. macht manche recht zutreffende Feststellung. Die Dialektik setzt den Primat des Geistes voraus; ihre materialistische Umdeutung ist ein Konfusionsprodukt (57 75 f.). Der ‚Widerspruch' meint „das Zugleichsein entgegengesetzter *Tendenzen*, deren jede das ganze Feld zu beherrschen und ihre Gegensätze zu überwältigen strebt, deren jede aber auch diese Gegensätze zu ihrem eigenen Bestand fordert ..." (77). Nicht was Hegel über sie ausdrücklich sagt, sondern seine tatsächliche Anwendung der dialektischen Methode ist maßgeblich (74 82 88 270). Dabei zeigt sich eine unerschöpfliche Variation. Entscheidend ist zumeist der Rückgriff auf die Erfahrung. Von Notwendigkeit kann beim dialektischen Fortschreiten nur in einem eher unbestimmten Sinne die Rede sein, wie bei einem Kunstwerk (72—74 81). Auch im Verlauf seiner Darstellung der hegelschen Philosophie betont F. ein übers andere Mal — und vielleicht doch etwas zu oft[44] —, daß Hegel bei aller vermeintlichen deduktiven Notwendigkeit einen Denkschritt vor anderen, ebenfalls möglichen mehr oder weniger willkürlich auswähle (85 88 94 f. 100 102 109 f. 115 ...). Man wird aber doch überrascht davon, daß die dialektische Methode nur ein antiquarischer Gegenstand der Bewunderung und heute nicht mehr zu brauchen sei (220); ja daß es — und das sei, wenn überhaupt etwas, das Ergebnis aller mühsamen Analysen des Buches — eine bestimmbare Methode dieses Namens überhaupt nicht gebe ... (353). Was nach F. dann doch wieder von ihr übrigbleibt, scheint allerdings sehr unhegelisch zu sein[45].

Den grundsätzlichen Stellungnahmen zum Geistbegriff und zur Dialektik Hegels

[43] Gewiß bieten die Allgemeinheit des Ich-Sagens und die Allgemeinheit der gewöhnlichen Begriffe Ansätze für das Verstehen von Geist, wie dies Hegel ja auf den allerersten Stufen der Phänomenologie darlegt; aber dabei stehenzubleiben oder Hegels Geistbegriff auf das ‚Ich denke' Kants herabzusetzen, das ist nicht angängig.

[44] F. spürt dies gelegentlich selber: 220.

[45] "One of its great merits lies in reminding us that we have a *choice* among ways in which we shall speak of, and conceive the world ... Hegel's dialectical treatment of notions is also important in that it brings out the essential instability of our basic ideas ... In general, we may say that Hegel's Dialectic has made plain the profound difference between a valuable thesis in philosophy and a valuable thesis in the factual disciplines" (352). Vgl. 26: "... the main contemporary importance of Hegel lies in his recognition of the 'open texture', the unclear corners of all living notions, the fact that they *imply* more than they clearly cover, and in the further fact that it is natural for them to move or develop in certain ways as soon as they are subjected to unwonted pressures." Wieder anders sieht S. 353 die Hauptbedeutung Hegels in der lebendigen Verbindung der gesamten vom Menschen verstehbaren und beherrschbaren, rein innerweltlichen Erfahrung.

entspricht die Fassung des *Absoluten:* „Wahre Unendlichkeit ist ... einfach Endlichkeit verbunden mit freier Vertauschbarkeit"; und wenn nach Hegel das Unendliche das Endliche aufhebt, so könnte man doch ebensogut das Umgekehrte sagen (164). Nach den englischen Idealisten, die F. nicht liebt, zehre („is parasitic") die Endlichkeit der individuellen Dinge von der Unendlichkeit des Alls: nach Hegel dagegen dieses von der wahren Unendlichkeit des Individuellen (201). Das Absolute habe „no other seat or vehicle, no other location for its infinity or its absoluteness" jenseits des menschlichen Bewußtseins (210). Aus all dem folgt, daß ein religiöser Begriff wie ‚Gott', losgelöst von der bildlichen Einkleidung, nichts anderes meine als das Ich des Selbstbewußtseins. In der theologisch gesättigten Atmosphäre seiner Zeit war von Hegel nur eben keine größere Deutlichkeit zu erwarten (342 vgl. 143). Deshalb sei Hegels Philosophie „one of the most anti-metaphysical", „wholly immanent" (348—50 vgl. 19 f.). — Zustimmung verdient die starke Betonung des *empirischen* Charakters, des „immense empiricism" der hegelschen Philosophie. Sie lasse sich auf das Detail von Natur und Geschichte in einem Maße ein, das für die meisten Philosophen ganz außerhalb ihrer Zuständigkeit liege. Niemand von ihnen, außer vielleicht Aristoteles, stütze sich auf eine solche Fülle von Empirischem. Die meisten anderen Philosophien erscheinen davor „watery", als dünne Suppe (350). Wahrscheinlich hätte es zu einer gemäßeren Schätzung des Metaphysikers Hegel und seiner Dialektik beigetragen, wenn F. die nur gelegentlich erwähnten (29 f. 131) Jugendschriften und überhaupt die denkerische Entwicklung Hegels berücksichtigt und die Auseinandersetzung mit der Literatur nicht nur darauf beschränkt hätte, Hegel immer wieder — und zu sehr — abzuheben von den englischen Hegelianern Bradley, McTaggart, Bosanquet (21 z. B.). Es bleibt, daß F. das Denken Hegels, dem er im großen ganzen mit sympathischer Anteilnahme folgt, dem von ähnlichen positivistischen Positionen ausgehenden Leser bis zu einem gewissen Grade nahezubringen vermag: ein Verdienst, das vielleicht größer ist, als dies hier zum Ausdruck kam [46].

Neben dem neuesten englischen Hegelbuch von Findlay kann das erstmals 1924 in London erschienene Werk von W. T. Stace[47] noch wohl bestehen. Es ist nach

[46] Auf einige Irrtümer oder Bedenklichkeiten untergeordneter Art sei noch hingewiesen: Hegel hat mit Schelling 1793—1800 nicht eben „häufig und ausgiebig korrespondiert" (30). Die „Wissenschaft der Logik" wurde *1812, 1813* und 1816 veröffentlicht, die „Enzyklopädie" 1817 (32). Die ‚absolute Negativität' ist als „power to differentiate itself from any particular content" (4) doch allzu unterbestimmt. Daß die Vorrede zur Phänomenologie nachträglich geschrieben wurde, ist nicht nur wahrscheinlich (83), sondern sicher. F. ist zu optimistisch betreffs Hegels (und seiner eigenen) Klarheit über das Verhältnis der Phänomenologie zum System (147). Man tue Hegel kein Unrecht „in regarding the ‚Logic' as a sequence of what are now called ‚linguistic recommendations' " (151). Daß die ‚absolute Idee' die Methode der Logik zu ihrem Inhalt hat, ist nicht „paradox" (254). „... there is nothing but the utmost intellectual sobriety in Hegel's transition from the Idea to Nature" (269). Hegels Vorlesungen über Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte seien „*quite* freed from the pinch and creak of the dialectical boots" (334). Hegels Kritik der gewöhnlichen Wissenschaftsmethoden sei nur „a matter of ‚second review' " (349). — Auch angemerkt werden muß, daß F.s Kritik wenigstens gelegentlich auf die, wie es scheint, tiefsten Schwächen des hegelschen Systems zu weisen vermag: „... Spirit can only exist as Spirit in so far as it is confronted by an other which it cannot render completely transparent. Its overcoming of this other does not consist in understanding it completely nor in dominating it exhaustively — either would involve the finitude and the ruin of Spirit — but in realizing the opacity of the other to be the necessary condition for its own self-consciousness" (82) — und vor allem, würde ich hinzufügen wollen, für seine (Selbsterfüllung durch) Selbsthingabe.

[47] The Philosophy of Hegel. A systematic Exposition. 8° (XII u. 526 S.) New York 1955, Dover Publications. 2 Doll., geb. 5 Doll.

einer längeren Einleitung über die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen (3—48) und die Grundgedanken (50—119) der hegelschen Philosophie zentriert auf die Logik (der „Enzyklopädie"!) (121—294), stellt aber auch die Philosophie des Geistes recht ausführlich dar (319—518). Stace führt in außergewöhnlich gekonnter Weise, die nur die Frucht langer didaktischer Bemühung sein kann, zu Hegel hin — zu einem Hegel gewiß, der schulmäßiger, noch systematischer ist, als es Hegel war. Er versucht auch an den schwierigsten Stellen, wie bei dem Übergang aus der Idee zur Natur (302—307), den Systemansatz durchzuhalten. Weil eine zu optimistische Anstrengung immerhin tiefer in den gültigen Gedanken eindringt als vorzeitige Resignation: ein vorzügliches Übungsbuch der Hegel-Orthodoxie [48] für Anfänger! Da St. das hegelsche System jedoch ganz auf die Logik, die absolute Idee hin sieht, kommt der wirkliche Geist (vgl. 117 f.), das Selbstbewußtsein, das Subjekt zu kurz. Und der St. selber eigene Rationalismus, wie er sich in dessen allerersten wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen ausspricht (50 ff.), läßt den wie immer höherartigen logischen „Essentialismus" der hegelschen Systemdialektik noch zusätzlich vergröbert hervortreten (vgl. z. B. 307—309) [49].

Das Buch des Moskauer Dozenten [50] M. F. Ovsjannikov [51] *„Die Philosophie Hegels"* ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Es enthält die erste allseitige Darstellung des hegelschen Systems im sowjetrussischen Raum. Allem Anschein nach repräsentiert O. dort die zur Zeit quasi-offizielle Hegeldeutung; er verfaßte auch den Hegelartikel in der neuen „Philosophischen Enzyklopädie" [52], und noch im Erscheinungsjahr seines Buches wurden von V. V. Sokolov [53] Vorlesungen veröffentlicht, die er über dessen Inhalt unter O.s Leitung gehalten hat. So sehr auch Marx-Engels und besonders Lenin für Ovsjannikov maßgebend sind — wie könnte es anders sein! —, sein Buch zeichnet sich doch durch eine alldorten sonst nicht eben gewöhnliche sachliche und ruhige Gedankenführung aus, die der Größe Hegels gerecht zu werden sucht. Auch manches von dem, was O. kritisch vorbringt, ist nicht ohne Grund. Wir werden einige Stellungnahmen des Buches anvisieren. Den Jugendschriften Hegels ist ein eigenes Kapitel (20—45) gewidmet: auch das eine erfreuliche Neuheit (O. hat 1956 eine Arbeit darüber veröffentlicht). Die Beschäftigung des jungen Hegel mit religiösen Problemen wird durch die Rückständigkeit der damaligen Situation in Deutschland „erklärt". Hegel habe die Gesetzmäßigkeit des Niedergangs der bürgerlichen Gesellschaft erkannt, ihn jedoch — sehr irrtümlich — als eine geschichtliche Tragödie beurteilt. An der „Phänomenologie des Geistes" (46—88) stellt O. aus, daß Hegel die Antike von dem geschichtlichen Schicksal der Entfremdung ausgenommen, anderseits hier die kapitalistische Entfremdung als endgültigen Zustand der menschlichen Gesellschaft betrachtet habe. Das verstößt gegen die Entwicklungsgesetzlichkeit des Historischen Materialismus! Die idealistische Grundlage des Werkes ist schuld daran, daß der Werdeprozeß auf

[48] Gelegentliche Bedenken finden sich übrigens auch bei Stace: z. B. 97 137 Anm. 140 284 304—310 324 484 f.

[49] Ein seit 1957 immer wieder angekündigtes weiteres englischsprachiges Buch — A. R. M. Murray, The Philosophy of Hegel — soll nach Auskunft des Verlags (Cohen and West, London) ... Anfang 1962 erscheinen.

[50] Die Stellung eines Dozenten an einer sowjetrussischen Universität entspricht etwa der eines apl. Professors in Deutschland.

[51] Filosofija Gegelja. 8° (307 S.) Moskau 1959, Izdatelstvo socialno-ekonomičeskoj literatury. — Für die Rezension der russischen Bücher fand ich dankwerte Hilfe bei meinem Kollegen Vl. Richter S. J.; für ihre Besorgung danke ich Prof. G. A. Wetter S. J.

[52] I (Moskau 1960) 327—336.

[53] Filosofija Gegelja. Lekcii. Pod red. M. F. Ovsjannikova. 8° (68 S.) Moskau 1959, Izdatelstvo Moskovskogo universiteta. — Eine besondere Würdigung dieser Kurzausgabe von Ovsjannikovs Buch erübrigt sich.

der Stufe des absoluten Wissens aufhört. Lobend wird hervorgehoben, daß Hegel das Wesen der Arbeit, den Menschen als Resultat der eigenen Arbeit erkannt habe. Zur Logik (89—151): „Es ist ein großes Verdienst Hegels, daß er die Einheit des Gegenstandes und der Form zeigt, daß er in dieser Einheit dem Gegenstand die entscheidende Rolle zugesprochen, die Objektivität der Form unterstrichen hat ..." (119). Hegel „errät" in der dialektischen Entwicklung der Kategorien die reale Dialektik der Dinge selber. Aber das Prinzip der Einheit von Denken und Sein wird von ihm doch im Grunde falsch gefaßt; das Logische erhält den Primat vor dem Historischen, und die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit wird in eine einseitig betonte Einheit hinein überhöht. Am meisten Beifall finden — wie bei Lenin — die letzten Stücke der Logik: die Kritik des mechanistischen Materialismus, die Konzeption der Teleologie, die Rolle der Praxis im Erkenntnisvorgang, das Wesen der dialektischen Methode, das Verhältnis zwischen der absoluten und relativen Wahrheit. Der Hauptmangel der Naturphilosophie (152—170) ist das Fehlen eigentlicher Entwicklung, Hegels Ablehnung der Evolutionstheorie. Positiv wird gewertet Hegels Kritik am ‚Wärmestoff', an der Rückführung von höherer auf niedere Bewegungsform, an der Einseitigkeit der analytischen Methode, ferner die Bedeutung, die Hegel der theoretischen Aufarbeitung des empirischen Materials beimißt. In der Philosophie des Geistes (171—283) spricht Hegel geniale Vermutungen vom Menschen als gemeinschaftlichem Wesen aus. Anderseits sein Konservativismus, in der Rechtfertigung alles Bestehenden; der reaktionäre Schluß, daß sich alle Gegensätze im Staat aufheben. Die Ästhetik erfaßt den Zusammenhang der Kunst mit den anderen Aspekten der sozialen Wirklichkeit, Wirtschaft, Politik usw. Hegel sah, daß die bürgerliche Gesellschaft der Kunst feindlich gegenübersteht, die deshalb verfallen muß. Die Religion ist eine Art der Erkenntnis, aus der die mystischen und dogmatischen Elemente zu verbannen sind; die Dreifaltigkeit wird symbolisch gedeutet, für die Unsterblichkeit der Seele hat sich Hegel nie ausgesprochen, das ganze Christentum — ein allegorischer Mythos. Mit Recht wird Hegel deshalb von der orthodoxen Theologie als Pantheist betrachtet. Schließlich hat Hegel das Entstehen der philosophischen Ideen — der höchsten Erkenntnisse — fälschlicherweise nicht mit dem Sichdurchsetzen der je neuen sozialen Verhältnisse, sondern mit der Vollendung der alten Zustände verbunden. Es verdient festgehalten zu werden, mit welcher Ausführlichkeit O. über den „absoluten Geist" (227—283) handelt. Das Schlußkapitel (284—305) stellt das Schicksal der hegelschen Philosophie dar. Für die Zukunft wünscht O. die Vertiefung der von Hegel gestellten Probleme der dialektischen Logik und damit der Einheit von Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie. Der Beschluß: „Abgesehen von der Widersprüchlichkeit der Philosophie Hegels, abgesehen davon, daß sie konservative Seiten enthält, im ganzen gehört sie zu den geschichtlich fortschrittlichen Strömungen des philosophischen Denkens. Seine Philosophie gehört zu dem Besten, was die Menschheit in der Vergangenheit schuf" (305); sie ist der „großartige Versuch einer universalen Weltschau auf der Grundlage des Idealismus" (283).

Die Bestandsaufnahme der Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen, die in den letzten Jahren zum Thema Hegel erschienen, war nicht sonderlich ergiebig. Um so mehr wird man begrüßen, daß — doch wohl nicht nur als Folge der sich auch auf den Büchermarkt auswirkenden wirtschaftlichen Hochkonjunktur — zwei Werke aus den Jahren der ‚Hegelrenaissance' neu aufgelegt wurden (— das dritte, oder genauer gesagt erste, R. Kroners „Von Kant bis Hegel" [1921/24], ließ nicht lange auf sich warten: es kam 1961 neu heraus).

N. Hartmanns *„Philosophie des deutschen Idealismus"* [54], die (1923, bzw. 1929) im 1. Band Fichte, Schelling und die Romantik, im umfangreicheren 2. Band

[54] gr. 8° (VI u. 576 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 38.— DM.

Hegel behandelte, ist nun in einem einbändigen, unveränderten Nachdruck wieder erhältlich. Das Werk Hartmanns (über Hegel: 241—575), das relativ ausführlich besonders die Logik und die Philosophie des objektiven Geistes darstellt, bietet wohl immer noch die lesbarste erste Überschau über das philosophische Gesamtphänomen Hegel.

Schon früher ist die zweibändige Hegel-Monographie von H. Glockner [55] in einer „verbesserten" und „endgültigen" Neuauflage erschienen. In dem neugesetzten 1. Band „Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie", wie der Untertitel jetzt lautet, geben das neue Vorwort und die hinzugefügten Seiten 51 f. eine Charakteristik des Werkes. Weiter haben einige wenige Änderungen im Haupttext, fast ausschließlich in der Einleitung (besonders 7 f., 50 f., 54 f.), und gut dreißig Anmerkungszusätze, die sich großenteils auf inzwischen erschienene Veröffentlichungen des Verfassers beziehen [56], zu der Umfangsvermehrung dieses Buches um fünf Seiten beigetragen. In dem mit der Erstauflage seitengleichen Faksimile-Nachdruck des 2. Bandes — „Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie" — sind, außer einer stilistischen Änderung (274 Anm.), nur zwei Anmerkungen (66 122) mit Hinweisen auf Schiller-Publikationen G.s hinzugekommen [57]. Das Personenregister ist in der Neuauflage leider weggelassen worden. — Es sei daran erinnert: G. verfolgt die denkerische Entwicklung Hegels, unter besonders ausführlicher Kommentierung der Journal-Aufsätze, bis zur „Phänomenologie des Geistes". Er legt den Nachdruck auf die „Jahre der Entscheidung" nach 1801, in denen Hegel in der Auseinandersetzung mit der ‚Reflexionsphilosophie' seiner Zeit „das Problem der ‚höheren Synthesis' stellte und um einen neuen transzendentalen Systemansatz rang" (I 52). G. faßt unter der Formel des „rational-irrationalen Zusammen" (I 50) die maßgebende Problematik Hegels, die über den abstrakten Rationalismus Kants und über den ebenfalls abstrakten Irrationalismus Schellings hinausführe, die aber auch vor dem dialektischen Panlogismus des späteren hegelschen Systems selber bewahren soll.

Es darf hier ergänzend noch auf einige andere ältere einführende Gesamtdarstellungen verwiesen werden. Unübertroffen ist im Bemühen um ein Verstehen des hegelschen Denkaktes das schon genannte Werk I. Iljins (s. Anm. 40), durch das sich der Francke-Verlag wirkliche Verdienste erworben hat. Eine gründliche Darlegung bietet auch H. Niel, De la médiation dans la philosophie de Hegel (Paris 1945). Sehr anregend und glänzend geschrieben, wenn auch nicht tief genug ansetzend in ihrer Kritik, die getragen wird von einem liberalen, geistesgeschichtlichen, bzw. marxistischen Humanismus, sind die Bücher von Th. Litt (Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. 1952 [2]1961) und E. Bloch (Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. 1951).

III

Die Jugendschriften Hegels finden zunehmend Interesse. Nach den eingehenden Untersuchungen von Th. Haering (I 1929) und nach J. Schwarz' „Hegels philosophische Entwicklung" (1938) — um nicht mit Diltheys „Jugendgeschichte" von 1906 zu beginnen — sind besonders zu nennen G. Lukács, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft (1948 [2]1954) [58], und

[55] Hegel. 8° (XXXVI u. 448, 1 Taf. u. X u. 569 S.) Stuttgart [3]1954 u. [2]1958, Frommann. Je 27.— DM.

[56] Sachlich wichtig sind von den anderen Anmerkungen am ehesten der Zusatz 179 und die Auslassung 271.

[57] In den Anmerkungen zu S. 90, bzw. S. 563 sind die Verweise auf Band I so zu berichtigen: 61 ff., 77 f., 179 f., bzw. 160 ff.

[58] Der Titel der 1. Auflage lautete: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. — 1960 erschien eine italienische Übersetzung von R. Solmi: Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica (8° [XIV u. 793 S.] Turin, Einaudi. 6000 L.).

P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel (1953). Der Marxist Lukács, der die ‚theologische' Periode Hegels zur reaktionären Legende erklärt, sieht im Ökonomischen die Grundkategorie der ersten Studien und Tendenzen Hegels; der katholische Theologe Asveld bleibt im Rahmen der traditionellen Auffassung von den bestimmenden religiös-theologischen Antrieben und Anliegen (jedoch nicht ohne den sehr analogen Charakter dieser Qualifikation zu betonen).

Unter den Hegel-Büchern der Jahre 1958—1960 stellen die Veröffentlichungen über den jungen Hegel die geschlossenste und stattlichste Gruppe dar. Den ersten Platz nehmen die italienischen Werke ein.

Zunächst ist eine kleine Schrift von A. Massolo[59] zu kennzeichnen. Ein gestraffter Durchblick durch die Tübinger, Berner und Frankfurter Zeit Hegels unterstreicht das von den frühsten Fragmenten an sich durchhaltende politische Interesse, das getragen wird von einem wachen geschichtlichen Bewußtsein. „Wenn er sich mit Religion beschäftigt, so deshalb, weil sie eine der beiden konstitutiven Mächte des Volksgeistes ist, neben der politischen Verfassung" (15). Ja, „die religiösen Bedürfnisse sind gemeinhin bedingt durch eine ethisch-politische Situation" (27 f.), durch die „Bedürfnisse der Zeit" (46 76 vgl. 98 106). Wie kann dann eine Religion bestehen, die der politischen Struktur nicht mehr entspricht (33)? Auch in dem großen Fragment „Die Positivität der christlichen Religion" ziele die eigentliche Grundfrage auf das Verhältnis der religiösen und der bürgerlichen Gemeinschaft (43). Hegel interessiere das Christentum als Staatsreligion; er erforsche Aufstieg und Niedergang des Christentums nach den politisch-soziologischen Bedingungen in Privateigentum und bürgerlicher Gesellschaft ... (45 65 77 f.). Sogar das zweite große Fragment „Der Geist des Christentums und sein Schicksal", grundlegend für die Deutung der ganzen hegelschen Philosophie, handle nur scheinbar über rein religiöse Themen wie Sünde und Versöhnung, in Wirklichkeit gehe es um „die heroische Anstrengung Jesu zur Befreiung seines Volkes aus fremder Knechtschaft" (89). — Auch die Kritik an Kant werde bei Hegel zur Kritik an der politischen Situation des kantischen Denkens (58 72 f.). Übrigens sei der Gegensatz zwischen den Jugendschriften und dem späteren, systematischen Hegel überbetont worden (7). Hegel habe nie eine „endgültige Philosophie" gesucht; seine spekulative Grundposition sei stets diese geblieben: „die lebendige Natur [des Menschen!] ist ewig ein anderes als der Begriff derselben"[60] (9). Innerhalb der Jugendgeschichte beruhe die Unterscheidung einer rationalistisch-revolutionären Berner und einer „mystischen", bürgerlich-konformistischen Periode in Frankfurt auf falschen Datierungen (61 Anm. 1 u. 2). Der Mensch steht zur Frage, und für Hegel sei „das Göttliche nichts anderes als das in der Geschichte hervortretende Bedürfnis des Menschen, die eigene Endlichkeit zu überwinden" (105). Die geistige Nähe zu Feuerbach und Marx ist unverkennbar.

Daß ein Buch gut 300 Seiten allein der Stuttgarter und Tübinger Zeit des jungen Hegel widmet, mag auf den ersten Blick Verwunderung erregen. Kommt doch das ob seiner Ausführlichkeit bekannte Werk Haerings für diesen Zeitraum immerhin mit etwa 100 Seiten aus. Aber um es gleich zu sagen: C. Lacorte hat mit *„Il primo Hegel"*[61] tatsächlich so etwas wie ein Standardwerk der Hegelforschung geschaffen, das sich als unentbehrlich erweisen wird. Das gilt zunächst schon einmal

[59] Prime ricerche di Hegel (Pubblicazioni dell'Univ. di Urbino. Serie di Lett. e Filos., 10). 8° (107 S.) Urbino 1959, S.T.E.U. 1000 L.

[60] Nohl 141 (nicht 163). — Ich vermerke einige in meinem Exemplar vom Verf. selbst handschriftlich angebrachte Korrekturen: 19,11 (statt „ambedue") „tutte"; 22,31 (statt „5 febbraio") „6 gennaio"; 58,26 (statt „essa") „quel postulato"; 99,31 (statt „adorazione") „religione". — Ferner 21[1]: Nohl 376 (nicht 374).

[61] Il primo Hegel (Pubblicazioni dell'Istituto di Filos. dell'Univ. di Roma, 7). gr. 8° (362 S.) Firenze o. J. (1959), Sansoni. 4000 L.

von der einleitenden *Übersicht über die Literatur* zu den Jugendschriften Hegels (7—55) [62]. Man möchte wünschen, daß jede Monographie derart Rechenschaft gibt über die Problemgeschichte, über die früheren Arbeiten, auf denen sie (hoffentlich) aufbaut. Das Hauptergebnis von L.s Rückblick: Das 19. Jahrhundert war gegenüber dem frühen Hegel fast nur biographisch interessiert, so sehr die Wertungen auseinanderklafften bei Rosenkranz und Haym (der Hegel ganz unter politischem Gesichtspunkt als philiströsen Reaktionär einstufte). „Die ersten Kritiker haben es vermieden, ihn um jeden Preis abzustempeln oder zu etikettieren, d. h. ihm eine fiktive Persönlichkeit zurechtzuschneidern; sie versuchen nicht wie viele Kritiker des 20. Jahrhunderts ihn auf einen ‚Theologen', ‚Kantianer' oder ‚Mystiker' zu reduzieren" (293). Auch und gerade „für Rosenkranz hat sich der junge Hegel — nicht mehr und nicht weniger als der reife Hegel — *auch* mit Theologie beschäftigt, aber dieses Interesse war nie beherrschend ..." (13). Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als ein Großteil des handschriftlichen Nachlasses verloren oder vergessen war, hat Dilthey mit der Kennzeichnung „mystischer Pantheismus" für die „theologischen" Jugendschriften die systematisierenden Rekonstruktionen eingeleitet und lange bestimmt. Nach den für die neue, exakte Hegelphilologie maßgeblichen Untersuchungen Fr. Rosenzweigs über das von Dilthey nicht beachtete politische Denken des jungen Hegel („Hegel und der Staat" I 1920) hat vor allem Th. Haering durch die eingehende Erforschung der Texte in ihrem Zusammenhang mit der Geistesgeschichte den Bann der Schematisierungen gebrochen. Eine Reihe von Studien beschreiben das damalige Kulturmilieu und verfolgen ideengeschichtliche Beziehungen. In der Frage der theologischen Bedeutung der Jugendschriften stimmt Lacorte W. J. Schmidt-Japing [63] zu: „Der Umstand, daß Hegel die Beispiele für seine Auffassungen so häufig aus der Bemühung um das Christentum gewinnt ..., macht aus ihm ebensowenig einen Theologen wie sein Ideal einer ‚Volksreligion', um das sein Interesse in Tübingen (und auch in Bern) kreist" (34 vgl. 54). Von anderem — marxistischem — Ausgangspunkt her kommt E. de'Negri zu ähnlichen Ergebnissen (37 52 f.). L. beschließt seine Literaturübersicht mit dem Satz: „Unter den verschiedenen Möglichkeiten, die Jugendschriften zu kennzeichnen, ist ihre Charakteristik als ‚theologischer Schriften' heutzutage die ungenaueste und umstrittenste" (55).

Schuld an der bestehenden Gegensätzlichkeit der Deutungen ist nach L., daß „die einzelnen Ergebnisse der herausgeberischen Arbeit sowohl als der Kritik auch heute noch keineswegs zusammenhängend erörtert und eingeordnet sind" [64]. Besonders die ersten Phasen der denkerischen Entwicklung Hegels wurden vernachlässigt. Deshalb untersucht L. in den beiden Hauptteilen seines Buches die letzten *Stuttgarter* Gymnasial- und die *Tübinger* Universitätsjahre (57 bis 116 117—315) bis in alle Einzelheiten: Zeitereignisse, Unterrichtspläne, Lehrer und Freunde Hegels, seine Lektüre und vor allem die vollständigen und möglichst genau geordneten Texte, die von ihm erhalten blieben, mit den daraus zu entnehmenden Einflüssen früherer und zeitgenössischer Denker. Nicht die interessante Fülle des gesammelten und gesichteten Materials, nur die zusammenfassenden Würdigungen und das eine oder andere bedeutsam scheinende Einzelurteil L.s können hier be-

[62] Allerdings hat L. die meisten jüngeren Veröffentlichungen seit 1935 leider nur sehr summarisch aufgeführt (49[53] 53[61]). Die Übersicht wiederholt, zumeist wörtlich, den Literaturbericht in „Rassegna di Filosofia" (5 [1956] 5—25 117—35 227—51), wobei L., z. T. wegen der Begrenzung des Buches auf die Stuttgarter und Tübinger Zeit, einige Besprechungen verkürzt oder — so besonders zu H. Strahm, H. Marcuse und Th. Steinbüchel (232 f.) — ganz wegläßt (vgl. ferner in „Rassegna": 5—11 [über die Quellen], 121—4, 234—7, 247 f. [über G. Lukács]). In „Il primo Hegel" fehlt auch die Anmerkung von „Rassegna ..." 24, daß die Arbeit von A. Thomsen, Hegel. Udviklingen af hans Filosofi til 1806 (Kopenhagen 1905), L. nicht zugänglich war.

[63] Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel, Göttingen 1924.

[64] In: Rassegna ... (s. Anm. 62) 7.

rücksichtigt werden. Die Bilanz der *Stuttgarter Zeit:* Der junge Hegel ist überzeugt, in einer Zeit des Übergangs zu leben, in der vollkommenere Kultur- und Gemeinschaftsformen heranwachsen. Der ‚Genius der modernen Zeit' ruft dazu auf, das Gehäuse der traditionellen humanistischen und religiösen Bildung aufzubrechen, sich den Sinn für die ‚Realitäten' zu erwerben ... Hegels Interesse wendet sich vor allem einer philosophischen Geschichte der Menschheit zu. Ihr Instrument ist eine ‚pragmatische' Geschichte der Welt des Menschen, gegliedert gemäß der Eigenart der Epochen und Völker, sich zusammenfassend in der lebendigen Einheit der Nationen. In ihnen nehmen die verschiedenen geistigen Strukturen — Sittlichkeit, politische Verfassung, Religion, Kunst, Wissenschaft — ihre Vollgestalt an ... Unter diesen Strukturen erscheint ihm schon jetzt die Religion als der unmittelbarste und vollständigste Ausdruck für das Wesen des Ganzen. Der Grund dafür: die verschiedenen Formen, in denen die Religion geschichtlich hervortritt, entspreche stets dem von den verschiedenen Völkern zu den verschiedenen Zeiten erreichten Grade des Fortschritts (114—116). Schon den ersten Aufzeichnungen Hegels, dem Tagebuch (1785 bis 1787), hatte Lacorte die Elemente dieser Zusammenfassung entnommen (85 f. vgl. 83 f. 92 f. 105 f.).

Die sich schon für Stuttgart klar abzeichnende Auffassung vom jungen Hegel als „storico dell'umanità" (138), für den die religiösen Phänomene eher eine bloß repräsentative, heuristische Bedeutung besitzen, bestätigt sich für L. in den *Tübinger Studienjahren* mit ihrem naturgemäß viel reicheren Beziehungsgeflecht: Die Universitätsphilosophie hinterläßt nicht viel Eindruck bei ihm. Die Kritik am theologischen System der Stiftslehrer ist radikal. Am meisten tragen Storr und die ‚Supranaturalisten', die die Zeitströmungen, besonders die Moralphilosophie Kants, in ihre Theologie einzubauen und zu überwinden suchen, zur Entwicklung seines Denkens bei, allerdings fast nur durch die von ihnen ausgelöste Reaktion; in der Auseinandersetzung mit ihnen beginnt sich auch schon die Opposition Hegels gegen Kant und Fichte abzuzeichnen. Keine besondere Bedeutung haben die theosophischen Lokaltraditionen, die pietistische Bewegung, das mystische Denken, die irrationalistischen und pantheistischen Ansätze religiöser und philosophischer Art. Hegels Denken nimmt die Antriebe, die in ihm geweckt wurden durch das Programm der Französischen Revolution und durch die Begriffswelt der neuen Philosophie, tief in sich auf und geht über sie hinaus. Sein Hauptinteresse gilt nicht den theoretischen Spekulationen, nicht der gelehrten Forschung und nicht einmal der Religionsphilosophie im strengen Sinn, sondern den Problemen der Geschichtsphilosophie; er will die Ideale der kulturellen und politischen Erneuerung der Menschheit aufstellen. Hierin zeigt sich die ursprüngliche Übereinkunft und der sich nach und nach vergrößernde Abstand zwischen Hegel und Schelling. In Richtung dieser Entwicklung eignet er sich in weiterer Reifung den vollen kulturellen Gehalt der späten Aufklärung an; er nimmt dazu weithin Gedanken, die an die Lehren Rousseaus und Herders anklingen, in sich auf, und er verleiht den Motiven und Forderungen aus der dichterischen und philosophischen Welt Hölderlins und vor allem Schillers Ausdruck (294 f.). Auch über der Tübinger Zeit steht das Ideal der weltgeschichtlichen Entwicklung der vollkommenen Menschheit, zentriert im Ideal der Volkserziehung; nichts anderes als der aufschlußreichste Ausdruck dieser Thematik ist der Begriff der Volksreligion (vgl. 180 f. 193 196 199 f. 202 ... [65]). Gegenüber der starken Hervorhebung dieser Einflüsse in der letzten Zeit verdient Beachtung, daß L. dem Schrifttum der theosophischen und pietistischen „schwäbischen Geistesahnen" Hegels (Bengel, Oetinger ...) jeden eigentlichen Quellenwert abspricht; es handle sich nur um eine nicht sonderlich bedeutsame „preistoria locale" (133; 45—48

[65] Vgl. noch 274: „... si occupa del problema religioso come quello donde scaturisce, in generale, la possibilità di un miglioramento della vita dell'uomo."

133 f. 150—53) [66]. Anderseits betont L. gegen Lukács, daß die Begeisterung für die Französische Revolution kein Beweis ist für ein vorwiegend politisches Interesse (176). Es seien noch erwähnt: das erste Auftreten des die Jugendschriften bestimmenden Problems der Positivität in einem Exzerpt von 1787 (102—6); eine — von L. allerdings überinterpretierte (vgl. „Dokumente ..." 122 f.) — frühe Unterscheidung von Verstand und Vernunft (94 f. 115); die reiche Literatur über württembergische Verhältnisse und Tübinger Universität und Stift (48[52] 127[16] 128[22] 129[23] 132[27] 135[33] 173[69]) [67]; die Ausführlichkeit, mit der L. über die sonst eher verkannten oder geschmähten [68] Tübinger Theologen Schnurrer und besonders Storr berichtet (128 f.; 139—41 154—69 181 218—21 ...); — und eben jene vielfältigsten Querverbindungen und Entwicklungslinien, die L. von Kant (181—217 u. ö.), Fichte (217—35), Schelling (235—43), Hölderlin (244—52), Schiller (253—63), Rousseau (264—76), Herder (276—81), Lessing, Jacobi, Mendelssohn (281—91) — wie zuvor (100 u. passim) von den Popularphilosophen der deutschen Aufklärung — zum jungen Hegel zieht! Allerdings legt sich der Eindruck nahe, daß L. bei der Konfrontierung mit diesen Philosophen etwas zu stark auf spätere Manuskripte Hegels vorgreift. — Im Anhang seines Buches gibt L. eine italienische Übersetzung des von Nohl unter dem Titel „Volksreligion und Christentum" veröffentlichten Tübinger Fragments „sulla religione nazionale" (317—50), dessen Interpretation (305—15) [69] die Auswertung des Tübinger Schrifttums Hegels abschloß [70].

Zwei andere italienische Autoren untersuchen mit großer Ausführlichkeit die politische Philosophie des jungen Hegel: A. Negri [71] (Univ.-Dozent in Padua) in einer selbständigen Veröffentlichung; M. Rossi [72] (Professor an der Universität

[66] Über eine vorsichtigere Schätzung derartiger Ideen-Linien vgl. bereits: H. Glockner in: DVjschrLitWiss 19 (1941) Referatenheft S. 59—61.

[67] Für die Stuttgarter Zeit zu 61[5]: Festschrift des Eberhard-Ludwig-Gymnasiums 1686 bis 1936 (Stuttgart 1937), bes. der Beitrag von P. Würthle. Neuestens noch: M. Brecht, Die Entwicklung der Alten Bibliothek des Tübinger Stifts in ihrem theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Eine Untersuchung zur württembergischen Theologie. Tübingen 1961 (VIII u. 176 S.; Diss.). Hier auch eine interessante Bestätigung (nach ThLitZtg 86 [1961] 702): Entgegen dem ursprünglichen Ansatz und entgegen der heute herrschenden Meinung (!) spielt der Pietismus, selbst Bengel, keine nennenswerte Rolle.

[68] Vgl. oben Anm. 39.

[69] Hier die beschreibende Definition der ‚Volksreligion': „Educatrice degli uomini alla vera umanità, e specchio di questa quand'essa è realizzata, la ‚Volksreligion' deve conciliare ed armonizzare insieme le esigenze del cuore con quelle della ragione pratica, l'inteletto e la memoria con la sensibilità e la fantasia, la riflessione col sentimento; espressione e guida della civiltà di un popolo, essa deve innestarsi al grado di sviluppo da questo raggiunto" (312). — Erst nach Erscheinen der Neuausgabe der Jugendschriften soll eingegangen werden auf das von S. Vanni Rovighi (in RivFilNeoscol 52 [1960] 73—77 und Pensiero 5 [1960] 157—75) erhobene Bedenken, dieses Fragment stamme gar nicht aus der Tübinger Zeit; seine Datierung ist entscheidend wichtig für die — ebenfalls ausgesparte — Frage nach dem Verhältnis des jungen Hegel zu Kant.

[70] Einige Druckfehler-Berichtigungen: 7,5 v. u. 1832—*45;* 12,1 v. u.: hinter „Dok., pp. 169—172" fehlt „e 175—192"; 20,22: „gesetz-"; 32,1: Erdmann; 83,2 v. u.: hinter „Deum" fehlt „aucupant"; 4: enim; 128 290 296 351: Böck; 150,1 v. u.: statt „147" „45"; 248,9 v. u.: Schwegler. Ferner zu 59: Hegels Vater war mittlerer, nicht hoher Beamter; zu 284: nach Briefe IV (1960) 48 kann der bedeutsame Zusatz ἓν καὶ πᾶν zu Hölderlins Eintragung in das Stammbuch Hegels doch von Hölderlin selber sein.

[71] Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel (Pubbl. d. Fac. di Giurisprudenza dell'Univ. di Padova, 25). gr. 8° (VIII u. 287 S.) Padua 1958, CEDAM. 2000.— L.

[72] Marx e la dialettica hegeliana. I: Hegel e lo stato (Nuova biblioteca di cultura,

in Messina) im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Staatslehre Hegels, die ihrerseits den ersten Band eines großen Werkes über Marx und Hegel bildet. Beide Bücher verfolgen, wie es nicht anders sein kann, ihr besonderes Thema in Auseinandersetzung mit dem ganzen frühen Schrifttums Hegels; sie treten damit neben die Arbeit Lacortes und führen diese über die Tübinger Zeit hinaus weiter. Auch in methodischer Hinsicht lassen sich die beiden Bücher mit der Lacorteschen ‚Standarduntersuchung' vergleichen: Negri zeichnet mit fast zu weit ausholenden Strichen unter eindrucksvoll reicher Literaturangabe die geistesgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge, themagemäß vor allem im Bereich der Rechts- und Staatsphilosophie, zwischen Naturrechtslehre und Historismus (1. Kap.: 17—58; auch 189—204 u. ö.); nach einer kurzen einleitenden Typisierung der — nationalistisch-„totalitaristischen", liberalistisch-individualistischen und marxistischen [73] — Deutung des hegelschen politischen Denkens (1—15) setzt sich Negri immer wieder im Verlauf der Darstellung mit der Sekundärliteratur zum jungen Hegel auseinander [74]. Solche Auseinandersetzung durchzieht auch das Werk Rossis — und es hat seine Vorzüge, daß sie, stärker als bei Lacorte, in unmittelbarer Verbindung mit den Textinterpretationen vollzogen wird, nicht nur in einer vorausgeschickten Literaturübersicht, die übrigens auch bei Rossi nicht fehlt (53—78) [75]. Rossi verweist für das Nähere zur Stuttgarter und Tübinger Zeit Hegels auf die Arbeit Lacortes, die er sehr schätzt [76]. Da Rossi selber gelegentlich (46—48) die klassisch gewordene Einteilung der alten Hegelschule auf die zeitgenössischen Hegelinterpreten anwendet und dabei auf der hegelschen Linken die „filohegeliani marxisti" Lukács, Rosental, Massolo, Lefèbvre [77] von der durch G. della Volpe und dessen Schüler L. Coletti und N. Merker repräsentierten „sinistra antihegeliana" unterscheidet: so mag es erlaubt sein, auf eine weitere Gemeinsamkeit unserer beiden Autoren hinzuweisen, auf ihre marxistische Einstellung; daß weiterhin Negri, der dem Vernehmen nach Nenni-Sozialist ist, zu ‚prohegelschen', Rossi [78], Chef-Theoretiker der jungen italienischen Kommunisten, zu ‚antihegelschen' Ergebnissen gelangt, wird die Kennzeichnung ihrer Sachproblematik nun zu erweisen haben.

A. Negri sieht die Kristallisationsmitte des hegelschen Denkens in der Rechts- und Staatsphilosophie, die gerade von der marxistischen Hegeldeutung bisher — im Gegensatz zum ‚fortschrittlichen Moment' der dialektischen Methode — als reaktionär disqualifiziert wurde. Hegel versucht in ihr eine systematische Antwort zu geben auf die *Grundfrage*, die durch die Aufklärung aufgerissene Antinomie zwischen Individualität und Rationalität, zwischen individueller Freiheit und rationaler Allgemeinheit, wobei das für die Jugendschriften kennzeichnende Problem der Positivität eine ‚subspecies' dieser Antinomie darstellt. Die politische Philosophie des jungen Hegel ist durch diese Problematik mit der Kultur der Zeit verflochten;

28). 8^0 (879 S.) Rom 1960, Editori Riuniti. 5000.— L. Unsere Besprechung beschränkt sich zunächst auf das erste Buch „Il pensiero etico e politico del giovane Hegel": 51—302.

[73] Den marxistischen Interpreten billigt Negri „una prospettiva senz'altro umanistica" (8) zu.

[74] In aufschlußreicher Weise z. B. mit F. Rosenzweig 88^{99}, J. Flügge 92^{109}, C. L. Furck 117^{186}, H. Glockner 204^{45}.

[75] Sie erstreckt sich auf die bedeutenderen neueren Studien über den jungen Hegel, und zwar auch auf die allerneusten von Lacorte und Massolo; besonders ausführlich und erfreulich kritisch zu G. Lukács (64—72; vgl. auch u. a. 179 214—216 259 273 854 f.). Vgl. auch 42—44.

[76] 84. Vgl. u. a. 75: „può dirsi definitiva", „giudizi molto equilibrati" (trotz einiger Kritik: 58 76 84^{62}).

[77] Neben den „interpreti ... non marxisti come Hyppolite, Kojève et Weil" (47). — Zu Lefèbrvre: 31.

[78] Rossi hat sein Buch G. della Volpe gewidmet.

sie bildet gleichsam den Spiegel der Kontinuität von der Aufklärung zur Romantik. Die Aufgabe der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und der Ganzheit sei im Grunde stets die gleiche geblieben — und das ist denn auch der immer wiederkehrende, stereotype Topos der Untersuchungen Negris! (14 10—12 56—58 [79] 88 138 f. 205 186 219 226 ...) — Da das angesprochene Antinomieproblem konkret nichts anderes zum Ziel hat als die Verwirklichung der Freiheit, kann N. die verschiedenen *Stufen* der hegelschen Lösungsversuche so kennzeichnen: Stuttgart-Tübingen — „Freiheit und Liebe" (59—122); Bern — „Freiheit und Entfremdung" (123 bis 188); Frankfurt — „Freiheit und Schicksal" (189—267). Stuttgart ist noch eine — von N. umsichtig charakterisierte (68) — ruhige Inkubationszeit. In Tübingen (Zusammenfassung: 118—22) kündigt sich die dialektische Methode an in dem Bestreben, alles Besondere in stets weitere Synthesen einzubeziehen. Der inhaltliche Verständnisgewinn, formuliert in den Begriffen Mensch, Liebe, Volksgeist und Volksreligion, schlägt sich im ‚Tübinger Fragment' nieder in einer selbständigen Auffassung vom Staat; noch aber trägt das Ideal des Volksstaates utopistische Züge, es setzt die rousseausche Hypothese einer privilegierten menschlichen Situation voraus: die Antinomie klafft noch [80]. Bern: Die spekulative Eigenart Hegels nimmt ihre endgültigen Züge an — zugleich die Zeit seines demokratischen Radikalismus. Und dieser erlaubt Hegel nicht, der Wirklichkeit gerecht zu werden. Die Krise am Schluß der Berner Zeit führt dazu, das Drama der objektiven geschichtlichen Struktur auf die Subjekt-Struktur zu übertragen und hier, auf der Ebene der Innerlichkeit, die dort entdeckten dialektischen Kategorien zu entwickeln. Damit aber tritt in neuer romantischer Terminologie nur wiederum der alte Gegensatz des Aufklärungsdenkens auf, der zur Lösung drängt (187 f.). Die Entscheidungsfrage für die Frankfurter Zeit, ob Hegel nämlich diese Lösung in einer humanistischen oder einer metaphysischen Dialektik suchte, darf nach N. nicht damit beantwortet werden, daß man die politischen und kulturellen Denkthemen in den Hintergrund schiebt, um die — zwar noch wirren, aber fruchtbaren — metaphysischen Intuitionen als die Hauptsache herauszustellen. Das widerspräche der zentralen Bedeutung, die jene Themen schon in Stuttgart für Hegel besitzen und die sie behalten auch in dem in Frankfurt herrschenden Bestreben, mit der Methode phänomenologischer Beschreibung die ‚Positivität' — die Wirklichkeit als reale Wirkkraft aller Idealität, wie man wohl deuten darf — zurückzugewinnen: „als Moment nicht einer metaphysischen, sondern einer geschichtlichen, menschlichen Dialektik" (229 f.). — Damit ist auch das *Ergebnis* der Untersuchung N.s schon angesprochen: Die Integration der Individuen in der Ganzheit des Staates, der wirklich-wirksamer Hort der Volkssouveränität ist [— o seltsam vertrauter Klang, ist ein Deutscher von 1961 versucht zu sagen —]: darauf zielt das ganze politische Denken des jungen Hegel. Die Dialektik hat im Politisch-Historischen wie ihren Ursprung so ihren Zielsinn [81]. Und da die Wiedereroberung der zukunftsträchtigen positiven Wirklichkeit anhebt mit ökonomischer Analyse, deren Schlüsselbegriff die Arbeit werden wird, stehen wir vor der grundlegenden Wende des modernen Denkens vom theologischen zum laizistisch-aufgeklärten Bild vom Menschen, darin sich der Renaissance-Humanismus fruchtbar vollendet (235 mit Anm. 130). Das also besagt Hegel für Negri: „una visione

[79] Überhaupt wird im ganzen geistesgeschichtlichen 1. Kap. (17—58) diese Problemstellung der „antinomia illuministica" breit entfaltet.

[80] N.s Grund dafür — die nicht, noch nicht bewältigte Gegenwart: „Hegel viveva ... nelle contraddizioni della sua cultura". Aber das ist doch nur die eine Seite: „In ciò forse va ricercato l'originalità della sua filosofia giovanile, nell'esser stata specchio del tempo *è nel non aver mai accettato una pacificante* rinuncia alla ricerca" (*122* [Hervorhebung von mir]).

[81] 269: „... la dialettica posta sul piano teoretico tra particolarità ed universalità è un riflesso di quella ben più profonda che sul piano storico si svolge tra totalità ed individualità"; vgl. 233 276.

unitaria e progressiva della storia dell'umanità" (154)! Hegel ist der auf die Praxis gerichtete Theoretiker des ‚Volksstaates' (vgl. 145).

Nach dieser Kennzeichnung von Grundanliegen, Entwicklungsstadien und Hauptergebnis des frühen hegelschen Denkens, wie N. dies sieht, dürfen einige besondere Punkte gestreift werden. Für die *Religion* zeigte Hegel schon in Stuttgart nur ein rein intellektuelles Interesse. Das ganze zeitgeschichtliche Milieu sei dazu angetan gewesen, den Blick von den übernatürlichen, geheimnisvollen Seiten des Christentums weg auf die menschlichen und kulturellen Motive des religiösen Phänomens im allgemeinen zu lenken. Die Religion ist ein Aspekt der Kultur und, im Raum der klassischen Ideale, des Lebens der Polis. Das Tübinger Fragment geht theologische Themen an: „aber mit revolutionärem Geist" (111). Das religiöse Problem, das eine fanatische Erziehung dem jungen Hegel eingetrichtert habe (?), konnte ihn so wenigstens auf die Spur bringen zur Erforschung der praktischen Erfahrungsmomente, der geschichtlichen Strukturen, der im weitesten Sinne politischen Fragen. Einen spezifischen Einfluß des Pietismus hält N. bei dieser Sachlage für unwahrscheinlich (wobei er gegen die R. Schneiderschen ‚schwäbischen Geistesahnen' Hegels und einige gemäßigtere spätere Schriften — wohl allzu energisch — polemisiert [81[81] 167[150]]); eine Beeinflussung auf dem Weg über das allgemeine Zeitbewußtsein sei dadurch nicht ausgeschlossen — so möge immerhin der Protest gegen die Orthodoxie und die kirchliche Organisation pietistischen Ursprungs sein (60 66 76—85 111) [82]. Die *Französische Revolution* gab Hegels neuklassischem Gemeinschaftsideal eine überaus aktuelle politische Folie; sie vertiefte seine geschichtsphilosophische Auffassung vom Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, und sie blieb für sein ganzes Denken von größter Bedeutsamkeit (85—93). So spricht denn N. immer wieder (120 152 175 251 ...) vom „Hegel giacobino" und gelegentlich (mit J. Baggesen [1797]) von einer „filosofia sansculottesca" (158). Sowohl gegenüber *Kant* (93—100 220—29) wie gegenüber *Schelling* (156—67) hebt N. die Selbständigkeit Hegels hervor: Sein Kantianismus ist stets nur ein angewandter, methodischer; je neu gedeutet im Blick auf die praktischen Zwecke der neuen Situation, der geschichtlichen Entwicklung (95 224). Und von Schelling, der der Metaphysik verfiel, trennte ihn die Ablehnung des Spinozismus, nicht weil er etwa aus theologischen Gründen den spinozistischen ‚Immanentismus' verworfen habe, sondern wegen der Gefahr idealistisch-metaphysischer Umbiegung eben seiner eigenen immanentistisch-humanistischen Haltung. Seine Problematik war eben nicht wie bei Schelling theologisch-spekulativ oder metaphysisch, sondern geschichtlich und politisch (164 f.) [83].

M. Rossi ist ebenfalls überzeugt von der grundlegenden Bedeutung, die das politische Denken des jungen Hegel für das Verständnis der ganzen hegelschen Philosophie und ihres Verhältnisses zum Marxismus hat. Aber er spricht wenig darüber, treibt wenig Systematik; er interpretiert auf eine angenehm klare und sachliche Weise die Texte; und seine Ergebnisse werden in entscheidenden Punkten denen von Negri entgegengesetzt sein. Auch für Rossi ist Stuttgart wichtig, nicht wegen etwaiger Ausarbeitungen, die Späteres authentisch vorwegnähmen, sondern als Sammel-Zeit

[82] Sogar ein Exzerpt aus der theologischen Mystik Eckharts (Nohl 367) will N. nur gelten lassen „nella prospettiva della polemica hegeliana contro la religione positiva" und — nicht etwas widersprüchlich dazu? — als „solo una nota storiografica" (226[106]). — *Wenn* übrigens Hegel die 80[79] nach F. Ephraim aufgezählten „pietisti" Pfaff, Weismann (nicht: Weissmann), Reuss (denen doch wohl nicht Hegels Stuttgarter Lehrer B. Haug an die Seite zu stellen ist [Verwechslung mit J. H. Haug?]) wirklich gelesen hätte, dann wäre der pietistische Einfluß ja wohl recht „spezifisch"!

[83] Einige Berichtigungen (außer den übervielen Fehlschreibungen in deutschen Buchtiteln und Zitaten): 1[1] u. ö.: *J.* Ritter; 73[47] G. Schneeberger; 96[118] K. Aner; 234[128] *F.* Rosenzweig; 245[158] W. Axmann. Ferner: 116,3: „sottigliezze del sillogismo Barbaro *o* Barocco"?; 173[167] verkehrte Textdeutung.

vielfältiger Problemgehalte, kultureller Interessen und Materialien (90). Mit Recht hält er es für schwierig, die *Tübinger* Einflüsse zu bestimmen (91 f. — wie er auch sonst dagegen ist, zuviel aus den ersten Textstücken herauszulesen [80 f. 90 106]). Er nennt drei Faktoren: 1. Der Stiftler leistet bewußten geistigen Widerstand gegen die reaktionärsten Formen des „despotismo culturale" (94). 2. Er wird mit seinen Freunden erfaßt von der Begeisterung für die Französische Revolution, die jedoch — und das sei der kennzeichnendste Zug der *ganzen* hegelschen Geschichtsphilosophie! — nicht auf der politischen Ebene Gestalt annahm, sondern sich umformte zur Forderung einer Erneuerung der Geister, zum „theoretischen Filtrat des politischen Faktums" (94—96) [84]. 3. Unter den Einflüssen von Kant, Fichte, Lessing, Rousseau, Herder und Schiller und im Umgang mit Hölderlin und Schelling hält sich durch und schält sich heraus Hegels zentrales ethisch-politisches Interesse, dessen Grundkategorie Volk heißt: so daß die Volksreligion des Tübinger Fragments über den religiösen Bereich hinaus ein integrales Ethos meint, das Politik und Religion, Kultur und Geschichte umfaßt (99 116) [85]. Die *Berner* Zeit steht unter dem Problem der Positivität (117—182). In der fremden Umgebung konzentriert sich Hegel auf die von der Ethik und Religionsphilosophie Kants und Fichtes bestimmte Problematik. Die Vernunftreligion wird seinem verstärkten geschichtlichen Interesse zum Kriterium der geschichtlichen Religionen, vor dem das Christentum nicht besteht. Die allgemeine prinzipielle Grundlage bilden Aufklärung und kantische Ethik; Frühromantik und Neuklassik mit ihrer organologischen Staatsauffassung liefern die besonderen, bestimmten Denkinhalte (118 138 162 151). R. weist, mit Lacorte, das traditionelle Schema von dem jungen Kantianer Hegel als revisionsbedürftig zurück (106). Aber wie das so sehr kantische „Leben Jesu" einordnen in die denkerische Entwicklung? Die ehrliche, bewegte Anteilnahme Hegels am Gegenstand verbiete, es als eine bloße Fingerübung in Kantianismus anzusehen; der junge Hegel wolle in ihm abschließen mit einer wesentlichen Erfahrung, sich seines vollständigen und erschöpfenden Verständnisses der Moralsystematik Kants versichern mitsamt der darin möglichen rationalistischen Deutung der Erscheinung Christi bis in die letzten Konsequenzen hinein ... (120 f. 150), um sich dann wieder seinen eigenen, weiteren Horizonten zuzuwenden.

In einem Abschnitt (Nohl 219—31) der folgenden Positivitäts-Schrift sieht R. — neben dem ersten deutlichen Abrücken von Kant — sich anbahnen, was er die „crisi antilluministica" nennt, die zum Frankfurter Romantizismus führe (170 171—80). Das ist nun der Punkt, von dem an Rossis und Negris Hegeldeutungen in entgegengesetzte Richtungen gehen. Für Negri war der Berner Radikalismus Hegels mit seiner Erfahrung der „Entfremdung", der Ideal-Widrigkeit der wirklichen politisch-kulturellen Zustände, der Antrieb — auf lange Sicht —, die Real-Ideal-Dialektik des „Volksstaates", des weltwandelnden Freiheitsfortschritts auszubilden, eben *die* Dialektik der hegelschen Philosophie. Rossi dagegen unterscheidet: *Ja*, insofern der Begriff (wenn auch kaum einmal das Wort) der Entäußerung bestimmend ist für Hegels Berner Auffassungen vom nicht-sein-*sollenden* Freiheitsverlust des modernen, christlich-bürgerlichen Menschen, der zu beseitigen sei durch die Beseitigung der ihn hervorrufenden Verhältnisse politischer und religiöser Knechtschaft (und das alles besage ja nichts anderes als was die revolutionär gegen Despotismus und Aberglaube gerichtete Aufklärung meinte und erstrebte, und Hegel habe es denn

[84] Rossi stimmt hiermit Lacorte zu (die Formulierung allerdings anscheinend von Lukács), unterscheidet sich aber durch seine negative von Lacortes positiver Einschätzung des Umformungsvorgangs.

[85] Rossi, der im Stuttgarter Tagebuch das vollständige Fehlen eines tiefen religiösen Gefühlsausdrucks sehr bemerkenswert findet (82), sagt aber auch, in einem Nebensatz (105), daß die Religion derzeit — in Tübingen — für Hegel „die innerste Substanz" des Ethischen sei.

auch, über Kant, von ihr übernommen). *Nein,* insofern in dieser historisch-politischen (realistischen, gültigen) Entäußerungserfahrung eben gerade *nicht* der Ursprung der späteren (idealistisch-metaphysischen, verkehrten) Weltannahme-Dialektik Hegels liege, welche die Entfremdung aufhebt in die Versöhnung mit dem, was *ist* [86]; sondern vielmehr in der von Schelling (dessen Einfluß nicht überschätzt werden kann! [87]) vermittelten frühromantischen Anschauung von der spinozistisch-allumfassenden organischen Ganzheit, die, das Sollen verbannend, Hegels Denken in Frankfurt beherrsche (124—128 142 145 f.). So geht es denn auch in *Frankfurt* nicht um den angeblichen Pantheismus, Mystizismus oder Romantizismus Hegels, vielmehr um eben die Ursprünge der hegelschen Dialektik, die jene Ganzheit artikuliert, deren untergeordnete Zonen und Sphären Geschichte, Logik, Kunst, Natur usw. sind: es geht um „das Problem des Ganzen" (183—302). Die Textanalysen der Frankfurter Schriften sollen endgültig klären, „daß die Berner Dialektik der Entäußerung-Wiederaneignung nicht die *hegelsche* Dialektik der Unmittelbarkeit, Entfremdung und überwindenden Aufhebung ist, die jene Berner Begriffsworte sich nur eben, sie umschmelzend, einverleibt (185 f. 199 ff. 237 f. 252 f. 283). Während Negri im Begriff des Schicksals, mit dem er die Frankfurter Periode kennzeichnete, die nicht-sein-sollende, von außen auferlegte und deshalb abzustreifende Zerrissenheit sah, deutet Rossi das Schicksal als *Selbst*entfremdung des Lebens, als Selbstspaltung der Ganzheit, aus der sich, da keine unaufhebbare Andersheit vorliege, die Ganzheit selbst wiederherstellen kann [88]. Und so ist nicht Hegel der wirkliche revolutionäre Denker (der bürgerlichen Ära, notabene), sondern Rousseau (245 f. 298 f. 301). — An diesem Befund ändert nichts, daß Hegel sich vor 1800 noch nicht getrennt hat von seinen ursprünglichen ethisch-politischen Interessen und daß er das Problem der sich in sich gliedernden Ganzheit verfolgt am Schicksal Christi und des Christentums (184). All das, einschließlich der Metaphern Liebe, Leben und dergleichen, ist nur Ausdrucksmedium der Dialektik, bestenfalls Stadium ihres sich — aus sich und in sich selbst — vollziehenden Ganzheitsdenkens (198).

Es sei, hieran anschließend, noch einiges angemerkt, vor allem über das Verhältnis Hegels zu *Religion und Christentum* nach R.s Deutung. R. spricht von „una religione (o più integralmente, un ethos)" und „della religione (o meglio, dell'etica)" (119 269). Der religiöse Gehalt der frühen Frankfurter Fragmente z. B. erscheine klar als sehr unwesentlich, wenn nicht geradezu überflüssig, im Vergleich mit der Bedeutung der in ihnen enthaltenen ersten Formulierungen der Dialektik (184). Trinität — „mystisierende" Einkleidung der Systemdialektik (252). Die Gestalt Jesu — ein Vorwand zur Konstruktion einer Metaphysik des Schicksals (298). Denn die Teilnahme am Schicksal Jesu, so glaubt R. „sehr entschieden" sagen zu können, hat nicht religiöse, noch geschichtliche oder soziale, sondern metaphysische Gründe, wenn sich hier Hegel auch noch stärker als später beeindrucken läßt von der Eigengesetzlichkeit der Gehalte (258 f. vgl. 269). Abschließend: „Die religiösen Probleme sind für Hegel stets ein ‚Scheinziel': was ihn interessiert, das ist die Ethik. Er visiert dabei die Religion nur an, weil man in Hinsicht auf die konkrete Geistigkeit einer Epoche die Religion ‚besser sieht'. Aber was ‚Tiefe' und ‚Echtheit' des religiösen Gefühls angeht: davon hat Hegel in Wirklichkeit sehr wenig, und es liegt ihm wenig daran, seine Seele zu retten ..." (292). Lacortes negatives Urteil betreffs pietistischer Einflüsse auf Hegel übernimmt R. (94). — Gegen Lukács (und Negri) lehnt er, gemäß seiner Gesamtauffassung, aber auch aus an sich gültiger methodischer

[86] Schon Hegels Orientierung des Begriffs der Entäußerung an einem Ideal der Vergangenheit, an der griechischen Polis, arbeitete in Richtung einer Neutralisierung seiner praktisch-revolutionären Kraft (129 f. 142).

[87] 175 f. 146 191 f.

[88] Im Gegensatz zu der Entäußerung-Knechtschaft von Bern, die Unterwerfung unter einen fremden Herrn bedeutete.

Erwägung die „Jakobiner"-Prädizierung Hegels ab[89]. — Auf die grundsätzliche Bedeutung von Rossis Hegelkritik (vgl. 198—202 268 273) wird später, bei der weiteren Würdigung seines Werkes, eingegangen[90].

„*Le jeune Hegel et la vision morale du monde*" von A. T. B. Peperzak[91] ist die zweite selbständige Veröffentlichung über den jungen Hegel in französischer Sprache, nach dem Buche von P. Asveld. Nach allem bisher über die Jugendschriften Vernommenen läßt der von P. gewählte programmatische Titel aufhorchen: die „*moralische Weltanschauung*" als Leitidee! Darunter ist — nach dem Vorwort von P. Ricœur — zu verstehen „etwas Ursprünglicheres als das Moralsystem Kants [dessen Kritik Hegel in der Phänomenologie unter diesem Titel gibt]: die dem System selbst vorausliegende Haltung, in deren Schoß sich die Bezüge zwischen Kultur, Ethik und Leben knüpfen und das Gleichgewicht zwischen Theologie und Politik einstellt". P. weiß auch, daß das „nur in einem sehr besonderen Sinn" religiös zu nennende Denken des jungen Hegel nicht getrennt werden darf von seinem politischen Denken; „daß die Religion bei Hegel, in jedem Stadium seiner Bildung, eine politische Bedeutung besitzt". Die Verwirklichung der Freiheit im Staate, der stets etwas Göttliches ist, gemäß dem Ideal des „schönen und freien Volkes", ist unteilbar religiös *und* politisch (XIII vgl. 2 248). Methodisch findet sich in P.s Buch kaum ausdrückliche Auseinandersetzung mit anderen Interpreten[92]. P. ist auch skeptisch gegen die gemeinhin behaupteten Einflußlinien, er will Hegel durch Hegel selbst erklären — mit einer Ausnahme: die Moralphilosophie Kants ist ein klares Beispiel einer gesicherten Abhängigkeit, die keineswegs kritiklose Jüngerschaft besagt. So kann diese Studie auch als eine eigentliche Monographie über den *Einfluß Kants* auf den jungen Hegel bezeichnet werden. Hierüber zunächst ein gerafften Überblick: Vor 1800 kennt Hegel von Kant nur die Moral- und Religionsphilosophie. Nach einer Zeit der „pseudo-fidélité" wendet sich Hegel gegen Ende der Berner Zeit (Nohl 233—239) gegen die Postulate der praktischen Vernunft, denen er das reine Sollen selbst entgegenstellt. Auch seine Frankfurter Schriften sind großenteils eine Kritik an Kant. Während jedoch Hegel in Bern die kantische Philosophie zurückweise kraft eines Freiheitsprinzips, das die Natur mißachte, gründe seine Frankfurter Kritik am sittlichen Sollen gerade in der Weigerung, das allgemeine Vernunft- und Freiheitsvermögen und die besonderen, bloß natürlichen Neigungen auseinanderzureißen. „Von nun an verurteilt Hegel aufgrund einer impliziten Ontologie spinozistischer Art, was er 1796 im Namen einer heroischen Autonomie verworfen hatte." In dieser Frankfurter Ontologie habe die hegelsche Spekulation ihren Ursprung, keineswegs im Studium des kantischen Kritizismus

[89] 118: „Dopo Lukács ci si è poi spinti a parlare anche, molto spesso, d'uno Hegel ‚giacobino': troppo oltre, a nostro avviso, e inopportunamente, sia perché questa caratterizzazione è ... contradetta dai documenti, sia per il senso del tutto metaforico che in ogni caso potrebbe rivestire: giacobinismo, girondismo, fogliantismo sono determinazioni interne alla situazione politica della rivoluzione in Francia, non determinazioni dottrinarie e filosofiche astratte, e fuori di quella situazione significono ben poco ..." (vgl. 115 209). Ähnlich ausgewogene Urteile z. B. 119[89] 180 261 285 290 ff. (die sí-no-Methode!).

[90] Gerade die sorgfältige Arbeit Rossis *verdient* den folgenden kleinen Beitrag zu *noch* größerer Korrektheit: 84,10 statt „naturale" eher „sovrannaturale" (?); 80[56] 93([71]) Betzendörfer, 93[26] „Haym und Betzendörfer" (in dieser Reihenfolge), 188[139] bis ist die Massolo-Quellenangabe mit Nohl 376 (nicht 276) zu berichtigen; 275,5 v. u. fehlt „non [toglierebbe ...]"; 286,16 Buddenbrooks; 852,30 statt „Real-" richtig „Reflexionsphilosophie". Druckfehler: 21,2; 91,17; 99,21; 146,20; 274,32; 294,11; 296,1 v. u.

[91] gr. 8° (XVI u. 264 S.) Den Haag 1960, M. Nijhoff. 24.50 fl.

[92] Lukács allerdings erhält begründete Abfuhr (bes. 26[3]). Daß eine Auseinandersetzung mit Lacorte und Rossi nicht möglich war, ist schade.

(251 f. 144 f. 40^2 46^2 ...). Über den ‚Kantianismus' des „Lebens Jesu", das ja eine crux der Jugendschriften-Interpretation darstellt, gibt P. dadurch in etwa Auskunft, daß er in dieser Schrift selber eine gewisse Zweischichtigkeit feststellt (71), vor allem aber für Bern einen „Hegel kantien" (der sich auch in etlichen Texten vor und nach dem „Leben Jesu" zu Wort meldet) und einen „Hegel républicain et révolutionnaire" unterscheidet (45 88). Diese Unterscheidung bewahrt vor einem Mißverständnis. Es konnte scheinen, P.s Geschichte des Themas Hegel-Kant zeige deutliche Strukturparallelen zur Auffassung von M. Rossi. Tatsächlich jedoch sieht P. im ‚zweiten Berner Weg' des revolutionären Hegel das erste Aufbrechen der Problematik Entfremdung-Freiheit als maßgeblichen Ursprungs der ganzen hegelschen Philosophie (53 132), und das ist ja ganz gegen Rossis These [93]. — P. übt harte Kritik an der ‚*Religiosität*' Hegels: „Ich zweifle stark daran, daß man überhaupt von einem wahrhaft religiösen Denken des jungen Hegel sprechen kann" (32). „Gott ist das ‚moralische' Programm, das auf Erden zu verwirklichen ist": „un Dieu-programme humaniste" (116 f.); „une religion areligieuse au service de la liberté politique" (89) [94]! Hegels Welt-Anschauung: „un humanisme mystique" (197). Ähnlich scharf beurteilt P. die Christlichkeit Hegels [95]. Vielleicht ist diese Kritik doch zu hart [96]. Das schließt nicht aus, daß P. dabei tiefe Einsichten einer christlichen Hegel-Kritik anrührt [97]. Anderseits verweist P. — wie um dem Vorwurf zuvorzukommen, er habe sein Programm stärkerer Berücksichtigung des Politischen beim jungen Hegel nicht genügend erfüllt [98] — auf den eben doch vorwiegend theologischen Charakter der Jugendschriften (allerdings ist ‚theologisch' nicht gleichbedeutend mit ‚religiös' oder ‚christlich') [99]. Ich möchte schließlich auf den Nutzen hinweisen, den die Studie Peperzaks schon durch die vielfachen eingehenden Wort- und Satzvergleiche, vor allem mit Texten Kants und Fichtes, der Forschung bietet.

---

[93] Vgl. zur Französischen Revolution: „L'enthousiasme de l'étudiant discourant sur la Révolution s'est réfléchi en idéalisme absolu; l'aliénation s'est avérée synonyme de dualisme philosophique; réaliser la liberté, c'est être moniste" (132).

[94] Vgl. 19 23 25. Ferner: 122 156^1 (in Frankfurt wird Christus nie mehr genannt) 179^2 181—185. S. auch Anm. 99!

[95] 58: „... c'est ce refus d'une indignité fondamentale et d'une incapacité originaire à réaliser son salut, qui nous semble une des racines de l'attitude hégélienne vis-à-vis du christianisme." Vgl. 76^2 85 115 196^2 ...

[96] Vor allem 111 (vgl. 115 f.): „la liberté exige que Dieu n'existe pas", „Hegel opte pour l'athéisme" — zu verstehen (vgl. 111^1) aus 23^3: „Pour notre part, nous pensons que ‚religion' dit prière, péché, salut, et que c'est seulement à partir de ces expériences que l'on peut essayer de nommer Dieu." — Überinterpretiert z. B.: 233^1.

[97] 185: „en préférant l'unité aussi bien à la dualité qu'à la vraie trinité, Hegel a méconnu des expériences humaines fondamentales ...". 252 f.: „‚La liaison de la liaison et de la non-liaison' (Nohl 348), l'a-t-il respecté?" „Son amour n'[?] est-il vraiment ‚pas égoïste' (N. 18)?"

[98] Die Ausführungen über die im strengen Sinn politischen Texte des jungen Hegel (207—230, bzw. 207—216 244—247) wirken tatsächlich etwas angehängt, zusammenhanglos.

[99] „Quelle que soit l'importance des fragments politiques ... il est indéniable que l'immense majorité des écrits ... se rassemble à juste titre sous le nom d'‚Ecrits théologiques de jeunesse'. Seulement, il ne faut pas confondre le mot ‚théologique' avec ‚prochrétien' et celui de ‚critique' à l'égard du christianisme avec ‚antitheological', ainsi que Kaufmann [The philos. Review 63 (1954) 3—18] semble le faire" (25^5). Und: „Hegel a réfléchi [!] beaucoup plus profondément sur la problématique religieuse que sur des questions proprement politiques, et il en sera de même jusqu'en 1801" (26 f.) — und darüber hinaus (vgl. 192).

Berichtigungen: 2,19: Hegel besuchte das Untergymnasium ab 1777, das Obergymnasium dann allerdings 1784—1788; 3^4: daß die griechischen Tragödien die Lieblingslektüre Hegels waren, geht auf ein briefliches Zeugnis seiner Schwester (nicht seiner Frau) zurück; vgl. Dok. 393 mit 397; 4^3: 12. (nicht 1.) Februar 1791; 77^2 ?;

Zum Beschluß darf eine Münchner Dissertation vorgestellt werden: K. Wolf, *Die Religionsphilosophie des jungen Hegel* [100]. Ist es nötig zu sagen, daß auch dieses Thema seine Berechtigung behält? Schon die Einteilung der Arbeit deutet ein gewichtiges Interpretationsproblem an. Nach der Stuttgarter Zeit (1—28) wird „Tübingen und die erste Hälfte des Berner Trienniums" (29—94) behandelt, dann „die Berner Spätperiode" (95—121) und „die Frankfurter Periode der Leben-Liebe-Religion" (122—176). Die Berner Zeit wird geteilt durch den „epochalen Höhepunkt" im Briefwechsel Hegels mit Schelling; zwischen dem 4. Februar und 16. April vollzieht Hegel den „Umschwung zum pantheistischen Identitätssystem" (29 f.). Das damals „klar gefaßte Prinzip von Hegels Philosophie" (‚die Idee Gottes als des absoluten Ichs' [101]) konkretisiert sich in den späteren Schriften (37). Diese „metaphysische Wende" spielt in Wolfs Schrift eine große Rolle (39 f. 51 59 95 f. 128); das „Leben Jesu" vom Sommer 1795 interpretiere Kant bereits eindeutig spinozistisch [102]. Neben dem Einfluß Schellings wird der des schwäbischen Pietismus noch stark betont (1 207[35]), wohl überbetont. — Über Hegels Verhältnis zu Religion und Christentum urteilt W. nicht weniger streng als Peperzak. Religion: „ein bloßes Epiphänomen der Moralität" (63), „eine Funktion des politischen Lebens" (79). Das Christentum: ‚Umweg zur Moralität' (Nohl 156), und zwar ‚in absteigender Linie' (N. 59). Dadurch daß Hegel dem Sokrates vor Christus den Vorzug gab, wird „die Behauptung von der Christlichkeit zumindest des jungen Hegel so eklatant widerlegt, wie man es überhaupt nur wünschen kann" (87). „Die rein natürliche Einstellung des jungen Hegel führt konsequent zum Mißverständnis und zur Verwerfung des Christentums" (116)[103]. Machen die widerlegenden Reflexionen über die inhaltlichen Aufstellungen Hegels, die W. oft anfügt (z. B. 55—57 65 82 f.), mögen sie noch so begründet sein, die schon schwierige Sache — dahinterzukommen, was Hegel meinte, wie sich sein Denken entwickelte usw. — nicht noch schwieriger? Oder — Gegenfrage — ist ein wirkliches Verstehen Hegels *letztlich* doch eben nur dann möglich, wenn man auch diese Schwierigkeit noch auf sich nimmt? Jedenfalls deutet auch W. mehrfach [104] auf die wohl entscheidenden Punkte einer Kritik der Christlichkeit des hegelschen Denkens sowie einer Hegelkritik überhaupt [105].

117,14: schon vor J. Wahl hat F. Rosenzweig (Hegel und der Staat I 233) die Eckhart-Stücke von Nohl 367 identifiziert; gleichzeitig G. della Volpe (Hegel romantico e mistico [1929] 111—116); 131[1]: vom Systemfragment sind nicht „14 feuilles sur 47", sondern 2 von vermutlich 47 Bogen erhalten (vgl. 198[1]); 173[3]: dieser Hinweis auf Hegels Sohn L. Fischer (geboren 1807; vgl. Briefe IV 121 ff.) ist nicht ad rem. — Vielfach stimmt's mit dem Griechisch nicht *ganz:* 19[2] 21 48 103 124 f. 178 183 234[1].

[100] 8° (VIII u. 219 S.) München 1960, UNI-Druck.

[101] Den Kronzeugen, Hegels Brief vom 16. 4. 1795 (Briefe I 24), würde ich sehr viel harmloser deuten. Hegel scheint mir zu sagen, was man eben höflicherweise zu sagen pflegt, wenn man von einem Autor ein Buch geschickt bekam, mit dem man nicht recht ‚zu Streich kommt'; ist's einem ernst, sagt man in einem solchen Falle, glaube ich, viel mehr. Die theoretische Spekulation ist etwas Esoterisches, das Hegel (noch) nicht liegt; er geht auch sehr bald auf ganz aufklärerische sozialkritische Erwägungen über, darauf nämlich, ‚wie etwas sein *soll*' (ebd.). Daß die dazwischen gemachten Ehrenbezeugungen nicht unbedingt auf eigene Auseinandersetzung mit der Sache schließen lassen, zeigt ein anderes Beispiel, Reinhold betreffend (vgl. Briefe I 12 mit 16), worauf Peperzak (s. Anm. 91) 41[1] hinweist. Peperzak relativiert den Einfluß Schellings überhaupt sehr (ebd. 108 f.).

[102] Das gehe hervor aus dem ersten Satz ‚die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst' (198[10] 203[173]) — ?

[103] Vgl. 84 152 161 164 170; überhaupt 151—176: „die Entwertung des Christentums".

[104] Z. B. 10 16 f. 66 184[57].

[105] 48,14: warum „unsicher" wegen Briefe I 18 ? ; 123,3 „sowie" ? (trotz Rosenkranz!); 143,5 v. u.: „Doxischen" ?

Ein flüchtiger Rückblick auf die Vielfalt des Materials, das die Literatur über den jungen Hegel ausbreitet, läßt einige Übereinstimmungen erkennen: Eine Kennzeichnung dieser Periode Hegels allein vom theologischen Gehalt der Jugendschriften her wäre einseitig. Seinem frühen politischen Denken kommt ein wichtiger Platz zu. Ja, ein im weitesten Sinne politisches, ein ethisch-kulturelles, historisch-soziales Interesse scheint bestimmend hinter den religionsphilosophischen Erwägungen dieser Jahre zu stehen. Der Einfluß des schwäbischen Pietismus, von Theosophie und Mystik — den die Literatur seit einem Vierteljahrhundert in den Vordergrund gerückt hat — wird sehr zurückhaltend beurteilt. Die gehörten Autoren äußerten auch insgesamt eine ziemlich negative Meinung von Ernst und Tiefe der Religiosität und Christlichkeit Hegels. Anderseits läßt sich wohl nicht verkennen, daß in den Büchern von Massolo, Negri und Rossi die politische Komponente, im Sinne sozialreformerischer Intention, überbetont ist, wenn auch keineswegs so stark wie bei Lukács. Leicht schleicht sich dort, wo die politische Philosophie zur besonderen Thematik einer Untersuchung wird, so etwas wie eine methodische Äquivokation ein: einerseits wird die Untersuchung berechtigter- und notwendigerweise auf das gesamte Schrifttum ausgedehnt (und erhält so den Anschein einer Gesamtdarstellung), anderseits legt die spezielle Themenstellung nahe, sich der gemäßen Würdigung nicht-politischer Gehalte, des Theologischen, Metaphysischen usw., gegebenenfalls doch zu versagen [106]. Daß die Systemdialektik Hegels ihre Gründe in dem — mehr oder weniger durch Schelling beeinflußten, wenn nicht ausgelösten — Ganzheitsdenken der Frankfurter und auch schon der letzten Berner Zeit hat, wird wohl allgemein gesehen. Aber nicht nur in der Wertung der Dialektik und damit ihrer Ursprünge gehen die Ansichten auseinander: ein deutlicher Gegensatz zeigte sich, vor allem zwischen A. Negri und M. Rossi, in der Beurteilung der ersten Berner Zeit und ihres fraglichen Zusammenhangs mit der späteren Dialektik. Vielleicht bleiben die Auffassungen beider Autoren hinter der Wahrheit zurück. Wenn Negri sich auf die allerdings vorzügliche Studie von J. Ritter [107] beruft, so übersieht er, daß Ritter die Dialektik nicht als ein irgendwie humanistisches Aufklärungsideal, sondern als Metaphysik versteht. Anderseits *kann* Rossi, der mit seiner Hypothese von einem *um 1795 eintretenden* Bruch in der Grundrichtung des Denkens und der existentiellen Haltung Hegels wohl ziemlich allein steht, *doch nur mit einer nicht recht überzeugenden Künstlichkeit* die Berner ‚Entäußerung' von der *Frankfurter* ‚Entfremdung' unterscheiden. Es wird sich also, wie zumeist angenommen wird, um eine Art Sublimierung der ‚revolutionären' Impulse ins Denkerische handeln [108]. Jedenfalls kann auch in dieser Zeit kaum von einem Einbruch des Irrationalen im Sinne gefühlshaft-romantischer Irrationalität die Rede sein; man spricht wohl gelegentlich von einer *‚spekulativen* Mystik'. Diagnosen auf Pantheismus, Mystizismus, ‚Romantizismus' gelten als problematisch; die *Frage* nach dem Pantheismusproblem besteht jedoch m. E. zu Recht. Statt allzuschnell bei der Hand zu sein mit irgendwelchen ‚Ismen', versucht man besser, den Sachverhalt behutsam zu beschreiben, wie dies meisterhaft bei Lacorte und — allerdings stärker bedroht durch eine eigene umfassende Konzeption — bei Rossi geschieht. Daß auch der junge Hegel nie ein Kantianer schlechthin war, ist selbst gegenüber dem so kantisch aussehenden „Leben Jesu" wahrscheinlicher, und wäre es nur deshalb, weil er damals die Hauptwerke Kants gar nicht genügend kannte. Aber die Frage einer psychologisch halbwegs verständlichen Zusammenordnung der Berner Schriften scheint noch ganz und gar offen. Um über all

[106] Vgl. z. B. Rossi (s. Anm. 72) 233; 251: „la questione del ‚panteismo' può ritornare . . .; ma a noi . . . questo non interessa".

[107] Hegel und die Französische Revolution, Köln-Opladen 1957. Vgl. Schol 33 (1958) 570—572.

[108] Gegenüber der Begeisterung für die Französische Revolution nimmt ja auch Rossi (95) eine solche ‚trasvalutazione': an; s. oben 108.

das etwas auszumachen, bräuchte es ein neues umfängliches Buch. Und vor dem Erscheinen neuer Bücher über den jungen Hegel möchte man die neue Ausgabe der gesamten theologischen und politischen schriftlichen Hinterlassenschaft aus den Jahren bis 1800 begrüßen dürfen, auch im Interesse leichterer Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Vor der Entschuldigung, daß diese Texte eben eine sehr bemühende Lektüre seien, warnt ein Diktum Rossis: „Nur wer nie über die Vorreden der ‚Logik' hinausgekommen ist, kann sich über die ‚Schwierigkeit' der Jugendschriften beklagen" [109]. Eine Mahnung zur Bescheidung zugleich gegenüber den Interpretationen der Hauptwerke Hegels, denen sich dieser Literaturbericht in der Folge zuwendet!

Der 2. Teil der Übersicht wird demnächst erscheinen.

*

Einleitend (s. oben S. 85) wurde berichtet von einer Initiative, die auf die Gründung einer internationalen Vereinigung der Hegel-Forscher abzielt. Ergänzend kann hier noch darauf hingewiesen werden, daß nach einer neuerlichen Mitteilung von Prof. H. G. Gadamer diese Initiative ein so lebhaftes Echo gefunden hat, daß schon im Sommer 1962, und zwar vom 29. Juli bis 1. August, in Heidelberg eine Arbeitstagung gehalten werden soll. Für die durch Referate eingeleiteten Kolloquien sind drei Themenkreise vorgesehen, die sich an Hegels Phänomenologie und Logik, an die Rechtsphilosophie und an die Geschichtsphilosophie anschließen. Auf dieser Tagung wird sich dann auch die Gründung der Vereinigung vollziehen, bei der jedermann willkommen ist, „der als Forscher mit der Philosophie Hegels verbunden ist, ohne daß die Vereinigung dieser Forscher dazu berufen sein soll, als solche in dem Streit um den wahren Hegel Partei zu sein" (aus dem in Anm. 1 genannten „Aufruf").

[109] Ebd. (s. Anm. 72) 292.

Besprechungen

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. V/VI, 1961/62. Festschrift für Albert Auer O. S. B., hrsg. von den Professoren des Philos. Instituts in Salzburg. gr. 8° (488 S.) München-Salzburg 1961, Pustet.

1. Dieser starke und inhaltsreiche Doppelband ist aus einem sehr ernsten, von Vergangenheit und Gegenwart wirksam befruchteten Studium entstanden. Er verdient eine hingebende Arbeit, die viele und wichtige Anregungen empfangen kann. In erster Linie beanspruchen die Grundfragen das Interesse der Philosophie, vor allem die den Inhalt des Seienden konstituierenden vieleinheitlichen Gründe und die damit gegebenen, also innerlich anders vieleinheitlichen, wesensnotwendigen Auszeichnungen und Beziehungen des Seienden. An diese Themen treten gleich die beiden ersten Abhandlungen heran. *A. Wilmsen,* Zum Begriff des Gegenstandes in der Metaphysik des Aristoteles (15—47); *St. Behrl,* Zur Frage der Usia bei Aristoteles (49—64). Wilmsen zeigt treffend, daß für Aristoteles der Gegenstand der Wissenschaft „*das Seiende als solches*" ist, „und zwar *das Seiende ganz allgemein und nicht als besonderes*" (45). Der Grund für diesen wahren und gültigen aristotelischen Satz läßt sich noch schärfer herausstellen durch die Erwägung: Was immer in der ontologischen Ordnung — vom ens rationis können wir hier absehen — etwas ist, ist ein essentiell bestimmtes Dieses-seindes, natura prius, also ein essentiell bestimmtes Seiendes. Das Seiende setzt einerseits sein konstituierendes inhaltliches Wesen und dessen Konkretsein ontologisch voraus. Es ist anderseits in wesensnotwendiger, darum entsprechender Folge und Vollkommenheit zu seinem vieleinheitlichen Sein — mithin dialektisch-analog — seinem Sein entsprechend natura prius Subjekt und natura posterius Objekt. So wahr es ist, daß etwas ist — z. B. das ego und sein cogito —, so wahr ist es, daß es einerseits seine inneren Gründe hat, daß es anderseits innerlich durch diese und daher ihnen entsprechend Subjekt und Objekt ist. Subjekt- und Objektsein sind also ursprünglich innerlich von ihrem vorgeordneten Sein begründete (konstituierte) und geordnete ontologische Vollkommenheiten. Weil dieser ontologische Grund-Folge-Zusammenhang besteht, erst deshalb kann im logisch-erkenntnistheoretischen Sinn in gültiger Weise von Subjekt-Objektsein gesprochen werden. Die aristotelische Metaphysik, Logik und Erkenntnistheorie ist ontologisch orientiert, d. h. vom vieleinheitlichen Sein des Seienden final normiert. Wie sie dies ist, in welchen Unterschieds- und Einheitsbeziehungen sie es ist, dies ist herauszuarbeiten, und zwar sowohl in dem Sinn, in dem es bei Aristoteles schon gesagt ist, wie auch in dem Sinn, als es aus dem von Aristoteles bereits gültig herausgehobenen Inhalt aus weiter intellektiv zu entwickeln (analysieren) ist.

2. Usia. Dieses innere Seinsprinzip steht in konstitutivem Zusammenhang mit dem ontologischen Subjekt-Objektsein. Behrl hebt viele Elemente aus der grundlegend wichtigen aristotelischen Usia-Lehre heraus, wobei Aristoteles Usia häufig als „Substanz", oft aber auch als „Wesen" eines Dinges meint. Auch hier fragt es sich, was ist Usia ontologisch ursprünglich? Ursprünglich ist sie der jedem Ding, auch jeder Substanz, substantiell vorgeordnete, innere, inhaltliche (essentielle) Grund, durch den ein Ding innerlich in seinem essentiellen Was bestimmt (konstituiert) ist. Usia ist also ontologisch ursprünglich der innerste *konstituierende Grund* jedes Dinges. Dies hätte sowohl von Aristoteles selbst als auch — vielleicht in innerer Weiterführung — von seinen Erklärern und vielen seiner Anhänger deutlicher gesagt werden können. Nicht für sich allein aber kann die Usia sein und das Ding (das concretum) konstituieren, sondern nur im Identisch- und Einssein mit der ihr ontologisch nachgeordneten Konkretheit oder Individualität. Das Ding selbst, jedes Seiende, ist ontologisch dialektisch-analog durch das Sein, Unterschieden- und Einssein seiner inneren Prinzipien konstituiert. Die aristotelische Lehre von den inneren Gründen besagt den inneren Ursprung der Seinsdialektik und -analogie. Beide sind ursprünglich innerlich vom Sein der Konstituentien vieleinheitlich begründete, vieleinheitliche Seinsvollkommenheiten. Die (aristotelisch-

scholastische) reine Logik (logica rationis) setzt die Seinsdialektik und -analogie voraus. Logizität und Intelligibilität sind ursprünglich vom vieleinheitlichen Sein dialektisch-analog begründete, innerlich notwendige Seinsfolgen und -vollkommenheiten.

3. Die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie. Jeder, der das Jahrbuch studiert, wird einen starken Eindruck und wertvolle Förderung empfangen. Das neuere und gegenwärtige philosophische Geistesleben wird in wichtigen Grundlagen exponiert von *H. Windischer*, Vom unglücklichen Bewußtsein (225—242). Wir können nur einige Punkte herausheben. Mit Recht wird das Wort Heideggers zitiert: „Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden" (225). Hinzuzufügen aber wäre: Das Sein ist dem Seienden vieleinheitlich sowohl vor- als auch nachgeordnet. Es ist von ihm nicht bloß unterschieden, sondern in seiner Unterschiedenheit identisch und eins mit ihm; jedes Seiende ist ein durch das Sein seiner *inneren Gründe* dialektisch-analog geordnetes System des Seins, deshalb des Ursprungseins, des Unterschieden-, Identisch- und Einsseins, aber auch des Wahr-, Gut- und Zielseins, ja aller wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten, und zwar ein essentiell-individuelles, in dieser Weise individuelles und existentielles System des Seins und Vollkommenseins. Wenn man aber das Sein, das Wesen als den inneren Grund, „vergißt", „irrt" der Mensch in seinem Denken „in der Welt herum"; sein „Bewußtsein" — er selbst und sein auf das Seiende und sein Sein sowie (anders) auf Gott wesenhaft hingeordneter Intellekt und Wille — ist „unglücklich", „entzweit", sein Denken „in der Zersplitterung". Es läßt sich (mit Berdjajew) sagen: „Cogito (aber auch volo), ergo doleo". Das Sein wird zwar gedacht, erkannt (und erstrebt), aber in seinem wahren Charakter verkannt. Viele haben seit Hegel Züge des „unglücklichen Bewußtseins" aufgewiesen. Windischer hat dies in seinem Beitrag, besonders S. 236 bis 240, treffend nachgezeichnet. Freilich ist der Mensch nicht ein „Gemisch" aus Potenz und Akt (241), sondern eine sinnerfüllt-zielbestimmte, von Gott aufgebaute Akt-Potenz-Vieleinheit.

Die Gegenüberstellung der philosophischen Systeme ist zwar eine wichtige und nutzbringende, nicht aber die ursprüngliche und bedeutsamste Aufgabe der Philosophie. Schon in der Hochscholastik wird der Inhalt des Seienden verschieden gefaßt. Man denke nur an die thomistische und skotistische Seinsauffassung, zu denen in der Renaissance noch die suarezianische hinzutrat. Diese drei stehen bis heute nebeneinander und im Kampf gegeneinander. Die erste und vordringlichste Aufgabe der Philosophie besteht darin, den Systemcharakter des Seienden zu exponieren, das dialektisch-analoge System seiner inneren Gründe und seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten. Dazu können die drei Hauptrichtungen der Scholastik mitwirken. Dazu kann auch von der neueren Philosophie wirksame Anregung kommen. Durch ihr Studium wird dem Scholastiker philosophische Bereicherung entstehen, wenn er ihre Begriffs- und Problemformulierungen nicht einfach übernimmt und nachspricht — auch Heideggers Seinsvergessenheit ist viel eindringender zu erklären —, sondern in den inneren Zusammenhängen ihres Inhalts zu ergänzen sucht. Die inneren Zusammenhänge sind in jedem Seienden vorhanden, weil jedes eine innerlich begründete Vieleinheit auch der Seinsintelligibilität ist. Um nur einen grundlegenden Begriff zu berühren: Das Sein (Dasein) ist gewiß verschieden von „Inhalt (Wesen)", aber in seinem ursprünglichen Sinn nicht „Er-eignis bzw. Vollzug eines Inhaltes", wie es bei *V. Warnach* 173 Anm. 39 (im Anklang an Heidegger) heißt. Es ist vielmehr ursprünglich ein inneres *Prinzip des Daseienden*, und zwar jenes innere Prinzip, durch welches die anderen inneren Prinzipien des Daseienden, sein inhaltliches Wesen, seine das Wesen konkretisierende Individualität, das mit der Konkretion des Wesens innerlich notwendig gegebene, dem Dasein vorgeordnete Concretum und sein Diesessein da sind. Es ist also ein konstituierendes Prinzip, welches das Wesen und seine Individualität — nicht bloß als „Inhalte", sondern als *innere Prinzipien* — voraussetzt, welches ferner die Zweieinheit des Wesens und seiner Individualität, deshalb aber das Seiende und sein Diesessein, dadurch auch das Diesesseiende (in je anderem Sinne) ontologisch voraussetzt. Es ist jenes innere Prinzip, durch welches das Dieses-

seiende da ist. Es ist also in anderem Sinne *Seinsprinzip* als das Wesen und seine Individualität, als das Seiende und sein Diesessein, als das Diesesseiende (in ihrerseits verschiedenem Sinn) ursprünglich innere Prinzipien des Daseienden sind. Der Logos aber ist ursprünglich innerlich notwendige, begründete Folge und Vollkommenheit des Seins der konstituierenden Gründe; das Sein der Konstituentien ist der innere Grund der inneren Einheit und Vielheit, die immer Vieleinheit, vieleinheitliche, gute und zielbestimmte Wahrheit ist. Durch ihr vorgeordnetes, innerlich begründendes Sein ist jede Wahrheit absolute Wahrheit (Gutheit und Zielgerichtetheit). Die Dinge sind nicht in der „Verwirrung" des Seienden, sondern durch ihr Sein innerlich vieleinheitlich (ontologisch) wahr (intelligibel), geordnet, gut und zielbestimmt (zu S. 242).

Der vorliegende Doppelband hat noch andere, hier nicht genannte wichtige historische und systematische Beiträge. Auf sie alle — ihre Würdigung, die geforderte Anerkennung, mehr als einmal aber auch nötige Kritik — können wir hier nicht eingehen, möchten aber zum Ausdruck bringen, daß die Vollkommenheiten, freilich auch die Grenzen des Bandes durch sie alle begründet sind. — Das ansprechend geschriebene und ausgestattete Buch ist für alle wichtig, die bereit sind, den Fragen der Philosophie und ihrer Geschichte in Vergangenheit und Gegenwart ein eindringendes Studium zu schenken. C. Nink S. J.

Deninger, Johannes G., *„Wahres Sein" in der Philosophie des Aristoteles* (Monographien z. philos. Forschung, 25) gr. 8⁰ (215 S.) Meisenheim 1961, Hain 19.60 DM.

Die Tragweite dieser Dissertation erhellt aus ihrem Ergebnis: „Aristoteles ist mit den Hauptthesen seiner Philosophie am Ende seiner Entwicklung Platon näher als am Anfang (von der platonisierenden Periode seiner Frühdialoge abgesehen)" (188). Denn der Primat des *Geistes* vor der materiellen Welt ist die tragende Grundlage seines Systems, und die letzte Begründung der eidetischen Ordnung und der ontischen Stufung des endlichen Seins liegt im *göttlichen* Geist. Es wird „die letzte innere Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie erneut bestätigt" und „zugleich ein Beitrag geleistet zu der Frage, welchen Sinn die von Thomas angestrebte Synthese mit der aristotelischen Philosophie letztlich gehabt hat" (16 f.); denn „nicht nur die Intention Kants oder der Versuch Hegels, auch die gesamte Scholastik ist ohne diesen platonischen Untergrund in Aristoteles' System undenkbar" (57). Was Aristoteles vor Platon methodisch voraus hat, ist ein durch die Akt-Potenz-Lehre ermöglichtes schärferes rationales Durchdenken; anderseits ist der platonische Teilhabegedanke bei ihm verdunkelt. Die sachliche Eigenleistung des Aristoteles sieht D. darin, daß er die zeitliche Priorität des Einzelseienden, dem er sein relatives Recht zurückgibt, einzuordnen vermag in die umfassende Metaphysik der „Form".

Der *Gang der Untersuchung:* Wissenschaftstheorie und Wahrheitsbegriff des Aristoteles beruhen auf der platonischen Grundanschauung, daß das „wahre Sein" das unveränderlich-unvergängliche Allgemeine ist (19—33). Eine Bestätigung hierfür bieten die aristotelischen πρότερον-ὕστερον-Definitionen. Zwar versucht Aristoteles die Position Platons, für den das πρῶτον Fachausdruck für das ursprunghafte Sein der Ideen ist, aufzulockern in eine neutralere Begrifflichkeit, er wird stets die raumzeitlichen Einzeldinge als πρῶτα betrachten; da jedoch das Werden des Einzelnen ein Ungewordenes, die ewige Bewegung, und ein Vollendetes derselben Art fordert, sieht sich Aristoteles gezwungen, auch den Begriff des zeitlich Früheren wieder „eidetisch" zu füllen (34—62). Vor allem vollzieht Aristoteles auf dem eigentlich ontologischen Feld seine Neuorientierung in einer radikalen Umwendung: er bezeichnet die Einzelsubstanz als die πρώτη οὐσία, das wirklich Seiende, Ersterkannte ... Weil aber der adäquate Gegenstand unserer Erkenntnis — nach der sich durchhaltenden grundlegenden Erkenntnistheorie — die allgemeinen Artwesenheiten sind, gerät diese Auffassung in Schwierigkeiten, die zu einem stärkeren Betonen der Form drängen (63—90). „Die Substanz ist nur zu begreifen als Form"! Aber „wie kann die allgemeine Form Substanz des Einzelseienden sein"

(91)? Die Frage erwächst aus der schärferen aristotelischen Trennung der Seins- und Erkenntnisordnung. Die Materie-Form-Theorie der Dingkonstitution ist nur die erste, nicht die endgültige Antwort (91—120). Die eigentliche Lösung der Schwierigkeit bringt die Akt-Potenz-Lehre. Die Form, das εἶδος, ist als Akt, ἐνέργεια, das seinverleihende und einheitstiftende entscheidende Prinzip, das begrifflich, seinshaft und zeitlich frühere wahre Sein (121—42). Diese Antwort wird nun noch in mehrfacher Richtung vertieft. Einmal durch die Reduktion der anderen Ursachen, besonders der von Aristoteles neuentdeckten Bewegungsursache, auf die Form (143—60). Dann durch eine Entfaltung der aristotelischen Psychologie und Theologie; sie führt zur selbständigen, subsistierenden Form, die höchstes allgemeines und einzelnes Prinzip ineins ist (161—77). Schließlich durch einen Rückblick auf die erkenntnistheoretischen und axiologischen — begründeten! — Voraussetzungen der platonisch-aristotelischen Philosophie (178—87).

Was hier in knappen Berichtssätzen hingesagt wurde, weist D. in differenzierten Interpretationen aristotelischer Texte Schritt für Schritt auf. Nur so läßt sich die These vom platonischen Grundcharakter der aristotelischen Philosophie erhärten, die in wichtigen Punkten der von W. Jaeger angenommenen Entwicklung widerspricht. Man wird dieser These und der Tragweite, die D. ihr beimißt, zustimmen müssen. Und man möchte hoffen, daß sie der Qualifizierung des Aristoteles als unmetaphysischen Empirikers, der in letzter Zeit N. Hartmann, D. W. Ross, D. J. Allan und — hier besonders zu nennen — J. Hirschberger widersprochen haben, den Todesstoß versetzt. Es sei erwähnt, daß in der Neuzeit vor allem Hegel — allerdings auf übersteigerte Weise — Aristoteles als Fortsetzer und Vollender des platonischen Idealismus gerühmt hat. Fundament ist für Aristoteles nicht ein „technomorphes oder biologisch orientiertes Denken, sondern Philosophie im reinsten Sinne: Reflektion des Geistes über sein eigenes Denken" (84); diese Reflexion offenbart eine „‚apriorische' Vertrautheit mit dem eigentlichen Wesen der Dinge" (30), „ein der Erkenntnis vorgeordnetes Apriori" (93): Verbindungslinien zu heutiger transzendentaler Analyse der Ist-Aussage werden angedeutet (96 98 130). Die ganze Arbeit D.s läßt sich auch lesen als Interpretation der aristotelischen οὐσία, deren Spannungsfülle und Bedeutungswandel eine durchgängige Übersetzung mit „Wesen", wie bei P. Gohlke und W. Theiler, nicht gerecht wird; auch der χωριστόν-Begriff erhält eine sich empfehlende Deutung („seinsmächtiger": 84 92[11] 97).

Bedenken möchte ich äußern gegen D.s Interpretation der aristotelischen „Materie". Zwar bezeichnet ὕλη νοητή nicht nur die Grundlage der nicht qualitativ-sinnlichen Eigenschaften, also in etwa die mathematische Ausdehnung (wie in Metaph. Z), sondern auch in äußerlich-analogem Wortgebrauch den Gattungsbegriff, der in der Wesensdefinition bestimmt wird durch den Artunterschied (z. B. Met. H 6): Aber D. scheint die ὕ. v. nur in diesem zweiten, „eidetischen" Sinne zu kennen (113 115); ja man erhält den Eindruck, die Materie überhaupt werde, obwohl D. gelegentlich die Funktion der ὕλη αἰσθητή erwähnt, doch letztlich „umgedeutet — wenn man so will — in ὕλη νοητή" (123): „Materialität bedeutet dann strenggenommen nichts anderes als ein Zusammengesetztsein aus Formen" (129), und die „vorletzte" Form ist „die letzte Materie, welche für die ‚letzte' Form noch Potenz war" (131 mit einer Belegstelle, welche auf die πρώτη ὕλη geht! vgl. 140[76] 145 153[34] 181). Auch wird 1049 a 27 nicht gesagt, daß die „erste Materie" nicht ohne irgendeinen Akt gedacht werden könne (130 f.), eher setzt 27—36 das Gegenteil voraus; von einem „letzten Diesen" handelt 27 nur sinngemäß, nach einer Lesart, und nur betreffs des irrealen Feuer-Beispiels, auch wird D.s Auffassung von Thomas nicht geteilt in den 131[45] zitierten Stellen. Es scheint, daß D. in dem Bestreben, auch die Materialursache auf die Form zurückzuführen, die Materie zu sehr spiritualisiert, „entmaterialisiert" (183; nur dann muß die Individuation „ja ebenfalls in einer Verknüpfung verschiedener Formen gesucht werden" [157[76]]). Jedenfalls jedoch sind diese Bedenken gegen einen einzelnen Punkt der Untersuchung von untergeordneter Bedeutung.

W. Kern S. J.

Gaiser, Konrad, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 40). 8° (232 S.) Stuttgart o. J., Kohlhammer. 18.— DM.

Vorliegende ertragreiche Untersuchung will dem formgeschichtlichen Zusammenhang von sophistischer Protreptik, d. i. Werberede, und platonischen Dialogen nachgehen (20, 21). Die Anregung dazu gab die Schleiermachersche Platondeutung. Mit Hilfe des Formbegriffes suchte Schleiermacher die platonischen Dialoge von ihrer Ganzheit her zu begreifen. Die Frage, welche *Absicht* Platon beim Abfassen der Dialoge leitete, bestimmte den Schleiermacherschen Formbegriff. Die Hauptabsicht Platons sah er in der *Belehrung*. Deshalb bestimmte auch das didaktische Fortschreiten das gegenseitige Verhältnis der Dialoge. Mit dem Worte „Form" ist gemeint die äußere dialogische Einkleidung, die Nachahmung des lebendigen Gesprächs, vor allem aber Belehrung (13). Nun meint der Verf., daß der Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Lehre verwischt werde, wenn man wie Schleiermacher der Didaktik die eigentliche Funktion zuschreibe. Nach Platon könne nämlich eine adäquate Wiedergabe philosophischer Einsichten nicht im schriftlichen Dialog erfolgen (14). Der entscheidende Unterschied zwischen esoterischer Lehre und exoterisch schriftlichem Dialog sei in dem Seinsunterschied der noetischen und sinnenhaften Welt begründet (20). Für die eigentliche philosophische Paideia komme nur die mündliche Unterweisung in Frage. Im Gegensatz dazu sollen die Schriften für eine philosophische Lebensführung *werben* und nicht belehren (15; Phaidros, Epist. 7). Somit ist die eigentliche Funktion der Dialoge *psychagogischer* Art (19). Das Schreiben des Philosophen bezweckt die werbende Selbstdarstellung der Philosophie „nach außen", die zum Philosophieren hinwendende Überredung — kurz: das προτρέπειν zur Philosophie. Demnach ist der platonische Dialog als Logos Protreptikos zu kennzeichnen. Mit dieser Kennzeichnung wird der platonische Dialog in eine große *Formtradition* hineingestellt. Diese wird greifbar durch platonische wie durch nichtplatonische Zeugnisse (Die sophistische Werberede: 33—70; Der Alkibiades-Dialog des Aischines: 71—95). Der durch diese Formtradition ermöglichte Vergleich ergibt, daß der platonische Dialog in seiner Gesamtform verwandt ist mit der Form erzieherischer und erotischer Werbung sophistischer Erziehungstechnik (68, 103). Der sophistische Logos Protreptikos empfiehlt die sophistisch-rhetorische Erziehung (97), indem ihre Sophia epideiktisch vorgeführt wird. Für die werbende Selbstdarstellung sophistischer Sophia sind Form und Inhalt wesentlich (25).

Eine Nachahmung der sophistischen Werberede findet man z. B. im Dialog Protagoras (320C — 328D), eine Epideixis über die Lehrbarkeit der Arete, deren protreptische Absicht der Schlußabschnitt 327 E ff. sichtbar macht (38—40). Dieser protreptischen Epideixis des Sophisten zu Beginn des Dialoges entspricht die in sich geschlossene Apodeixis des Sokrates, die sich an typische Züge der sophistischen epideiktischen Werberede anlehnt (43). „Die Wissensbedingtheit und Lehrbarkeit der Arete als allgemeines Beweisziel hat der Logos des Sokrates mit der großen protreptischen Epideixis des Sophisten gemein. In beiden taucht auch zum Schluß das offenbar für den Logos Protreptikos typische Motiv des Lehrgeldes auf. Im Munde des Sokrates erhält freilich der ganze Logos, indem er dem sophistischen Protreptikos ironisch entspricht, eine ... Hintergründigkeit" (44; vgl. auch 132).

Gleichzeitig setzt im Protagoras, wo Platon sich mit den der herkömmlichen Dialektik zugrunde liegenden Denkformen auseinandersetzt, ein Umformungsprozeß ein (128), indem er diese Denkformen mit neuem Sinn füllt. Dieser offenbart sich schon im Einleitungsgespräch 310 A—314 A, wo Sokrates *mahnt* zur Sorge für die Seele; im Gegensatz zu den Sophisten macht den rechten Erzieher das Wissen von dem, was der Seele nützt oder schadet, aus. Am Schluß des Dialoges erhält dieses mahnende Zureden eine besondere Ausdrücklichkeit, wo das sokratische Nichtwissen eine Abkehr vom Scheinwissen bewirken soll, den Blick für das Wahre frei macht und die Seele zum Guten „hingewendet" wird (130). Die Eigenart des philosophischen Arete-Wissens Platons hebt die sophistische Protreptik gleichsam auf (130—147). Im Gegensatz zur Doxa der Sophisten ist dieses Wissen ausgerichtet auf die Norm eines absoluten Wertes.

Bei dem Umformungsprozeß des sophistisch-protreptischen Gespräches erwächst endlich dem platonischen Dialog die „Paränese" (148—196) als neues Formelement. Ihren typischen Ort besitzt sie in der *Mitte* des Dialoges, „wo das Gespräch stockt oder aus den Fugen zu geraten droht. Da will Sokrates dem Logos wieder aufhelfen und das Gespräch wieder in Gang bringen. Er sieht die Gefahr darin, daß die Wahrheit, nach der man das ganze Leben einrichten muß, nicht zu Wort kommt oder durch ihr paradoxes Aussehen ein Mißtrauen gegen den Logos als solchen hervorruft. Die sokratische Mahnung lebt hier von der beispielhaften eigenen Sachlichkeit und Bereitschaft des Sokrates" (149). Das Mittelstück des Protagoras, 334 B — 349 A, ist ein Beispiel für diese paränetische Situation (170—175). „Typisch für die Situation, in der die persönliche Rechthaberei überhandnimmt und die verbindliche Sachlichkeit nicht mehr gewährleistet ist, ist der Appell an die Gemeinsamkeit: man müsse gemeinsam auf der Suche bleiben und sich um den Logos bemühen" (172).

In einzelnen Dialogen (Gorgias, Phaidon, Politeia) wird die philosophische Paränese am Schluß noch einmal aufgenommen und mit dem Mythos verbunden, der den Ertrag des Logos überzeugend anschaulich macht (149, 187—196).

Rückblickend kann man feststellen, daß dieser Untersuchung die auch in anderen Platonarbeiten fruchtbringend angewandte Erkenntnis zugrunde liegt, daß nämlich Platon von der „Tradition" die verschiedensten Denkformen übernimmt, die äußere Form läßt, ihr aber einen neuen tiefen Sinn schenkt.

Abschließend wird man die kritische Frage stellen, ob der vom Verf. entwickelte Formbegriff auf das ganze dialogische Werk Platons anwendbar ist. Darauf antwortet der Verf. selbst: „Erst in den spätplatonischen Schriften nach dem ‚Staat' ... tritt das protreptische Element des Philosophierens und mit ihm die Paränese zurück: Das elenktische Prüfen wird immer mehr zum lehrhaften Untersuchen und so allmählich umgebildet zur dihairetischen Dialektik. Das Protreptische beherrscht beim späten Platon nicht mehr so sehr die einzelnen Dialoge im ganzen, sondern ist vielmehr auf einzelne Stellen beschränkt, die beinahe aus dem Gesamtzusammenhang des Dialogs herausfallen" (32). Mit diesen Worten wird zunächst einmal die Meinung des Verf. über das Verhältnis von Esoterik und Exoterik im platonischen Denken zur Diskussion gestellt und wohl auch anderes beantwortet werden müssen. Ähnliches gilt auch für das Hauptanliegen der Untersuchung, nämlich für den „Formbegriff". Das obengenannte Wort „dihairetische Dialektik" weist auf eine von fast allen Platonuntersuchungen vernachlässigte Seite platonischen Denkens hin, nämlich auf die Mathematik, die helfen könnte, einen das ganze dialogische Werk Platons umfassenden Formbegriff zu erarbeiten. Wenn man das ganze, durch Frage und Antwort gekennzeichnete dialektische Verfahren Platons betrachtet, dann gewinnt man die Einsicht, daß dieses meisterhaft gehandhabte Verfahren wohl wenig zu tun hat mit einer Denkübung aus der elementaren Logik. Im „Laches" (111—120) wird nach dem „Wesen" der Tapferkeit gefragt. Weil dieses bald zu eng, bald zu weit gefaßt wird, gibt man die einzelnen Sätze auf. Will man dieses Verfahren ganz allgemein umschreiben, kann man sagen: die erste sokratische Annäherung an das „Wesen" des gesuchten „Begriffes" ist zu umfassend oder zu eng, die zweite dagegen vielleicht nach einer anderen Seite falsch, aber weniger, und so geht es hin und her. Ähnlich fängt die erste strenge Logoslehre, die „anthyphairetische" (eukl. Algorithmus, Kettenbrüche), die irrationalen Verhältnisse mittelbar zwischen zwei Folgen von rationalen auf. Die erste Annäherung ist etwas zu klein, die zweite zu groß, aber um ein Geringeres zu groß usw. Ganz anders ist dagegen das dialektische Verfahren in den Spätdialogen, in denen das Gesuchte durch fortlaufende Zweiteilung ermittelt werden soll. Dieses Verfahren, die Einheit in der Vielheit zu suchen, offenbart eine wohldurchdachte Beziehungslogik mit ihrem logischen Konstruktivismus. An ihre Gestalt erinnert die zweite strenge Logoslehre, die eudoxische. Sie weist jedem irrationalen Verhältnis einen Platz unter den rationalen an und sagt genau, welche rationalen kleiner, welche größer sind. So könnte man von der mathematischen Logoslehre her, die im „Staat" sogar zum literarischen Prinzip wird, einen umfassenden „Formbegriff" erhalten, der im ganzen dialogischen Werk erkennbar ist.

K. Ennen S. J.

Bouillard, Henri, *Blondel et le Christianisme*. kl. 8° (271 S.) Paris 1961, Editions du Seuil.

Der Verf. versichert, er wolle mit „Blondelismus" nichts zu tun haben, er sei überzeugt, eine andere Philosophie (gewiß ist die thomistische gemeint) genüge eher und mehr als die Blondels gewissen höchsten Ansprüchen des Geistes. Nichtsdestoweniger behauptet er, eine Religionsphilosophie, die das Christentum nicht verharmlosen oder gar „überwinden" wolle, könne kaum anders als die Methode Blondels übernehmen, d. h. vom Christentum, dessen Wahrheit anderweitig feststeht, ausgehen und die „Hypothese dieser Wahrheit" rational verifizieren; so aber erfülle sie die primäre Aufgabe einer wohlverstandenen Fundamentaltheologie (261). In einer solchen Behauptung liegt das ganze Problem der Blondelschen „philosophie de l'action" beschlossen, und es kann nicht verwundern, daß die Kontroverse um ihren Sinn und Gehalt andauert. B. setzt sich insbesondere mit H. Duméry auseinander; aber auch andere Versuche kommen zu Wort, schließlich noch die Studie von P. Henrici (Hegel und Blondel, 1958), wobei B. das Ergebnis Henricis, Blondel stehe nicht eigentlich in der Tradition der „fides quaerens intellectum", Hegel dagegen wohl, geradezu paradox nennt (269). Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob Henrici damit nicht doch, was wahrscheinlich ist, mißverstanden wird. Wichtig ist B.s Deutung Blondels selbst, die nun freilich, trotz der zugegebenen Schwächen seiner Terminologie und der Zeitbedingtheit seines Ansatzes, sein Anliegen und vor allem seine Methode durchaus zu rechtfertigen sich bemüht. Dabei wird eben auch der fundamentaltheologische Charakter dieser Philosophie festgestellt, und wenn Blondel sich gegen „apologetische" Tendenzen verwahrt, so erkläre sich das im Hinblick auf die Apologetik des 19. Jahrhunderts; Fundamentaltheologie im modernen Sinne existierte damals kaum (258).

Dem Verf. gilt als Hauptwerk Blondels „L'Action" in ihrer ursprünglichen Fassung (von 1893); sie kommentiert er in erster Linie, dazu die „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux" (von 1896). Die späteren Schriften, zumal die zweite Fassung von „L'Action" (aus den Jahren 1936—37), werden hauptsächlich nur zur Klärung der Intention der ersten Fassung herangezogen und ausgewertet. Höchst instruktiv ist die Darstellung des Werdeganges des Blondelschen Gesamtwerks aus intimer Kenntnis auch der Tagebücher und des ganzen Nachlasses. Die verhältnismäßig ausführlichen Inhaltsangaben auch der wichtigsten Abhandlungen Blondels leisten ebenfalls unschätzbare Dienste. Doch konzentriert sich die Darstellung bald auf die Interpretation der „Entwicklung der Idee des Übernatürlichen" (65 ff.), die „ontologische Zustimmung und religiöse Option" (134 ff.) und die Frage nach der „christlichen Philosophie" (195 ff.). Jeder dieser Abschnitte ist reich gegliedert (erstaunlicherweise fehlt ein Inhaltsverzeichnis!) und sorgfältig dokumentiert.

Wir können nicht daran denken, die jeweilige Problematik im einzelnen zu verfolgen und nachzuzeichnen. Einige Hinweise zur zentralen Thematik müssen genügen; sie lassen zugleich erkennen, daß vorliegendes Buch die bisherige Blondel-Literatur überholt. Zwei Unterscheidungen machen von vornherein deutlich, was Blondel im Auge hat: Er will zeigen, die christliche Wahrheit sei nicht nur etwas den Menschen „von außen" Anforderndes, sondern liege in der Richtung des Dynamismus seiner Willenstätigkeit, den eine „phénoménologie de l'action" aufzudecken vermöge; dabei handele es sich nicht um ein explizites, sondern nur implizites Wollen des „Übernatürlichen" (daher nicht durch psychologische Introspektion, sondern nur durch dialektische Analyse zur Evidenz zu bringen) und ferner zunächst um das Wollen eines noch „unbestimmten", nicht von vornherein schon im Sinne christlicher Inhaltlichkeit bestimmten „Übernatürlichen" (vgl. 70 — die etwas differierende Interpretation bei Henrici, a. a. O. 154, soll hier nicht diskutiert werden, allein sie scheint den unmittelbaren Eindruck, den man aus den Texten selbst empfängt, fast besser wiederzugeben). Das bedeutet den rein philosophischen Charakter der Analyse, aber auch, daß alle Philosophie sich öffnet und offen bleibt für den Akt des Glaubens. Der philosophische Charakter wird gewährleistet durch die „méthode d'immanence", die rein phänomenologisch ist, d. h. von

Realsetzung abstrahiert und nur Wesensstrukturen (hier des *agere)* beschreibt. Alle Realsetzung ist Sache des willentlichen Vollzugs, also der Tätigkeit, der Entscheidung selbst; die bloße dialektische Analyse „erzeugt" nichts, jeder Schritt ist in Freiheit zu tun; die Analyse hellt nur auf, wie er zu tun ist, *wenn* der Mensch dem inneren Gesetz seines Dynamismus treu bleiben will (89 113 241) — sie ist allerdings ihrerseits auf den Vollzug, die Entscheidung, angewiesen, um auf der neu gewonnenen Stufe der Verwirklichung, der Selbsterfahrung des Geistes, sich bestätigt und weitergedrängt zu sehen (vgl. dazu auch die geistvollen Bemerkungen über die Dialektik von Erkennen und Tun, 229 ff.). Blondel hat übrigens auf den Terminus „méthode d'immanence" später verzichtet und dafür den früheren wieder bevorzugt: „logique de l'action" (221). Es kommt ihm ja darauf an, die aufeinanderfolgenden Stadien der „action" in einer strengen logischen Verknüpfung vorzuführen, so daß der Gegensatz zwischen dem einzelnen Willensvollzug, der sich fixieren, verfestigen möchte, der „volonté voulue", und dem eigentlichen inneren Wollen, der „volonté voulante", die der scholastischen „voluntas ut natura" entspricht, einen logischen Bruch, einen „Widerspruch" ergibt (78 cf. 85); „la recherche de *l'équation* entre volonté voulue et volonté voulante", das ist zutiefst die Methode der Immanenz (22 32 57 77 f. 86 226). — Der menschliche Wille hat sich seiner eigenen Dynamik, die wesentlich Selbstüberwindung, „abnégation", „mortification" einschließt, zu überlassen; sie trägt ihn über sich hinaus in das „Übernatürliche", das zunächst, wie gesagt, in einem unbestimmten Sinne gedacht wird, im Sinne der „Transzendenz" überhaupt, so daß die entscheidende „option" im Hinblick auf die Alternative „Gott oder Mensch (Welt, Immanenz)" geschieht (für „option" setzt Blondel zuletzt oft „agnition"). Doch die Reflexion vermag Gott nicht zu „geben", ihn gleichsam „in Besitz zu nehmen"; nur von sich aus kann Gott sich dem liebenden Willen schenken und offenbaren. So ist das Übernatürliche das unbedingt Notwendige und doch (vom Menschen allein her gesehen) Unerreichbare, Unerschwingliche. Die konkrete christliche Übernatur erscheint dann, gerade in ihrer „Heteronomie" und „Positivität", als dasjenige, was den tiefsten Erwartungen des Geistes entgegenkommt, als „condition indispensable de l'achèvement de l'action humaine". So „verifiziert" sich die Hypothese des Übernatürlichen, von der die Untersuchung ausging, als eine „hypothèse nécessaire" (93; das „nécessaire" vermeidet Blondel später, vgl. 52, ohne allerdings an der Sache etwas zu ändern); die Wahrheit des Christentums war in Klammern gesetzt und nur als Leithypothese (hypothèse directrice) beibehalten worden; nun aber stellt sich heraus, daß sie allein dem Tiefenwollen (vouloir profond) des Menschen gemäß ist; das Christentum vor Augen, bekennt der Philosoph als Glaubender: So ist es!; nun zeigt er philosophisch: So muß es sein! (29).

Vielleicht verrät sich die eigentümliche Schwierigkeit dieser Konzeption in den wenigen Zeilen, in denen der Verf. die „Begegnung von Philosophie und Christentum" zusammenfassen möchte: „Wenn es wahr ist, daß die Annahme der christlichen Übernatur unter Strafe ewiger Verwerfung verpflichtet, so muß sich (nach Blondel) im Menschen eine Spur (trace) und in der Philosophie ein Echo dieses Anspruchs finden (de cette exigence). Diese Spur und dieses Echo ... ist eben die Logik des Wirkens (der Tat), sobald sie den Menschen vor die unerbittliche Alternative stellt: sich zu entscheiden (opter) für oder gegen die Offenheit auf ein noch unbestimmtes Übernatürliches hin mit dem dunklen (confuse) Bewußtsein der unentrinnbaren Folgen einer solchen Entscheidung. Es ist die Logik, diese dem Wirken innere Notwendigkeit, welche die Strenge der Vergeltung denjenigen gegenüber rechtfertigt, die sich dem Lichte des Glaubens versagen. Und sie ist es, die das Apriori bildet, kraft dessen wir zu erkennen vermögen, daß die christliche Predigt uns angeht" (106 f.). Wird hier nicht trotz allem (vgl. dazu auch 103 ff.) dieselbe innere Notwendigkeit für den Entscheid zum Christlichen angenommen wie für den zum Religiösen einfachhin? Läßt sich dergleichen aber theologisch und auch philosophisch verantworten? B. interpretiert wie folgt, und wenn diese Interpretation die Intention Blondels wirklich trifft, dann wäre das Grundsätzliche völlig klar: „Der Übergang von der einen zur anderen Idee ist nicht analytisch; die Philosophie ist nicht in der Lage, den Gehalt (teneur) der christlichen Idee zu ‚erfinden'. Sie kann lediglich feststellen, daß diese, wofern sie ‚von außen' zur Kenntnis gelangt, der

ersteren (der Idee des noch unbestimmten Übernatürlichen) mit unvergleichlicher Genauigkeit entspricht. Insofern die Philosophie in dieser Entsprechung einen Charakter der *Notwendigkeit* zu finden meint, heißt das nur, daß sie demjenigen, der zur Kenntnis der christlichen Offenbarung kommt, die Pflicht, sie anzunehmen, begreiflich macht" (114). Freilich wäre wohl noch zu fragen, ob die christliche Idee der übernatürlichen Ordnung überhaupt als „letzte Bestimmung" (ultime détermination) einer „unbestimmten" Idee des Übernatürlichen, die sich in jedem Menschen findet (108), aufgefaßt werden dürfe, wenn diese im Grunde nicht mehr aussagt, als was auch die traditionellen Gottesbeweise leisten (98), nur daß sie akzentuiert, was in der göttlichen Transzendenz uns wesensmäßig unzugänglich bleibt (91).

Der Verf. versteht es meisterhaft, den Sinn für Blondels originales Anliegen zu schärfen: eine Philosophie, die rein sie selbst bleibt und doch fähig ist, die christliche Glaubenshingabe als ihrer eigenen Dynamik gemäß zu erweisen. Ob es aber nicht möglich sein sollte, diese Idee aus den Bedingtheiten durch die französische Philosophie und auch Theologie um die Jahrhundertwende völlig zu lösen und neu zu konzipieren? H. Ogiermann S. J.

Bracken, Helmut v., und David, Henry P. (Hrsg.), *Perspektiven der Persönlichkeit.* gr. 8° (319 S.) Bern/Stuttgart 1959, Huber. 32.50 DM.

Wenn man dieses Buch durchgearbeitet hat, wird man dem Urteil G. W. Allports zustimmen, der es als „einzigartig, anregend und historisch bedeutsam" bezeichnet (27). Man muß den Herausgebern dafür dankbar sein, daß sie diese Symposionsvorträge des internationalen Kongresses für Psychologie in Montreal jetzt auch in deutscher Sprache zugänglich gemacht haben. Jeder, der sich wissenschaftlich mit Persönlichkeitstheorien zu beschäftigen hat, wird gut tun, sich mit den Beiträgen und den Gedanken dieses Buches vertraut zu machen. Das Symposion war der europäischen Charakterologie gewidmet; dabei werden die Begriffe Persönlichkeit und Charakter im englischen Sprachgebrauch durchgehend, im deutschen vielfach, in einem gleichen, aber nicht eindeutig umrissenen Sinne gebraucht. Das Werk umfaßt fünf Teile: Übersicht über europäische und amerikanische Theorien der Persönlichkeit (13—27); Strömungen der Persönlichkeitstheorie in einzelnen Ländern (28—103); Beiträge zur eigentlichen Theorie der Persönlichkeit (104—205); Zur Methodologie der Persönlichkeitsforschung (206—247); im letzten Teil (248—292) werden kritische Kommentare zu den anderen Referaten und deren Grundanschauungen geboten; ein Namen- und ein Sachverzeichnis schließen das Buch ab.

Das Werk wird von den Herausgebern als „Perspektiven der Persönlichkeitstheorie" betitelt, mit gutem Recht. Denn es bietet keine abgeschlossene und als systematisch (im Sinne eines offenen Systems) zu bezeichnende Theorie der Persönlichkeit. Eine solche Theorie ist schon deswegen sehr schwierig, weil ein einheitlicher Begriff der Persönlichkeit, der durch eine solche Theorie verständlich gemacht oder überhaupt erst aufgebaut bzw. verifiziert werden sollte, kaum vorliegt und jedenfalls weit davon entfernt ist, allgemein als gültig angesehen zu werden. Man kann vielmehr sagen, daß auch der Begriff der Persönlichkeit eines derjenigen Probleme darstellt, „bei denen ein Maximum der Widersprüche und Antinomien vorhanden ist, an denen die Psychologie leidet" (99). Die Differenzen und Gegensätze kommen in dem Buche gut zur Darstellung. Gerade darin ist ein besonderer Wert dieser gesammelten Vorträge zu sehen: die Gegensätze sind Ausdruck und zugleich auch Ansatzpunkte verschiedener Forschungsrichtungen. Die Kommentare und die Kritik nötigen zu einer intensiven Besinnung auf die Sache, um die es bei Persönlichkeitstheorien geht, und auch auf die Methoden, mit denen gearbeitet werden muß. Es ist deshalb gar nicht so schockierend, daß man von einem einheitlichen Persönlichkeitsbegriff bei den einzelnen Forschern und in den Ländern, von denen berichtet wird, kaum sprechen kann. Vielmehr wird gerade dadurch die Vielfalt der Aspekte und der Forschungsrichtungen sehr verdeutlicht, wie sie gegenwärtig in „der" kontinentalen und „der" amerikanischen Psychologie herrschen. Wieweit wir uns schon auf einem Wege befinden, an dessen Ende „eine gute allgemeine Psychologie eine Theorie der Persönlichkeit sein wird" (Allport, 26),

ist nach den hier vorliegenden Beiträgen allerdings nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls darf man aus der Vielfalt der Zugänge und der Theorien, die in dem Buche vorgetragen oder in den Ausführungen als methodologische und zum Teil auch anthropologische Grundkonzeptionen bewußter oder unbewußter Art vorausgesetzt werden, keine falschen Folgerungen ziehen; etwa die, daß der heutigen Psychologie, dem Bejahen oder Verneinen bestimmter Persönlichkeitstheorien und der Auffassung von dem, was Person oder Persönlichkeit zu nennen sei, kein gemeinsames Ziel vorschwebe. Dieses gemeinsame Ziel kann, freilich allgemein genug, als die wissenschaftlich fundierte Kenntnis des spezifisch Menschlichen bezeichnet werden. Worin allerdings das spezifisch Menschliche liege und wie sich dementsprechend die Erforschung der Persönlichkeit, auch in ihren Teilbereichen und Vorfeldern, zu gestalten habe, darüber gehen die Meinungen weit auseinander; nicht nur zwischen einer vielleicht allzu global gefaßten „kontinentalen" und der „angloamerikanischen" Psychologie, sondern auch bei Psychologen des gleichen Landes oder des im engeren Sinne gleichen (und nicht leicht akkurat zu definierenden) Kulturkreises.

Diese Verschiedenheit wird recht deutlich, wenn man etwa die Beiträge von Allport (13—27), von Franks über Persönlichkeitstheorie in Großbritannien (49 bis 66), von Bracken über Deutsche Persönlichkeitstheorie im XX. Jahrhundert (67—80) neben die Arbeiten von Wyatt (Zur Logik der verschiedenen Bereiche der Persönlichkeitstheorie, 257—269) oder McClelland (Auf dem Wege zu einer Naturwissenschaft der Persönlichkeitspsychologie, 270—288) stellt. Besonders die Kontroverse zwischen Wellek (Der phänomenologische und der experimentelle Zugang zur Psychologie und Charakterologie, 219—233) und Eysenck (Charakterologie, Schichtentheorie und Psychoanalyse: eine kritische Betrachtung, 248—256) zeigt, daß eine Überbrückung der Gegensätze nicht leicht ist. In der Kontroverse, deren Gedanken in ihren scharfen Formulierungen gelegentlich hart an den Rand der Sachlichkeit stoßen, wird aber auch offensichtlich, daß die Grenzen zwischen psychologischer Persönlichkeitstheorie und anthropologischer Fragestellung zum mindesten nicht genau gezogen werden können (vgl. auch Allport, 23). Man wird sich darüber hinaus fragen müssen, ob eine Persönlichkeitstheorie ohne anthropologische Gesichtspunkte überhaupt möglich ist. Dabei ist die Sinnfrage und auch das Wertproblem nicht irrelevant; auch die verschiedenen Verfasser belegen diese Tatsache. Man vergleiche etwa den Artikel von Nuttin über den dynamischen Aspekt der Persönlichkeit (153—162) sowie das gut orientierende Sachverzeichnis (299—319). L. Gilen S. J.

Marxismusstudien. 1. Folge, hrsg. v. *Erwin Metzke*, 2. u. 3. Folge, hrsg. v. *Iring Fetscher* (Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, 3, 5 u. 6). gr. 8° (XII u. 243, X u. 265, VII u. 221 S.) Tübingen 1954, 1957, 1960. 12.—, 12.—, 14.— DM.

Die Bände sind aus den Arbeiten einer von der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien ins Leben gerufenen Marxismus-Kommission hervorgegangen. Der 1. Bd. wurde von *Erwin Metzke* herausgegeben; nach dessen Tod im Jahr 1956 übernahm *Iring Fetscher* die Herausgabe der weiteren Bände. Von M. erschien im 2. Bd. noch der Beitrag „Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens" (1—25). F. hat bei weitem am meisten beigesteuert, nämlich die großen Beiträge: „Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie" (I 173—213), „Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung" (II 26—60), „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel" (III 66—169). Weitere Hauptmitarbeiter sind *Erich Thier*, Studienleiter der Evangelischen Sozialakademie („Etappen der Marxinterpretation": I 1—38, „Marx und Proudhon": II 120—150, „Über den Klassenbegriff bei Marx": III 170—184), *L. Landgrebe* („Hegel und Marx": I 39—53, „Das Problem der Dialektik": III 1—65) und *Thilo Ramm* („Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels": II 77—119, „Lassalle und Marx": III 185—221).

Wie diese, so sind auch die meisten anderen Beiträge der Geschichte des Marxismus gewidmet; dabei zeigt sich eine Vorliebe für die Anfänge beim jungen Marx. Zur Begründung dafür sagt Metzke: Die kommunistischen Parteien, „alle be-

ziehen sich zurück auf Marx. Das Recht dieses Anspruches ist freilich nicht unbestritten, doch wird für den, der der Meinung ist, daß der Weg zum Sowjetkommunismus von seinem Ursprung abgeführt hat, die Notwendigkeit, nach Marx zurückzufragen, nur um so dringlicher. Ohne Rückbesinnen auf ihn bleibt auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Gesamtsystem der kommunistischen Welt- und Lebensauffassung an der Oberfläche. Diese Rückbesinnung aber muß eine philosophische sein" (II 1 f.).

Noch deutlicher lehnt *Landgrebe* eine Auseinandersetzung mit dem heutigen dialektischen Materialismus ab: „So wird es also nicht auf eine Widerlegung der zum Dogma erhobenen Auffassung des Marxismus-Leninismus ankommen. Sie wäre philosophisch ebenso einfach, wie sie politisch völlig nutzlos ist" (III 3). Besonders das Problem der Dialektik kann „nur dort in den Griff kommen, wo von einer Dialektik im echten Sinne noch die Rede sein kann, und das ist nur bei Hegel und Marx selbst der Fall" (ebd.). Die heute herrschende Auffassung ist durch die „Degeneration der Dialektik bei Engels" bestimmt. „Die ‚Dialektik der Materie', die nach Engels an sich bestehen und nur im Bewußtsein nachgebildet werden soll, ist ... keine Dialektik mehr, sondern vielmehr eine empirisch naturwissenschaftlich zu begründende Entwicklungslehre und Entwicklungsmechanik im Stil des späteren 19. Jahrhunderts" (III 59).

Auch *Thier* und *Bollnow* betonen den Unterschied von Marx und Engels. Nach *Thier* findet sich zu dem metaphysischen Materialismus Engels' bei Marx keine Parallele (I 29). *H. Bollnow* geht den Unterschieden zwischen den Engelsschen „Grundsätzen des Kommunismus", einem Entwurf zum Kommunistischen Manifest und der endgültigen Fassung dieses Manifests durch Marx nach (I 80—87). Dem Osten blieb dieser Aspekt freilich fremd. Insbesondere hat Lenin an der Identität von Marx und Engels festgehalten. „Ein Zweifel daran ist seitdem im Bolschewismus gleichbedeutend mit Häresie" (Thier I 30). Die Parteiführung hält sich an die Engels-Leninsche Tradition und bekämpft jeden „hegelianisierenden Einfluß" und das humanistische Ethos des jungen Marx (Fetscher III 166 f.).

Demgegenüber arbeiten die Marxismusstudien gerade die Gegensätze zwischen dem jungen Marx, der noch stark von Hegel abhängig ist, und dem durch Engels und Lenin geformten heutigen Kommunismus heraus. Beim jungen Marx steht der Mensch und das Bestreben, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien, beherrschend im Vordergrund; die Natur interessiert ihn nur als „zuhandener Horizont menschlichen Wirkens" (I 28). Entsprechend ist die Dialektik für ihn „keine materialistische im Sinne einer Lehre von der Gesetzlichkeit eines bewußtlosen Geschehens", „nicht Bewegungsgesetz einer an sich bestehenden Naturmaterie" (III 51 f.), vielmehr ist von Marx „der Hegelsche Gedanke des dialektischen Charakters des Bewußtwerdens, der Reflexion übernommen" (III 49). Die Wendung Engels' zur unbewußten Dialektik der Materie läßt für die Dialektik in diesem Sinn keinen Platz, meint Landgrebe.

„Die Dialektik ist also nicht das Prinzip, in dem der Grund der inneren Einheit der geschichtlichen Bewegung des Marxismus zu suchen ist" (III 61). Festgehalten wurde aber stets die Erhebung der sich selbst produzierenden Menschengattung zum „Absoluten". Landgrebe zeigt, wie der Marxismus, der vom Programm der Befreiung des Menschen ausging, gerade durch die Absolutsetzung des Menschen zur totalen Versklavung des Menschen führen mußte. Denn das Absolute kann nur die Menschen*gattung* sein; so aber kann der Einzelmensch nur verwirklicht werden, indem er restlos im Verwirklichungsprozeß der Gattung aufgeht, und wer die Erkenntnis des Gesetzes dieser Entwicklung hat, kann absoluten Gehorsam fordern für das, was gemäß dieser Erkenntnis zu tun ist (III 62 f.). So führt die geschichtliche Betrachtung der Dialektik zuletzt doch zu einer tiefgreifenden Kritik auch am *heutigen* Marxismus.

Noch grundsätzlicher ist diese Kritik in dem Beitrag des evangelischen Theologen *H.-D. Wendland:* „Christliche und kommunistische Hoffnung" (I 214—243). Er sieht den Kommunismus als säkulare Religion, als Pseudotheologie, als Verkehrung der christlichen Eschatologie. Wir Christen müssen diese verweltlichte Eschatologie, die auch heute noch der kommunistischen Bewegung ihre Kraft gibt, ernster nehmen. „Jede Endreichshoffnung ..., die der Menschheit oder einer Klasse die Herauf-

führung des Endreiches der Gerechtigkeit und des Friedens zutraut, erwartet nicht das Reich Christi, sondern das Reich des Antichristen" (227 f.). Wir müssen die eschatologische Vorläufigkeit der irdischen Ordnungen sehen, aber auch „die Verantwortung der Kirche für das Menschsein, für die Struktur des Staates und der Gesellschaft, die von diesen säkularen Religionen angegriffen und zersetzt wird" (241). „Es nützt hier nichts, die theologischen Formeln des 16. Jahrhunderts zu wiederholen" (ebd.). Es ist aber auch „ein Wahn, zu glauben, man könne, auf einen aufklärerischen oder idealistischen Humanismus aufbauend, den Menschen unserer Zeit vor dem totalitären Kollektivismus erretten" (242).

Die überaus sorgfältigen geschichtlichen Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung des Marxismus sind für die geistige Auseinandersetzung zwischen Ost und West ohne Zweifel sehr bedeutsam. Bedenken könnten angemeldet werden bezüglich der Beurteilung der Rolle von Engels. Sicher hat er Neues gebracht; aber Marx selbst scheint dieses Neue nicht als Verfälschung seines Gedankens empfunden zu haben. Die Ergänzung, die Engels durch die Dialektik der Natur gebracht hat, war wohl notwendig, wenn der Marxismus nicht auf letzte weltanschauliche Fragen eine Antwort schuldig bleiben wollte. Jedenfalls ist der Marxismus, wie auch Landgrebe zugibt (III 3), nur in der Form, die er durch Engels und Lenin erhalten hat, heute geschichtsmächtig. Gewiß, sein Erfolg beruht zum guten Teil auf politischem Druck. Aber er tritt doch als wissenschaftliche Philosophie auf und macht tatsächlich auf viele den Eindruck großer Geschlossenheit und Folgerichtigkeit. Und ob es tatsächlich *so* einfach ist, ihn zu „widerlegen", wie der eine oder andere Mitarbeiter dieser Studien zu meinen scheint? Jedenfalls nicht durch bloße Berufung auf Kant. Schon um derer willen, die Tag für Tag auf die Angriffe des Materialismus Antwort geben müssen, scheint uns *auch* eine systematische Auseinandersetzung mit dem heutigen dialektischen Materialismus notwendig.

J. de Vries S. J.

Festugière, A.-J., O.P., *Les Moines d'Orient.* Bd. I: *Culture ou Sainteté. Introduction au Monachisme oriental.* gr. 8° (96 S.). Bd. II: *Les Moines de la région de Constantinople. Callinicus, Vie d'Hypatios. Anonyme, Vie de Daniel le Stylite.* gr. 8° (176 S.) Paris 1961, Editions du Cerf. 9 u. 18 NFr.

Unter den vielen Beiträgen zur Förderung unserer Kenntnis vom frühen östlichen Mönchtum verdient das Werk von A.-J. Festugière, dessen beide erste Bände hier angezeigt werden, besondere Beachtung. Die Verdienste des Verf. um die Erforschung der griechisch-hellenistischen Philosophie und Kultur sind allgemein bekannt. Er ist somit wie nur einer imstande, den kulturellen Hintergrund zu schildern, von dem das Mönchtum sich mit seinen bisweilen so befremdenden Sonderheiten abhebt. F. plant ein umfassendes Übersetzungswerk, das die Viten der bedeutendsten Mönchsgestalten des byzantinischen Bereiches (siehe den vorliegenden Band II), von Palästina und Ägypten umfassen soll.

F. hat dem ganzen Werk einen schmalen Einführungsband vorausgeschickt, der unter dem Titel „Culture ou Sainteté" sich mit einem der schwierigsten Probleme auseinandersetzt, das uns das östliche Mönchtum aufgibt. Fast möchte man in dem Buch eine Selbstrechtfertigung des Verf. sehen, dem vielleicht manche es verübeln mögen, daß er aus der sublimen Geistigkeit der Welt Platons und der griechischen Philosophie in die soviel primitivere Welt der Mönche hinabgestiegen ist. F. weiß sehr wohl um die Fremdheit, ja Verachtung der Mönche gegenüber aller „Philosophie" und Kultur. Er bemüht sich sogar nachdrücklich darum, dieses Moment in den vier Kapiteln (Le moine et les démons; L'Anachorête; Le moine et le jeûne; Le moine et l'étude) fast überscharf herauszustellen. Gerade deshalb liegt ihm daran, gegenüber den Einseitigkeiten der alten Mönche die von der Bibel und einer an ihr orientierten gesunden Theologie erhobene Forderung einer Synthese von „Kultur und Heiligkeit" darzutun. Mit Nachdruck zitiert F. das Wort des Boethius (De consol. philos. I, 4), wonach die „Philosophie den Menschen Gott ähnlich macht". Gerade vom Tiefsten und Eigentlichen der griechischen Geistigkeit her weigert sich F., „einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem Erbe der antiken Geisteswelt und der Botschaft Christi" zu akzeptieren (14 f.). Freilich setzt er dabei die Akzente so scharf, daß er unseres Erachtens dem

Anliegen des Mönchtums in seinen besten Vertretern nicht ganz gerecht zu werden droht (vgl. S. 16 ff.). Man müßte doch schärfer unterscheiden zwischen dem individuellen Weg, den der einzelne Mönch glaubt gehen zu müssen, und dem, was man als für alle verbindlich ansah. Von hierher ist es auch wohl nicht ganz glücklich, wenn F. an den Anfang des Buches das Kapitel von der Rolle des Dämonologischen im alten Mönchtum stellt (23—39). Gewiß spielt Dämonenglaube und Dämonenfurcht in der damaligen Zeit und so auch bei den Mönchen eine beunruhigend große Rolle. Aber der Abstand von den theurgischen Praktiken der Helden in den „Vitae" des Eunapius (S. 20) sollte doch nicht übersehen werden. Im übrigen bietet F. in diesem Kapitel viel Interessantes, zumal aus der Vita Hypatii. Daß die Spiritualität von diesem dämonologischen Element tief beeinflußt wird (33 f.), ist begreiflich. F. weist darauf hin, wie in den mönchischen Quellen das Dämonische mehr und mehr mit dem Psychologischen verschmilzt, so daß der Kampf gegen die „unreinen Geister" oft nichts anderes ist als der Kampf gegen die dunklen Triebe im eigenen Herzen (vgl. S. 36). Daß die Abwehrmethoden gegen diese „Angriffe" nicht immer sehr klug waren (vgl. S. 36 ff.), ist zuzugeben. Aber ob das Urteil, daß für diese Mönche das Negative, die Abwehr des Bösen, das Positive, das Streben nach Gottvereinigung, zu sehr überdeckt hat, zu Recht besteht, möchten wir bezweifeln (zu S. 38 f.).

Das Kapitel über das Fasten der Mönche (59—74) mit seinen mannigfachen Absonderlichkeiten gibt F. Gelegenheit zu einer prinzipiellen Klarstellung der Rolle, welche die Selbstkasteiungen im christlichen Vollkommenheitsstreben zu spielen haben. Er bemüht sich um eine gesunde Mitte zwischen einem rekordsüchtigen Asketentum und einer Spiritualität, die keinen Sinn für die Funktion des Leibes und der körperlichen Askese zeigt. F. verwahrt sich desgleichen gegen eine Frömmigkeit, die im Grunde nur in radikaler Absage an die dem Menschen von Natur aus gegebene Situation in Familie und Beruf und Gesellschaft eine Chance für ein vollendetes Christsein findet (vgl. S. 69). Das hieße Mittel und Endzweck verwechseln. Das letzte Ziel ist für alle das gleiche: das Reich Gottes, das ewige Leben; ebenso die Pflicht, nach der Freiheit von ungeordneten Bindungen und Neigungen zu streben (d. h. nach der „puritas cordis" im Sinne der Alten; vgl. Cassian, Conlat. I, 4, 6, 7). Demgegenüber sind der Rückzug aus der „Welt" und die Askese nur ein Mittel, sonst nichts. Wo man sich dieser Grundstruktur bewußt bleibt, da ist alles heil — wiewohl die Gefahr besteht, daß für die Mönche die „Mittel" unvermerkt zum Selbstzweck werden (S. 72 f.).

In ähnlicher Weise behandelt F. die Frage nach Nutzen und Notwendigkeit geistiger Arbeit und Bildung für die Mönche (75—92). Es wird ihm nicht schwer, an Hand von drastischen Beispielen darzutun, wie unheilvoll sich oftmals die Verachtung des „Intellektualismus" bei den Mönchen ausgewirkt hat. Allerdings scheinen uns auch hier manche Akzente zu hart zu sein (vgl. S. 76 78). Vor allem erscheint uns die Schlußfolgerung, welche F. aus dem Verhalten des Hypatius gegen Nestorius und gegen seinen eigenen Bischof zeigt, zu schroff. Gibt es in der Kirche nicht zu allen Zeiten neben dem Amt und dem Recht auch die Charismen, vor allem das Charisma prophetischer Mahnrede? (NB. S. 13 Z. 5: lies „perfruitio".)

Der II. Band des Werkes enthält die Übersetzung zweier gut gewählter Viten von Mönchen des Bereiches von Konstantinopel. Der Übersetzung der „Vita Hypatii" des Callinicus liegt der Text zugrunde, den die Mitglieder des Bonner Philologischen Seminars seinerzeit ediert hatten (Teubner, Leipzig 1895). Das Werk ist sowohl nach seiner geschichtlichen Zuverlässigkeit wie nach der Fülle der mitgeteilten Einzelheiten eine der kostbarsten Quellen für die Kenntnis der Anfänge des Mönchtums in Kleinasien. Gehört Hypatius (366—446) doch zur Gründergeneration. Natürlich merkt man der Biographie, die wenige Jahre nach dem Tode des Heiligen von einem Augenzeugen verfaßt ist, den Einfluß der Antoniusvita des Athanasius an. Aber das hindert doch nicht, daß das Berichtete, soweit es nicht unter dem Einfluß des überzogenen Wunder- und Dämonenglaubens jener Zeit steht, große geschichtliche Wahrscheinlichkeit besitzt. Trotz der Konzentration auf die Schicksale des Hypatius kommt eine Menge von Fakten

der Zeitgeschichte zur Sprache: politische Ereignisse aus der Regierung des Arkadius und des Theodosius II. und innerkirchliche Vorgänge, wie die der nestorianischen Wirren, u. ä. m. Wenn irgendeine Vita, dann kann gerade diese von der aktiven und weitreichenden Rolle überzeugen, welche das byzantinische Mönchtum von Anfang an gespielt hat (vgl. H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon II, 193—314). Bezeichnend für die Spiritualität der Hypatiusvita ist die (relative) Offenheit für die christlichen Möglichkeiten auch des „weltlichen Standes" (vgl. S. 21; aber auch S. 38 f.!). F. weist gelegentlich darauf hin, wie wohltuend diese Einstellung sich von der viel strengeren eines Chrysostomus abhebt (S. 21 Anm. 14).

Zwei Züge aus der Vita seien noch hervorgehoben: einmal die Fürsorge des Heiligen für die Armen (vgl. S. 35 ff.) und sodann sein energisches Auftreten gegen Nestorios. Aus dieser Haltung ein Indizium für eine ursprüngliche grundsätzliche Spannung zwischen Mönchtum und Hierarchie machen zu wollen, geht nicht an. Aber man versteht von hier aus auch, daß es den Bischöfen auf dem Konzil von Chalkedon am Herzen liegen mußte, auf die Mönche von Rechts wegen Einfluß zu bekommen (vgl. L. Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Das Konzil von Chalkedon II, 569—676). Für die Pachomiusforschung muß es wichtig sein zu wissen, daß in Kap. 42 der Vita Einflüsse von der Pachomiusregel durchscheinen; die Sache verdiente eine genauere Untersuchung.

Die Vita des Daniel Stylites ist von dem Bollandisten H. Delehaye im Jahre 1923 ediert worden. Ihr Autor ist unbekannt; er muß aber Augenzeuge gewesen sein. Der besondere Reiz dieses Dokumentes liegt nicht nur in dem für unser Empfinden so völlig unfaßlichen „Sujet" eines Menschen, der über 30 Jahre lang fast unbeweglich bei Frost, Hitze und Sturm auf einer Säule steht, sondern vor allem in der anschaulichen, ja bisweilen geradezu drastischen Schilderung (vgl. S. 136 Z. 20). Der Bericht führt uns in die Zeit zwischen 409 bis 493, vor allem in die Jahrzehnte der kirchenpolitischen Kämpfe um das Chalcedonense. Im Jahre des Konzils (451) kommt Daniel nach Anaplus auf der asiatischen Seite des Bosporus. Nach einem längeren Aufenthalt als Rekluse in einem verlassenen Tempel bezieht er in bewußter Nachahmung des Symeon Stylites und nach sorgsamer Prüfung seiner „Berufung" (460) eine Säule, die er bis zu seinem Tode (493) nur noch einmal verläßt, nämlich um auf Bitten des Patriarchen Acacius dem Usurpator Basliskus ins Gewissen zu reden (476). Man spürt also auch hier wieder, daß selbst die Styliten eine wirkliche Macht im Spannungsfeld der Kirchen- und Reichspolitik bilden.

Der Inhalt und der historische Wert der beiden Viten lohnen also die für die Übersetzung aufgewandte Mühe. Es wäre nur zu wünschen, daß uns auch im Deutschen solch eine sachkundige, philologisch gediegene und sprachlich vollendete Übersetzung dieser und ähnlicher Viten geschenkt würden.

Einige Kleinigkeiten seien noch angefügt: S. 27 Z. 27 muß es statt „Hypatius" wohl „Isaak" heißen (trotz des griech. Textes!); S. 47 Z. 15: lies: 1 Cor 10, 4 (statt: Mt 7, 25); ebd. Anm. 54: Wird bei den alten Mönchen die Matutin wirklich immer um Mitternacht gebetet? S. 161 Z. 34: lies: 493. — Für die beigegebenen Karten und Bilder wie auch für die wertvollen Indices sei besonders gedankt.

H. Bacht S. J.

Robinson, James M., *Kerygma und historischer Jesus.* gr. 8° (192 S.) Zürich/Stuttgart 1960, Zwingli Verlag. 17.80 DM. — Ders., *Le kérygme de l'église et le Jésus de l'histoire.* Traduit en français par *E. de Peyer* (Nouvelle série théologique, 11). gr. 8° (156 S.) Genève (1961), Labor et Fides.

Das Thema der vorliegenden Arbeit war bedingt durch die theologische Position R. Bultmanns und die dadurch hervorgerufene Diskussion. Der Verf., Professor für Theologie und Neues Testament an der Southern California School of Theology in Claremont, veröffentlichte 1959 als Buch seinen erweiterten Vortrag, den er 1957 anläßlich des Kongresses „The Fourth Gospels" im Christ-Church-College in Oxford gehalten hatte, unter dem Titel „A New Quest of the Historical Jesus". Das

Werk war zunächst als Forschungsbericht für das englische Sprachgebiet über die leitenden Gesichtspunkte in der seit 1953 in Deutschland neu lebendig gewordenen Diskussion über die Frage nach dem historischen Jesus gedacht. Für die vorliegende deutsche Ausgabe wurde der englische Text im Zusammenhang mit der Vorlesung, die R. im Sommersemester 1959 als Gastprofessor an der theologischen Fakultät Göttingen gehalten hatte, völlig neu bearbeitet und verschiedentlich erweitert. Angefügt wurde ein Kapitel, das den eigenen Forschungsbeitrag des Verf. entfaltet.

In der Einleitung wird der Leser in die Problematik der Leben-Jesu-Forschung eingeführt, deren Aporien gerade die deutsche Forschung in der Frage nach dem historischen Jesus erkannt habe. Die erste Phase der (protestantischen) deutschen Theologie nach dem zweiten Weltkrieg war nach R. ganz eindeutig dadurch bestimmt, daß die theologische Position R. Bultmanns mit seinem Programm der Entmythologisierung immer stärker in den Vordergrund trat (9). Es wurden nicht nur die durch den Tod von Lietzmann, Büchsel, Behm, von Soden, Lohmeyer, Kittel, Dibelius und Schniewind frei gewordenen Lehrstühle weitgehend mit Bultmann-Schülern besetzt, sondern es wurden auch die Systematiker, wie Fr. Gogarten, P. Tillich und G. Ebeling, von Bultmann stark beeinflußt. Die formgeschichtlichen Untersuchungen Bultmanns bestätigten nach R. die Einsicht, daß eine Leben-Jesu-Forschung im Stil des 19. Jahrhunderts unmöglich ist, und seine existentiale Interpretation untermauerte die These von der theologischen Illegalität dieser Leben-Jesu-Forschung. Darum setzt die kritische Prüfung seiner Position durch seine Schüler mit der Frage nach dem historischen Jesus ein. Obgleich auch Bultmann nicht schlechthin das Vorhandensein historischer Nachrichten über Jesus leugnet (82), betonen sie doch unter weitgehender Anerkennung seiner Position mehr als er, daß wir über den historischen Jesus etwas wissen können. Das gilt u. a. von E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann, H. Braun und Gerh. Ebeling. Sie wollen im Unterschied zu Bultmann „die Kontinuität zwischen der Botschaft und dem Verhalten Jesu einerseits und dem Kerygma der Urgemeinde andererseits herausarbeiten" (21). Das gilt nach R. noch mehr von anderen Theologen, wie Joachim Jeremias, E. Stauffer, Herm. Diem, um gar nicht zu sprechen von den katholischen Autoren, die zur Position Bultmanns kritisch Stellung genommen haben, wie Fr. Mussner, R. Marlé, B. Rigaux, A. Vögtle und R. Schnackenburg, die der Verf. nur in einer Anmerkung (11, Anm. 4) erwähnt. Hier hätte er auch noch auf die eingehende Arbeit von Fr. Malevez S. J., Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann, verweisen können (vgl. Schol 30 [1955] 528 ff.).

Nachdem R. im 1. Kapitel die *Unmöglichkeit* und die *Illegitimität* der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts dargelegt hat (39—61), behandelt er im 2. Kapitel die *Möglichkeit* einer neuen Frage nach dem historischen Jesus (63—90), wie sie vor allem von C. H. Dodd vertreten werde, der „innerhalb des Kerygmas einen Abriß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu aufzuzeigen" versucht habe (63). Der Versuch sei ihm allerdings nicht gelungen, weil er keine neuen Quellen der Leben-Jesu-Forschung anführen konnte (76). Der Verf. denkt hier an das bei Nag Hammadi 1945/46 gefundene gnostische Thomasevangelium, in dem nach ihm neben unechten auch echte Jesusworte stehen, die sich in den kanonischen Evangelien nicht finden (79 f.). Doch auch so sei die Frage nach dem historischen Jesus im früheren Sinne nicht lösbar (80). Darum habe die Formgeschichte und neuerdings die Redaktionsgeschichte die Frage wieder aufgegriffen, und sie seien zu dem Ergebnis gekommen, daß „Lukas, der Historiker", kein positivistischer, sondern ein theologischer Historiker sei, der eine bestimmte Geschichtskonstruktion vorlege, die zwar, wie auch Joh, historische Notizen enthalte (81).

Eine neue Möglichkeit für die Leben-Jesu-Forschung bot nach R. das neue Verständnis von Geschichte und menschlicher Existenz und von der Person im existentialistischen Sinne (83 ff.). Dadurch wurde in der neutestamentlichen Forschung die Aufmerksamkeit auf das Kerygma gelenkt als auf die grundlegende neutestamentliche Aussage über Jesu Geschichte und Person, durch die „ipsissima Verba" und „bruta facta" aus dem Leben Jesu in kerygmatische Bedeutsamkeit transformiert wurden (86). Mit Recht betont der Verf., daß Jesu Geschichte und Dasein für historische Forschung zugänglich sind; denn wir haben nach ihm im Kerygma echte

Jesusworte, die uns ausreichende Einblicksmöglichkeiten in Jesu Intentionen geben, um seinen geschichtlichen Handlungen begegnen zu können, auch wenn der genaue Wortlaut dieser Jesusworte kaum rekonstruiert werden kann (87). Der Verf. schließt diesen Abschnitt mit der Feststellung, daß die Unterscheidung zwischen „Jesu Geschichte" und „Jesu Historie" den entscheidenden Sachverhalt nicht verdecken dürfe, daß Jesu Existenzverständnis, sein Sosein und daher sein „Leben" im tieferen Sinne ein möglicher Gegenstand für historische Forschung sind (90).

Darum bespricht er im 3. Kapitel die *Legitimität* einer neuen Frage nach dem historischen Jesus (91—112). Bultmanns theologische Position habe sich in erster Linie nicht aus seinen negativen, durch die sich ergebenden historischen Schwierigkeiten bedingten, Schlußfolgerungen ergeben, sondern sie habe ihre Wurzeln in der Marburger Tradition mit ihrer Beseitigung weltlicher Beweise als falscher Glaubensstütze, von der sowohl Bultmann wie K. Barth und noch radikaler Kierkegaard bestimmt seien (92 f.). Es wirkt sich also bei ihm unter dieser Rücksicht die protestantische „sola fides"-Lehre konsequent aus.

Da die Evangelien den historischen Jesus nicht losgelöst vom Kerygma schildern, betont der Verf. durchaus richtig, daß das Problem unseres historischen Wissens um den im Kerygma verkündeten Jesus ernst genommen werden muß, wenn wir in der Situation, in der wir uns nun einmal befinden, realistisch Theologie treiben wollen (105). Weil die moderne Geschichtsschreibung genau wie das Kerygma ein Verständnis der Bedeutsamkeit historischer Fakten vermitteln wolle, darum sei sie von großer Bedeutung für den Glauben (110). Dabei bleibt allerdings die Frage, ob er den Umfang unseres historischen Wissens um den im Kerygma verkündigten Jesus nicht doch noch zu eng nimmt.

Im 4. Kapitel geht R. auf die *Methode* der neuen Forschung nach dem historischen Jesus ein (113—134). Der neuen Ausrichtung entsprechend muß sich nach R. die Forschung am historischen Jesus um *ein* Zentralproblem bemühen; denn die Lösung von einzelnen Schwierigkeiten werde erst im Rahmen der Lösung des Zentralproblems ihren vollen Sinn erhalten. Dieses Zentralproblem würde darin bestehen, das verfügbare Quellenmaterial und die gegenwärtige historische Methodik in einer solchen Weise auszuwerten, daß man zu einem Verständnis des Woraufhin des Handelns Jesu und dadurch zu seinem Existenzverständnis durchstößt, um dann dieses Existenzverständnis mit dem Kerygma zu vergleichen (115). Es werde heute „zur methodischen Voraussetzung gemacht, daß alles, was auf das nachösterliche Kerygma zielt, für die Verkündigung Jesu nicht in Frage kommen kann" (120). Aber mit welchem Recht leugnet man, daß das nachösterliche Kerygma auf die Verkündigung Jesu zurückgeht? Da sich jedoch Jesus und das kirchliche Kerygma zum Teil überschneiden, sind damit nach R. auch die Grenzen dieser Methode offensichtlich (121).

Nachdem der Verf. im 5. Kapitel auf *Einzelprobleme* eingegangen ist (135—148), legt er im Schlußkapitel *„Existenzverständnis beim historischen Jesus und im Kerygma"* (149—182) zusammenfassend seine eigene Stellungnahme dar. Nach ihm „muß versucht werden, zum Grund der Person Jesu vorzustoßen, um von da aus einen Vergleich mit dem Kerygma durchführen zu können" (149). Zu diesem Zwecke muß die Sprache des Kerygmas entmythologisiert werden. Anderseits herrsche heute Übereinstimmung, daß das überlieferte Jesusgut von kerygmatischen Bestandteilen zu reinigen sei (150). Aber welches sind diese vom überlieferten Jesusgut inhaltlich verschiedenen Bestandteile des Kerygmas? Der Verf. gibt zu, daß die Frage nach der Echtheit des Jesusgutes im Zusammentreffen der Begrifflichkeit mit der der Urgemeinde nach den heute leitenden Kriterien sich kaum entscheiden lasse, und schlägt deshalb vor, von begrifflicher Übereinstimmung im Einzelfalle abzusehen. Dafür solle man die gerade wegen des Fehlens von kerygmatischer Begrifflichkeit allgemein für wahrscheinlich echt gehaltenen Logien nach der ihnen zugrunde liegenden Intention und dem sich in ihnen aussprechenden Existenzverständnis befragen. Es wäre also nach R. durchaus möglich, daß auch im Zusammentreffen mit dem Kerygma echtes Jesusgut sich findet, aber die Frage, ob das der Fall ist, läßt er offen. Erst wenn man aus einem breiteren Traditionskomplex der Botschaft Jesu die gemeinsame Struktur der verschiedenen Logien und dadurch die innere Bewegung erschlossen habe, die zu einem begrifflichen Ausdruck des Existenzverständnisses des historischen Jesus führt, könne man die

Frage nach der sachlichen Kontinuität dieses Existenzverständnisses mit dem des Kerygmas der Urgemeinde stellen (151).

Dieses Existenzverständnis Jesu ist nach R. in den Mittelpunkt zu stellen, wie es H. Braun am entschiedensten getan habe (151 f.). Der Existenzbegriff impliziere immer ein Welt-, Geschichts- und sogar ein Gottesverständnis (152). Sehr richtig bemerkt der Verf., daß der Verzicht auf die Frage nach dem historischen Jesus und nach der in seiner Botschaft implizierten Christologie allmählich zu einer doketischen Christologie führen würde (153 f.). „Um die Frage nach dem historischen Jesus von dem Verweis des Kerygmas auf die Person Jesu her aufzunehmen, soll das der Person Jesu zugrunde liegende Existenzverständnis untersucht werden, das nicht nur anthropologisch verstanden werden darf, sondern das als der Schnittpunkt seiner Anthropologie und seines Gottes-, Geschichts- und Weltverständnisses aufgefaßt werden muß" (154). Weder die Verkündigung des historischen Jesus noch das urchristliche Kerygma sind nach R. individualistisch an der Person Jesu interessiert, sondern an ihm als der Mitte des Heilsgeschehens überhaupt. Dieser theologische Ort der Person Jesu im weltumgreifenden Heilsgeschehen könne ohne formale Schwierigkeit seinen Ausdruck durch einen Existenzbegriff finden, wie er oben präzisiert wurde (154).

In der *Echtheitsfrage* herrscht nach R. in zwei Punkten weitgehende Übereinstimmung: bezüglich der Gleichnisse, deren ursprüngliche Gestalt sich aus der allegorischen Umdeutung in der Urgemeinde herausstellen lasse, und bezüglich der Logien, deren Echtheit weder durch literarische noch durch formgeschichtliche Untersuchungen erschüttert werden konnte, weil sie sich nicht auf *einen* Überlieferungsstrang beschränken, sondern in verschiedenen Überlieferungen, in denen dasselbe Logion tradiert wird, bei allen sonstigen Unterschieden das Gemeinsame darstellen (155). Aber kann man wirklich von einer allegorischen Umdeutung der Gleichnisse durch die Urgemeinde sprechen? Und was gilt von den Berichten über die Taten, besonders die Wunder Jesu? Soll das alles nur auf die Einbildungskraft der Urgemeinde zurückgehen, da das Urchristentum sich doch immer wieder auf das Zeugnis der Apostel beruft und aus dieser Einstellung die Apokryphen oder Pseudepigraphen ablehnt?

Im größeren Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft ist man nach R. seit A. Ritschel immer mehr übereingekommen, daß die Botschaft Jesu um den Begriff der Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ) kreist, der eschatologisch ausgerichtet werden müsse (156). Aber erst in letzter Zeit sei man sich darüber einig geworden, wie Jesus seine Situation als eine eschatologische verstanden habe (156).

Die eschatologische Ausrichtung sei den Logien Jesu zwar von Haus aus fremd und begegne nur vereinzelt, etwa unter dem Einfluß der Apokalyptik. Und doch lasse sich die gemeinsame eschatologische Struktur der verschiedenen Jesuslogien aufweisen, die es ermögliche, die der Botschaft Jesu zugrunde liegende eschatologische Polarität, die zunächst in den Gleichnissen herausgearbeitet wurde, auch an Hand der Einzellogien aufzuspüren (159 f.), wie der Verf. in dem Abschnitt über die *existentiale Auslegung der Eschatologie beim historischen Jesus* an einer Reihe von Logien Jesu aus den synoptischen Evangelien aufzuzeigen sucht (161—166).

Bei dem Existenzverständnis Jesu handelt es sich nach R. um eschatologisch qualifiziertes Gegenwartsverständnis, bei dem die zeitliche Trennung kaum noch als tragender Grund für die Gegenüberstellung der beiden Glieder angesehen werden könne, wie z. B. Mt 20,16; Mk 10,31 zeige (166). Dieses Existenzverständnis Jesu läßt sich aber nach ihm nicht dadurch bewahren, daß man es als Lehre tradiert, denn es bestehe seinem Wesen nach darin, daß Jesus seine Existenz nicht primär von Menschen, sondern von Gott und von der durch Gott geschenkten eschatologischen Gegenwart her bestimmt sah. Diese Existenz könne also nicht ohne ein immer neues Eingreifen Gottes in diese Welt verwirklicht werden. Darum schließe das christliche Existenzverständnis immer ein bestimmtes Gottes- und Weltverständnis mit ein, und deshalb sei christliche Existenz nicht möglich ohne Ostern, d. h. nicht ohne Proklamation der Existenz Jesu als der des Kosmokrators; denn in der Rede vom Kosmokrator komme ontologisch das zur Sprache, was ontisch mit Jesus geschah. Im Ostergeschehen, d. h. in der Einsetzung Jesu zum Kosmokrator — von einer leiblichen Auferstehung Jesu spricht R. nicht —, liege der Grund der christlichen Predigt (167).

Die *sachkritische* Frage sei nun, ob bei aller Verwandlung der Jesuslogien und in aller Weiterbildung der christologischen Vorstellungen das Existenzverständnis Jesu erhalten geblieben sei (167). Eine solche Weiterbildung sieht der Verf. z. B. bezüglich des Kinderspruches Mt 18,3 bei Joh 3,3 und 5, wo anstelle des Vergleiches mit den Kindern die Wiedergeburt erscheine. Sie ist nach ihm legitim, wenn das Existenzverständnis des historischen Jesus dadurch nicht verdrängt wird, wie es nach R. der Fall wäre, wenn Joh 3,3 und 5 nicht bloß im Sinne der johanneischen Theologie, sondern von der „securitas eines massiven Sakramentalismus und eines ebenso massiven Klerikalismus zu verstehen wäre" (169 f.). Die katholische Auffassung von der Wiedergeburt zur Gotteskindschaft in der Taufe durch die Mitteilung des übernatürlichen Lebens der heiligmachenden Gnade wird also offensichtlich abgelehnt. Der im urchristlichen Kerygma ständig wiederkehrende Verweis auf Jesus schließe aus, daß durch das urchristliche Kerygma ein Mythus proklamiert werden sollte. Die Tatsache jedoch, daß die im Kerygma erwähnten Einzelheiten von Fall zu Fall verschieden sein können, beweise das Desinteresse des Urchristentums an einer objektiven Aufzählung von Heilstatsachen (174 f.). Dazu wäre zu sagen, daß wohl von einem Desinteresse des Urchristentums an sekundären Umständen, aber nicht an den objektiven Heilstatsachen die Rede sein kann, wie der Befund der Evangelien als Niederschlag des urchristlichen oder besser des apostolischen Kerygmas beweist.

Nach R. geht es weder darum, das Kerygma durch die Verkündigung des historischen Jesus zu ersetzen, noch darum, die Wahrheit des Kerygmas historisch zu beweisen. Vielmehr ist die Berechtigung des Verweises des Kerygmas auf Jesus von Fall zu Fall sachkritisch zu prüfen. Diese Aufgabe kann nach ihm nur so gelöst werden, daß das Existenzverständnis des historischen Jesus inhaltlich ausgearbeitet und mit dem im Kerygma implizierten Existenzverständnis verglichen wird (182).

Das wäre ein Weg, wenn sich wirklich ein sachlicher Gegensatz zwischen dem Existenzverständnis des historischen Jesus und dem im Kerygma einschlußweise enthaltenen Existenzverständnis nachweise ließe, nicht aber, wenn es sich im Kerygma, vor allem bei Johannes und Paulus, nur um ein teilweise tieferes Erfassen der Verkündigung des historischen Jesus und der ausdrücklichen Wiedergabe der so erfaßten und verstandenen Verkündigung Jesu handelt, die nur ausdrücklich klarer hervorhebt, was einschlußweise in der Verkündigung Jesu schon enthalten ist.

Der Verf. hat in dankenswerter Weise den Zusammenhang des urchristlichen Kerygmas mit dem historischen Jesus wieder betont und verschiedene historische Züge herausgearbeitet, aber die Frage nach dem historischen Jesus ist damit nicht gelöst. Sie läßt sich nun einmal mit inneren, zum Teil durch eine vorgefaßte Meinung bedingten Kriterien allein nicht lösen, wie R. selbst gespürt hat, solange man nicht auch und vor allem das Zeugnis der Tradition mit ihrer Berufung auf die apostolischen Überlieferungen von Augen- und Ohrenzeugen zur Geltung kommen läßt, durch die gegen R. (167) das Existenzverständnis Jesu und die einzelnen Heilstatsachen tradiert worden sind. Gewiß haben die Literarkritik wie auch die formgeschichtliche Methode für das richtige Verständnis des Neuen Testamentes ihre Bedeutung, wofern man sich ihrer Grenzen bewußt bleibt und damit nicht auch die Frage nach der Geschichtlichkeit des Inhalts lösen will, die nicht notwendig an die literarische Form gebunden ist. Das hat auch der Verf. empfunden und ist sich deshalb der Fragwürdigkeit seiner Ergebnisse bewußt. Auf jeden Fall hat er einen wertvollen Beitrag in der heutigen Diskussion um den historischen Jesus geliefert.

Die oben erwähnte, im Verlag Labor et Fides in Genf erschienene französische Übersetzung des Werkes gibt zwar im allgemeinen ziemlich getreu den Sinn der Originalausgabe wieder, aber schlechthin kann man sich nicht darauf verlassen. Das mag zum Teil durch die Schwierigkeit bedingt sein, die aus der Existenzphilosophie Heideggers entlehnten Begriffe eindeutig französisch wiederzugeben. Aber auch andere Ungenauigkeiten finden sich gelegentlich, z. B. wenn „Einsatz" im Sinne von Ausgangspunkt mit „pénétration" (115) übersetzt wird oder wenn die Worte: „Allerdings läßt sich dieses Existenzverständnis Jesu nicht dadurch bewahren, daß man es als Lehre tradiert", wiedergegeben werden: „Certes, cette compréhension qu'a Jésus de l'existence n'est mieux préservé, parce qu'on la transmet comme doctrine" (130). B. Brinkmann S. J.

Prümm, Karl, S. J., *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie.* 2. Band: *Theologie des zweiten Korintherbriefes.* 1. Teil: *Apostolat und christliche Wirklichkeit. Theologie des ersten Briefteiles,* Kap. 1—7. gr. 8° (VII und 623 S.). Rom-Freiburg-Wien 1960, Herder. Subskr. 54.— DM.

Verf. hat ein monumentales Werk über den zweiten Korintherbrief geschaffen. Der erste Band enthält den fortlaufenden Kommentar zum Text, der zweite Band sucht — in zwei Teilbänden — den theologisch bedeutsamen Inhalt zu ordnen, in ihn einzudringen, eventuell auch die Linien zur entwickelten kirchlichen Lehre auszuziehen. Uns liegt jetzt der erste Teil des zweiten Bandes des Gesamtwerkes zur Besprechung vor, der sich mit der Theologie des ersten Hauptteiles des zweiten Korintherbriefes (2 Cor 1—7) befaßt. Der zweite ebenso umfangreiche Teil des zweiten Bandes ist im Druck und wird in Kürze erscheinen. Der erste Band, der den Kommentar bringt, wird an letzter Stelle veröffentlicht werden. Wir hoffen, daß die Herausgabe des Kommentar-Bandes nicht allzu lange auf sich warten läßt. Verf. verweist in den systematischen Ausführungen nicht selten auf den Kommentar-Band, und der Leser wird oft das zusammengefaßte Resultat mit der Exegese des Textes vergleichen oder darin nachprüfen wollen.

Es ist nicht leicht, den reichen Inhalt dieses Bandes auch nur andeutungsweise wiederzugeben. Das einleitende Kapitel (1—58) beginnt mit einer Übersicht über den Inhalt von 2 Cor 1—7, wobei die führende Linie des Apostolatsgedankens, der ja in diesem ersten Teil des Briefes zentrale Stellung hat, herausgearbeitet wird. Verf. kann feststellen: „Theologie des Apostolates einerseits und Theologie der christlichen Existenz (auf die der Apostolat bezogen ist) anderseits sind ... in der ersten Hälfte von 2 Cor so eng miteinander verflochten, daß sich die eine Gedankenschicht nur unvollkommen von der anderen sondern läßt" (13). An den Überblick über die Gedankenfolge schließt sich eine Zusammenstellung von Eigentümlichkeiten sprachlich-formaler Natur, die aber für das Verständnis der paulinischen Gedankenbewegung und seiner theologischen Aussageabsicht von einiger Bedeutung sind. Hier kommen Dinge zur Sprache wie der spannungsreiche Stil, der im Spannungsreichtum der apostolischen Persönlichkeit und des christlichen Daseins begründet ist, die Lebendigkeit der Darstellung, die sich äußert in überraschenden Übergängen oder scheinbaren Bruchstellen, in wellenartiger Gedankenbewegung mit ihren Höhepunkten oder „Gipfelversen" (vgl. z. B. 3,18; 4,6; 4,17 f.; 5,17; 5,21), in der Brechung der Offenbarungswirklichkeit in Einzelstrahlen, die zusammengenommen werden müssen, um der Gefahr der Vereinseitigung der Wahrheit zu entgehen. Mit den letzteren Eigenheiten paulinischen Stils hängt die „umkreisende Darstellungsform" zusammen, die ein großes Offenbarungsthema öfter wieder aufgreift, gleichsam umkreist zwecks tieferen Eindringens und vollständigerer Aussage (21—26). Noch über manche andere Stilelemente spricht Verf. in diesem Kapitel; so über paulinische Bilder und bildartige Wendungen, über die auffallend häufige Verwendung von Absichts- und Folgesätzen auf theologischem Gebiet, im Dienste der Kundmachung göttlicher Heilsplanung und ihrer Verwirklichung, über die Bedeutung der Wir-Formen, ob sie echtes Wir besagen oder als schriftstellerisch-autoritatives Wir zu verstehen sind, über die Habe-, Wissens-, Empfehlungsformen, über Stilmittel zur Erfassung des Zusammenhangs.

Im 2. Kapitel kommt das Hauptthema des zweiten Korintherbriefs (abgesehen von 2 Cor 8—9), der Apostolat, zur Sprache, soweit darüber in den ersten sieben Kapiteln Auskunft zu holen ist. Es wird ausgegangen von den Habe-Formeln, welche den apostolischen Besitz und die entsprechenden Haltungen schon andeuten (61—67). Die seelischen Haltungen oder Antriebe des Apostels sucht Verf. dann in einer doppelten, mit der Kapitelfolge 2 Cor 1—7 übereinstimmenden Linienführung auf ihre Motivgrundlage zurückzuführen (67—75), und zwar erstens auf die schon gegenwärtige oder noch zukünftige Seinswirklichkeit der neuen Diatheke (entsprechend 2 Cor 2—5,10) und zweitens auf die Liebestat der objektiven Heilsbegründung durch Christus, in deren Dienst der Apostel als Botschafter der neuen Ordnung gestellt ist, entsprechend 2 Cor 5,14—7,1. Weil die Motivgrundlage des Apostellebens ganz in der Offenbarungswirklichkeit liegt, sind Glaube, Hoffnung und Liebe in ihrer dem Apostel eigenen Form der Betätigung

Grundhaltungen, Säulen seines Lebens (75—81). Beherrschende Stellung aber hat in der seelischen Haltung des Apostels der „Kündemut" (παρρησία); Verf. spricht von einer „regelrechten Parrêsia-Linie" (2,17; 3,12; 4,1; 4,13; 5,6; 5,11; 5,20; 6,1; 6,11; 7,4); er ist die dem Apostel eigene Betätigungsweise der christlichen Freiheit und fordert die Gesamtpersönlichkeit des Apostels und seine körperliche und geistige, auch charismatisch unterstützte Kraft (81—91). Verwandt mit dem Kündemut ist das apostolische „Selbstwertbewußtsein" (καύχησις = Betätigung desselben; καύχημα Motivgrund dafür), das Verf. durch die Kapitel 1 — 7 verfolgt und dann in sachlich-systematischer Weise beschreibt (99—114). Zu seiner Grundlage gehört die allgemein christliche und im besonderen die apostolische Ausstattung mit der daraus fließenden, recht verstandenen „Leistung"; ein Wertbewußtsein und ein „Amtsstolz", der sich hochsinnig sub forma crucis bewährt, wesentlich, weil auf Gnade beruhend, in der Demut gründet (vgl. 1 Cor 15,10), daher auch lauter, fruchtbar, heilig und voller eschatologischer Zuversicht. Verf. bemüht sich, diese Haltung gegen falschen Selbstruhm und falsches Selbstvertrauen abzugrenzen. Mit der Selbstbezeichnung „Apostolos" (114—128) tritt mehr das formal-konstitutive Element des Apostolats hervor (die Unmittelbarkeit und Universalität der Sendung), wofür innerhalb von 2 Cor 1—7 vor allem die Perikope 5,14—21 zu beachten ist; es sind dort die Wesenselemente „sprachlich und gedanklich derart feierlich eingebettet" wie sonst wohl nirgends. Übrigens müssen für die Einordnung des paulinischen Apostolats in den Vollapostolat der Zwölf andere Paulusbriefe, vor allem 1 Cor 9 und 15 und 2 Cor 10—13, zur Ergänzung hinzugezogen werden. Im zweiten Korintherbrief (Kap. 1—7) erscheint mehr die Selbstbezeichnung des Apostels als „Diakonos" und seines Amtes als „Diakonia" (128—134). Damit ist Hoheit und Niedrigkeit zugleich gesagt: Niedrigkeit, insofern das Apostelamt in seiner dienenden Funktion und in seiner vollen Abhängigkeit vom Willen und der Kraft des in den Dienst rufenden Gottes begriffen wird; Hoheit, insofern in den Zusätzen sowohl die Bevollmächtigung durch Gott („Theou diakonoi" 2 Cor 6,4) wie auch die unvergleichlichen Güter, die es vermittelt („diakonia tou pneumatos" 2 Cor 3,8; „diakonia tês dikaiosynês" 2 Cor 3,9; „diakonia tês katallagês" 2 Cor 5,18), bezeugt werden. In einem weiteren Abschnitt betrachtet dann Verf. die apostolische Amtsgewalt in ihrer dreifachen Gestalt: die priesterliche Gewalt, die Regierungsgewalt, die Lehrgewalt, soweit sie 2 Cor 1—7 in die Erscheinung treten (134—152). Den Geschichtsgedanken im Apostolatsbegriff Pauli behandelt Verf. zum Abschluß des langen Kapitels über den Apostolat (152—174). Paulus erkennt die Erlösungstat Christi als geschichtliches und geschichtsumwälzendes Ereignis, das in seiner Wirkung bis ins Eschaton hineinreicht. Und in diese heilsgeschichtliche Bewegung sieht er sich durch seine Berufung zum Apostel in hervorragender Weise mithineingenommen; er findet das bestätigt durch ein nicht aufhörendes Hineinhandeln Gottes in sein Leben und Schaffen als Apostel, namentlich in der Erfahrung der apostolischen Drangsal und Tröstung. Verf. sucht an dieser Stelle Wesen und Sinn der „Christusleiden" (2 Cor 1,5) zu klären (155—162), ebenso den des Trostes (162—165). Zur heilsgeschichtlichen Bezogenheit und Einstellung des Apostels gehört dann schließlich seine Jenseitshaltung, über die 166—174 berichtet wird, namentlich im Anschluß an 2 Cor 5,1—10. Rückschauend kann Verf. feststellen, daß 2 Cor 1—7 eine theologische Durchdenkung der letzten objektiv bestehenden Grundlagen des Apostolates und damit auch der entsprechenden Haltungen ist, also „Theologie und Aszese des Apostolats in Einem" (175).

Im folgenden, 3. Kapitel (176—233) bemüht sich Verf. darzulegen, daß Paulus in der Kapitelreihe 2 Cor 1—7 mit dem positiven Thema des Apostolates noch einen polemischen Zweck verbindet, den der Zurückweisung und Bekämpfung seiner Gegner. Sein Apostolat steht als Dienstamt des „Neuen Bundes" und „des Geistes" (2 Cor 3,6 8) im Gegensatz zum Dienst am „Gramma" (2 Cor 3,6). Nach dem Verf. verrät sich in dieser Gegenüberstellung der Gegensatz nicht nur zum Judentum, sondern speziell auch zu der judaistischen Richtung innerhalb des Urchristentums. Er sucht solche antijudaistische Tendenz in 2 Cor 1—7 an Hand der Einzeltexte nachzuweisen. Wer sich um die nähere Bestimmung der Paulus-Gegner in Korinth bemüht, wird diese Beobachtungen nicht übergehen dürfen. Verf. glaubt jedenfalls, daraus den Schluß ziehen zu können, daß in Korinth Judaisten

am Werk waren, deren Bekämpfung Paulus im ersten Briefteil (2 Cor 1—7) mehr latent betreibt, um sie dann im letzten Briefteil in aller Schärfe und Offenheit durchzuführen. Man sieht daraus auch, daß Verf. an der Einheit von 2 Cor festhält, einschließlich Kap. 10—13. Weil es sich bei der judaistischen Irrlehre um ein wesentliches Mißverständnis des Neuen Bundes, ja überhaupt des Gottesbundes handelt, nimmt Verf. hier Gelegenheit, die im Hintergrund der Bekämpfung stehende Theologie der „Diatheke" darzulegen. Im Abschnitt „Neue Diatheke" (190—203) greift Verf. zunächst zurück auf die Vorgegebenheit dieses Begriffs im alttestamentlichen Prophetismus, in der Lehre Jesu und im urkirchlichen Verständnis, wo schon die Erkenntnis gegeben ist, daß der Neue Bund ein Nein Gottes zur alten Ordnung besagt, wofern man sie als reine Weisung, als reine Gesetzesordnung („nomos") verstand, aber ein volles Ja, insofern der Alte Bund die Verheißung („epangelia") einschloß. Im Lichte von Texten aus 2 Cor 1—7 versucht Verf. dann eine Antwort zu geben auf die Frage, in welchem Sinne man von einer Einheit oder Mehrheit von Bünden sprechen könne, weiter auf die Frage nach der Natur der Diatheke, ob darunter nach Paulus eine einseitige göttliche „Verfügung" oder ein echter, zweiseitiger Bund zu verstehen sei. In letzterer Hinsicht wird die Zweiseitigkeit verteidigt; aber es dürfe dabei die dominierende Stellung des göttlichen „Partners" und die Gnadenhaftigkeit der Setzung des Bundes nicht vergessen werden. Die scharfe Entgegensetzung von Pneuma- und Gramma-Bund mit den unerbittlich harten Urteilen über letzteren (2 Cor 3) gilt nur unter bestimmter Beschränkung: im Blick auf das bloße Gesetz, mit Absehen von der Verheißung und vom Glauben und damit von der Kraft der Gnade. Unter dieser Blickrichtung stellt Paulus „die Todesstarre der Alten Ordnung" dem „freiströmenden Leben" der neuen Diatheke gegenüber. Die wesentliche Zuordnung der „Verheißung" zum Bund wird 204—208 erörtert. Auch für das Verständnis des Alten Bundes bedeutet die Verheißung etwas „Mittelpunktartiges". Sie bezeichnet den einzigen bleibenden Wert der alten Bundesordnung. Der Neue Bund ist die Erfüllung der Verheißung, deren höchstes Gut der Geist ist. Auch ein „Gesetz" gehört wesentlich zum Bundesgedanken (208—211). Es gilt, die Doppelheit von Verheißung und Gesetz zu beachten. Doch hat Gott die Einlösung der messianischen Verheißung nie an die vorgängige Erfüllung des Gesetzes gebunden. Zusammenhänge zwischen Gesetz und Verheißung bestehen zwar, besonders der, daß Erfüllung des Gesetzes und damit Gerechtigkeit nur möglich ist im Glauben an die verheißene Geistgnade. Wegen der Verkennung dieser Tatsache konnte in Israel, besonders im Pharisaismus, der Nomos zum Nomismus ausarten (211—221). In einer Reflexion über „die Neuheit des Neuen Bundes" (221—227) wird besonders hervorgehoben, daß nur auf Grund der Erlösungstat Christi das religiös-sittliche Wesensziel des Menschen, gerecht vor Gott dazustehen, erreichbar gemacht ist (vgl. 2 Cor 5,21). Zwar konnte auch der alttestamentliche Mensch gerecht werden und „leben", aber nur im Glauben an die Verheißung und damit aus der vorauswirkenden Kraft Christi heraus. Dem schwachen, erbsündlichen Menschen war das Gesetz zu keiner Zeit ein Heilsweg; schon in der Urzeit war allein der Glaube das Mittel zur Überwindung der Sünde (227—230).

Die apostolische Aufgabe und Leistung ist die Vermittlung der christlichen Wirklichkeit an die Menschen. Die Beschreibung dieser Leistung drängt sich innerhalb der sieben ersten Kapitel des zweiten Korintherbriefes immer wieder vor. So ist es der Sache angemessen, daß Verf. nach Beschreibung des Apostolates (2. Kapitel) und seines polemischen Einschlags (3. Kapitel) nunmehr im 4. Kapitel alles sammelt, was an theologischen Aussagen über die christliche Existenz im ersten Briefteil von 2 Cor sich findet (234—399). Zunächst werden die Texte der Reihe nach auf diesen theologischen Gehalt hin befragt (235—248) und dann die führenden Begriffe einzeln vorgenommen und erklärt, wodurch sich ein Gesamtbild der christlichen Wirklichkeit ergibt. In der Anordnung dieser Kernbegriffe christlicher Seinserfassung hält sich Verf. im wesentlichen an die Ordnung ihres Vorkommens im Brief: Die erste Gruppe umfaßt die 2 Cor 1—5,13 vorwaltenden Begriffe (251—315), nämlich: Gnade, Leben, Heil, Doxa, Bild Christi-Gottes (besonders ausführlich behandelt!), Sohnschaft, Freiheit; die zweite Gruppe bringt die im erlösungstheologischen Stück und anschließend (5,14—7,1) vorkommenden Begriffe (316—369): Friede und Versöhnung, Gerechtigkeit (Gottes) und Heiligung, neues Geschöpf, Gottesvolk und Kirche, Tempel Gottes, „in Christus" (als Kurzfassung

christlichen Seins). Die einzelnen Begriffe werden erklärt, indem immer wieder auf den Textzusammenhang zurückgegriffen wird; soweit notwendig, werden auch Vergleichstexte aus der alttestamentlichen und sonstigen neutestamentlichen Offenbarung herangezogen, religionsgeschichtliche Vergleiche angestellt; der weiteren Klärung dient auch die gelegentliche Auseinandersetzung mit der modernen Diskussion, z. B. im Abschnitt über die Bild-Theologie. Wir müssen es uns versagen, auf das Einzelne einzugehen. Es sei aber noch kurz hingewiesen auf die abschließenden Abschnitte dieses großen Kapitels: In einem Rückblick stellt Verf. die einzelnen Seinsbezeichnungen nach ihren Wesensmerkmalen zusammen und führt dann das gesamte christliche Sein auf die nächste, wirkende Ursache, den Hl. Geist, zurück; Der Geist ist zwar „Innenbesitz" des Christen (vgl. die Arrabontexte 1,22 und 5,5), aber in einer den personalen Selbststand, die Freiheit, die absolute Distanz wahrenden Weise, wie sie für eine göttliche Person unaufgebbar sind (369—373). In einem weiteren Abschnitt wird die Wirklichkeit (Gegensatz: juridische Fiktion oder auch reiner Aktualismus), die Gegenwärtigkeit (Gegensatz: reiner Eschatologismus), die Mehrbarkeit (Gegensatz: unlebendige Statik) des christlichen Seins hervorgehoben (373—376). Welche Stellung haben Glaube, Hoffnung und Liebe im Aufbau der christlichen Existenz? Darüber 376—382. „Sie sind gleichsam die Vermittlung zwischen der seinsmäßig-übernatürlichen Herrichtung der christlichen Existenz, die den Seinsgrund erneuert und aufhöht, und der Entfaltung des Seins in sittlich-religiösem Handeln." Zuletzt werden die Fragen behandelt: Verpflichtung des Christseins zum Wirken nach der dafür gültigen Richtschnur (nicht nur äußere Weisung, sondern letztlich und entscheidend Spiritus Sanctus!), Motivreichtum für das christliche Wirken und Handeln, Notwendigkeit der Bewährung, das Problem des „Synergismus" und des Verdienstes, das christliche Leben als Kampf und Buße (382—399).

Im 5. Kapitel bietet uns Verf. die Gottesaussagen in 2 Cor 1—7. Auf Grund der einschlägigen Texte wird so ein eindrucksvolles Gottesbild (des Vaters) entworfen (401—417). Es folgen die Christustexte (417—423), welche Christus in seinem Messiastum, seiner göttlichen Personwürde und in seiner Eigenschaft „als Wurzelgrund" des Christenstandes kennzeichnen. 2 Cor 5,16 bedeutet wohl, daß Paulus die Heilsbewirkung wesentlich in den Ereignissen von Kalvaria und Ostern sieht, darf aber nicht im Sinne einer Ablehnung der öffentlichen Tätigkeit Jesu ausgelegt werden; dagegen spricht 2 Cor 8,9, wo doch deutlich der Blick auf die Menschwerdung und auf das Erdenleben Christi geöffnet wird (421 f.). Sehr reich ist das Bild, das aus 2 Cor 1—7 vom personalen Gottesgeist gewonnen werden kann (423—431). In der Deutung von „kyrios" 2 Cor 3,17a entscheidet sich Verf. bekanntlich für die dritte Person der Heiligsten Dreifaltigkeit; die eingehende Begründung wird hier nicht geboten, aber er läßt erkennen, daß das Schwergewicht der Begründung im Kontext liegt. Allein aus 2 Cor 1—7 kann die Definition gegen Macedonius Bestätigung finden; auch erscheint der Geist dort als der, der in seinem Wirken das Gut der objektiven Erlösung bis hin zur Endrüstung auf die Verklärung an die Einzelnen heranträgt und in seiner Person schon das Endgut der Erlösung einem jeden als Eigentum bringt. Das Kapitel über die trinitarische Theologie des ersten Briefteils von 2 Cor wird abgeschlossen mit guten Ausführungen über die personale Zueignung der Heilsbetätigungen an die drei Personen (hier auch eine für die Deutung von 2 Cor 3,16—17a wichtige Bemerkung über die Zueignung alttestamentlicher Gottesaussagen an einzelne göttliche Personen) und über die, wie sonst bei Paulus, so auch in 2 Cor erscheinende Tendenz zur trinitarischen Abrundung der Texte (431—435). Mehr als Anhang ist noch hinzugefügt ein sehr interessanter Abschnitt über „die Kehr der Juden zum Geist als psychologische und theologische Frage" (435—456). 2 Cor 3,17 f. wird ja ausdrücklich versichert, daß eine Kehr der Juden zum Kyrios, der der Geist ist, eintreten wird. Sie wird eine geistige Blindheit wegnehmen, positiv gesagt: eine Erleuchtung bringen, welche die Juden zu der Erkenntnis führt, daß der Alte Bund in Christus abgeschafft ist (vgl. 2 Cor 3,14). Es wird nun erörtert, was unter der Kehr zum Geist gemeint ist, und inwiefern sie jene Erkenntnis zur Folge hat.

Das 6. Kapitel stellt die paulinische Heilsbotschaft, soweit sie aus 2 Cor 1—7 erkennbar wird, als „ein festes, klar geordnetes Gefüge" dar (457—519). Hier kommt besonders der soteriologische Abschnitt (5, 14—21) zur Sprache; aber es muß auch alles beachtet werden, was im ersten Teil des zweiten Corin-

therbriefes entsprechend seiner besonderen Themastellung nur eben aufscheint oder nur angedeutet wird, damit ein möglichst vollständiges Bild des Heilswerkes in all seinen Stufen gegeben werden kann. Verf. bekennt sich zu folgenden methodischen Grundsätzen: Es ist noch keine abgeschlossene biblische Theologie, wenn man nur im engsten Anschluß an den Wortlaut des Textes gleichsam Bestandsaufnahme macht; man muß auch auf das Hintergründige achten, was nicht mit nackten Worten gesagt ist; man muß den Wortlaut überschreiten. Es gilt ferner, wenigstens in großen Linien, die biblischen Aussagen bis in die entwickeltere Fassung der späteren Lehre oder Definition zu verfolgen, allein schon, um zu zeigen, daß letztere keine Umwandlung der biblischen Aussage ist. Nach diesen mehr grundsätzlichen Bemerkungen sucht Verf. die Entwicklung des Heilswerkes nach 2 Cor 1—7 zu beschreiben: Die erkenntnismäßige Voraussetzung bezüglich der Existenz Gottes und der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Offenbarung (466—471), ferner die heilsgeschichtliche Voraussetzung, die Todverfallenheit der noch nicht erlösten Menschheit (471—474). Es folgt ein langer Abschnitt über die objektive Heilsbegründung durch die Erlösungstat Christi, vor allem im Anschluß an 2 Cor 5,14—21 (474—493). Es kommen dort die beiden Hauptbegriffe von 2 Cor 5,14—21: Versöhnung und Gerechtigkeit (Gottes) zur Sprache, und zwar, diesem Zusammenhang gemäß, sofern sie (auch) ein aktives Heilshandeln Gottes in Christus besagen. Verf. scheint mir bei der theologischen Bestimmung der Erlösungstat Christi die rechte Mitte getroffen zu haben: Sie ist gewiß und vor allem ein Beweis der Liebe und Gnade Gottes, aber zugleich doch auch ein Akt, wodurch dem heiligen Gott Genugtuung wurde. „Gottesgerechtigkeit" als aktives Verhalten Gottes ist Gnade und Gerechtigkeit (im engeren Sinne). Die vorausgesetzte Stellvertretung der sündigen Menschheit durch Christus wird im Lichte der prophetischen Ankündigung betrachtet. Von der objektiven Heilswirkung ist die Zuwendungsstufe nicht trennbar; sie vollzieht sich nicht erst bei der Auflösung der Welt; es wird jetzt schon „neue Schöpfung". Kapitel 3 wurde ja die Seinswirklichkeit der christlichen Existenz umfassend dargestellt. Wie vollzieht sich aber der Übergang der objektiv bereiteten Heilsgnade in den subjektiven Besitz? Verf. handelt darüber 493—498: zunächst über die Vorbereitung dazu von seiten des Menschen, dann über den aktuellen Zugang zur Heilsgnade durch das Sakrament. Mit der Heilsgnade ist die Ausrichtung auf die jenseitige Bestimmung (im Arrabon des Geistes schon vorausgenommen) gegeben und auch die Möglichkeit und Notwendigkeit der Bewährung durch verdienstliches Werk (498—502). Zum Abschluß wird die Lehre des Tridentinums über die Rechtfertigung derjenigen, die aus 2 Cor 1—7 gewonnen wurde, gegenübergestellt (512—519). Mehr anhangweise, aber sicher vielen sehr willkommen, wird eine kontroversgeschichtliche Beigabe geboten: Protestantismus und Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Heilswirklichkeit (520—566). Als Exkurs I folgt noch: Der Fragenkreis der Erlösung und Rechtfertigung in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts nach A. Schweitzer (566—574), als Exkurs II: R. Bultmann und die christliche Heilslehre (574—613).

In der Würdigung dieses ersten Bandes der systematischen Zusammenfassung der Theologie des zweiten Korintherbriefes können wir uns kurz fassen. Die gegebene Inhaltsangabe wird für sich sprechen. Sachliche Aussetzungen haben wir kaum zu machen. Es wird überall gute Führung und sehr solide Doktrin geboten. In bezug auf die Bestimmung der Gegner Pauli in Korinth erwarten wir weitere Belehrung im zweiten Band des systematischen Teils und im Kommentarwerk. Nach Erscheinen des zweiten systematischen Bandes werden wir eine biblische Theologie vor uns haben, die, wenn nicht das ganze, so doch ein weites Feld der paulinischen Theologie umfaßt. In formaler Hinsicht könnte man vielleicht folgendes aussetzen: Es wäre besser gewesen, den Kommentarband zuerst erscheinen zu lassen. Verf. hätte sich dann das häufige Rückgreifen und Durchgehen der Texte, wenigstens in der Ausführlichkeit, in der es geschieht, sparen können. Die Darstellung hätte durch die dadurch möglich gewordene Kürzung und Straffung gewinnen können. Es erübrigt sich zu sagen, daß Verf. aus einer sehr ausgebreiteten Kenntnis der exegetischen und religionsgeschichtlichen Literatur heraus schreibt und daher die behandelten Fragen von allen Seiten beleuchten kann; auch wird immer wieder, bald kürzer, bald länger, Stellung genommen zu modernen exegetischen und theologischen Diskussionen, soweit sie in den Blickpunkt dieser paulinischen

Theologie kommen. Schon mit diesem ersten Band der paulinischen Theologie des zweiten Korintherbriefes, die sich wohl kaum je früher so ausführlicher Darstellung erfreut hat, verdanken wir dem Verf. viel. K. Wennemer S. J.

Solano, Jesus, S. J., *Textos Eucaristicos Primitivos.* 2 Bände. gr. 8° (XL u. 754; XIX u. 1009 S.) Madrid 1952 u. 1954, Biblioteca de Autores Cristianos. 75.— u. 85.— Pesetas.

In zwei Bänden wird hier nicht nur eine Auswahl von eucharistischen Texten aus der Schrift und den Vätern geboten, sondern es wird Vollständigkeit angestrebt. Der 1. Band reicht bis zum Ende des 4. Jahrhunderts und der 2. Band bis zum Ausgang der Patristik. Die Texte werden meistens in zwei Sprachen geboten, der Originaltext aus kritisch verbürgten Quellen in Griechisch oder Latein, soweit ein solcher vorhanden ist, und immer auch die spanische Übersetzung. Selbst weniger zugängliche Texte, wie Cyrillonas und andere, sind hier zum erstenmal ins Spanische übersetzt worden. Das Werk ist sicher eine reichhaltige Sammlung (Chrysostomus allein nimmt 224 Seiten ein). In je einem Anhang der beiden Bände kommen auch Apokryphen und ähnliches zu Wort. Durch ungefähr achtzig in den Text eingestreute Illustrationen wird auch das Zeugnis der altchristlichen Kunst miteinbezogen.

Die Zielsetzung ist ausgesprochen dogmatisch. Es kommen fast nur die klassischen Fragen nach der eucharistischen Gegenwart, der Wandlung und dem Opfercharakter zur Sprache. Neuere Fragestellungen, wie sie z. B. die Caselsche Mysterienlehre oder die Dogmengeschichte aufgeworfen haben, werden kaum berücksichtigt. Von liturgischen Belangen wird absichtlich abgesehen. Doch werden auch Texte der Liturgie, soweit sie dogmatisches Interesse haben, herangezogen. Man vermißt hier aber die Anaphora aus dem Euchologion des Serapion von Thmuis.

Bei jedem einzelnen Schriftsteller wird eine eigene Einleitung vorausgeschickt, wo kurz sein Schrifttum beschrieben, über den Stand seiner Schriften berichtet und Literatur angegeben wird. Bei der Didache wird neuerdings manches hinzuzufügen oder zu berichtigen sein (Audet). Hier, aber noch mehr bei Justin und Irenäus, wird in dieser Einleitung die innere Problematik ihrer Eucharistielehre gut aufgezeigt und auf neuere Untersuchungen verwiesen. Bei den späteren Schriftstellern hingegen vermißt man das sehr. Und doch hätte gerade eine solche Einführung in die Problematik und Entwicklung ihrer Gedankenwelt, z. B. bei Tertullian, Origenes, Augustinus, auch Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und vielen anderen, so eine Textsammlung zu einem didaktisch recht nützlichen Hilfswerk gemacht. Es würde auch das Interesse an den gebotenen Texten stärker fördern, wenn bei bedeutenden Texten in Fußnoten jeweils, wie es bei den ersten Schriftstellern auch geschieht, der Leser aufmerksam gemacht würde, welche Bedeutung solchen Texten für neuere Fragestellungen zukommt, so z. B. Chrysostomus, Hebr 17,3, in den Auseinandersetzungen mit der Caselschen Mysterienlehre; siehe dazu Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus, Bonn 1953, 170—177; oder Theodor von Mopsuestia, Hom. cat. 15—16; siehe dazu Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, 1947, 45—47, und noch besser Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, I/1, Freiburg 1955, 227—239.

Solanos Werk war als Festgabe für den Eucharistischen Weltkongreß 1952 gedacht. Dieser Termin und wohl auch der weit ausgedehnte Mitarbeiterstab erklären es, daß nicht in vollem Ausmaße ausgeführt werden konnte, wozu erste Ansätze vorhanden sind. Ein sehr reicher Sachindex dient auch dem liturgisch-asketischen Interesse.

Aus dem 2. Jahrhundert hätte auch Melito von Sardes mit seiner Osterpredigt erwähnt werden sollen. Hier spricht er nämlich auch von dem Καινὸν καὶ παλαιὸν . . . τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον (siehe Scholastik 24 [1949] 481—484 und dazu Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, S. 185—186). — Bei dem bedeutungsvollen Text Augustins In Joh 26,18 (Solano II, nr. 235) stützt sich die spanische Übersetzung auf eine Fassung des Textes, die kritisch nicht gesichert ist. — Bei Theodor von Mopsuestia läßt die Einleitung und die Literaturangabe vieles zu wünschen übrig. Hier ist z. B. neuerdings hinzuzufügen: Ignacio Oñatibia, La Vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia (Scriptorium Victoriense 1 [1954] 100—133).

A. Fábry S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Bibliografia filosofica italiana. Anno 1960. gr. 8° (169 S.) Brescia 1961, Morcelliana. 1700.— Lire. — Diese Bibliographie — eine Veröffentlichung des „Centro di studi filosofici di Gallarate", auf dessen Wirken hier unlängst hingewiesen wurde (Schol 36 [1961] 574) — bietet in 2318 Nummern ein Inventar der philosophischen Literatur des Jahres 1960 in italienischer Sprache, der Bücher (einschließlich Übersetzungen), Zeitschriftenartikel und Rezensionen. Ein alphabetisches Autorenverzeichnis hilft die fünf Sachgruppen (Bibliographien u. dgl., Kongreßberichte, Textausgaben, Philosophiegeschichte, systematische Disziplinen) erschließen. Die seit 1950 erscheinenden Jahresberichte sind ein vorzügliches Hilfsmittel philosophischer Arbeit. (Eine Stichprobe ergab, daß bei Nr. 763 bzw. Nr. 764 nicht ersichtlich wird, daß es sich um Rezensionen des gleichnamigen Buches von A. Massolo bzw. von C. Lacortes „Il primo Hegel" [vgl. Nr. 755] handelt.) W. Kern

Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV/1960. gr. 8° (280 S.) München-Salzburg-Köln 1960, Pustet. — Der nunmehr verkürzte Titel des Salzburger Jahrbuches soll nicht bedeuten, daß Psychologie ausscheidet. Die Miszelle „Die Psychologenrunde in Salzburg" beweist das Gegenteil. Immerhin bewegen sich die großen Abhandlungen dieses Bandes ganz und gar im Bannkreis des Metaphysischen. Der Artikel von *A. Auer* bildet insofern eine gewisse Ausnahme, als er im Grunde nur eine — allerdings höchst instruktive — Übersicht über den Fragenkomplex „Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus" vorlegt, ohne eine metaphysische Vertiefung des Naturrechtsbegriffs direkt anzustreben. Der lange Beitrag von *F. Furger* über die „Struktureinheit der Wahrheit bei K. Jaspers" entwirft eine Gesamtschau der Jaspersschen Philosophie. Trotz der umfassenden Arbeiten von J. Wahl und X. Tiliette über den Sinn und das Gefüge von „Wahrheit" bei Jaspers bietet F. in manchen Einzelheiten noch interessante Hinweise, vor allem aber berührt sein weit entgegenkommendes Verständnis für die Anliegen Jaspers' wohltuend. Gleichen Geistes Hauch verspürt man in der Studie von *M. Hoegen* „Das Sein und der Mensch bei M. Heidegger". Auch hier wird — zum wievielten Male? — ein Durchblick durch Heideggers ganzes Denk-Werk versucht, und man muß gestehen, es gelingt dem Verf. ausgezeichnet, das Leitmotiv des Heideggerschen Philosophierens, Sinn und „denkende Erfahrung" von Sein, deutlich zu machen und nachzuvollziehen. Es wird dabei sehr fraglich, ob Heideggers „Sein" mit dem thomistischen „esse" viel zu tun habe. H. betont mit vollem Recht, daß Heidegger im Phänomenalen verharre und das die Phänomene wesentlich überschreitende Denken der konstitutiven „Gründe" verwerfe (vgl. bes. 84 ff.). Daher verbaue er sich auch den Zugang zum „esse subsistens". Wenn es heißt, Heideggers Opposition gegen „objektivierende" Philosophie und seine Gleichsetzung von Objektivierung und Metaphysik verkennten das Wesen des eigentlich metaphysischen Denkens (bes. 100), dann kann man nur beipflichten. (Überhaupt läßt Heidegger so gut wie überall dort, wo er die traditionelle Metaphysik, auch die thomistische, apostrophiert, Tiefgang und selbst Sachkenntnis vermissen.) Die Anregungen, die H. zur Auseinandersetzung mit dem „Seinsdenken" gibt, dürften das Interesse der Ontologen auf sich ziehen; zumal seine Dreiteilung actus—actualitas—actuatio (106) verdient, diskutiert zu werden. Die Hinweise zum engeren Fragenkreis „Sein und Mensch" halten sich u. E. innerhalb der gängigen Thesen. — *B. Thums* Studie über „Wertphilosophie und Metaphysik" geht wohl auch von einer neuzeitlichen Fragestellung aus, trägt aber viel stärker systematischen Charakter. Er analysiert, um „die von der Wertphilosophie als feststehende Gewißheit behauptete Objektivität, Idealität und Apriorität der Werte vom Boden unserer metaphysischen Erklärung her" wiederzugewinnen (10), die herkömmliche Idee des „bonum" und findet, sie lasse „die transzendentale *absolute* Gutheit" (Hervor-

hebung vom Rez.) nicht gebührend heraustreten; die subjekt-relative dränge sich vor, und doch sei sie in jener begründet. Das soll nicht besagen, der Verf. taste den Wesensbezug des „bonum" auf die Subjektivität an (vgl. 26/27). Nur ist für ihn „die Formalrücksicht der Seinsbejahung" nicht „das Sein als mögliches *perfectivum* des Strebenden ..., sondern das Sein in seinem absoluten Selbst" (19). Vielleicht tut dieser Forderung die thomistische Wertmetaphysik im Prinzip doch schon insofern Genüge, als auch nach dem „traditionellen Begriff der Gutheit" diese nicht genau „in einer Erstrebbarkeit", wie Th. meint, „besteht" (16), sondern die Erstrebbarkeit zur *Wesensfolge* hat; in sich selbst aber gründet die Gutheit auch ihrerseits „nur" als Wesensfolge im Sein-selbst, das in seiner Bejahungs- und Liebens-Würdigkeit freilich, so möchte uns scheinen, einer unmittelbaren Erfahrung aufgehen muß. Der Verf. sieht „die absolute ontologische Gutheit" schließlich doch „unter dem Vorzeichen einer Willensbezogenheit", welche letztlich darauf beruht, daß alles Sein „in Erkennen und Wollen gegründet ist" (27).

H. Ogiermann

O'Neill, Reginald F., S. J., Theories of Knowledge. 8⁰ (XIV u. 242 S.) Englewood Cliffs N. J. 1960, Prentice-Hall Inc. 4.25 Doll. — Verneaux, R., Epistémologie générale ou Critique de la connaissance (Cours de philosophie thomiste). 8⁰ (175 S.) Paris 1959, Beauchesne. 810.— Fr. — Zwei neue „Textbücher" der Erkenntnistheorie, die zur Besinnung über die Aufgabe und die Schwierigkeiten solcher Textbücher anregen. Es wäre unbillig, von solchen zur ersten Einführung von Anfängern bestimmten Büchern neue Forschungswege und neue Einsichten zu verlangen. Es kann auch nicht ihre Aufgabe sein, die allerneuesten, vielleicht bald schon wieder vergessenen Diskussionen aufzunehmen. Auch eine gewisse Vereinfachung der Probleme auf das Wesentliche wird man ihnen nicht zum Vorwurf machen. Aber das alles darf nicht so weit gehen, daß die Problematik auf einer Stufe stehenbleibt, auf der sie vor einem Menschenalter stand, und daß echte Probleme, die in der Gegenwartsphilosophie seit langem lebhaft erörtert werden, verschwiegen werden. Sonst erfüllt ein Unterricht, der sich an ein solches Textbuch anschließt, nicht seine Aufgabe und wird auch den Hörern unbefriedigend erscheinen. Ob die beiden vorliegenden Bücher diesen Anforderungen entsprechen? Gewiß sind die von jeher in der scholastischen Philosophie gut gelösten Fragen klar und z. T. auch anregend und lebendig dargestellt. Aber die neueren Probleme? O'N. unterscheidet gar nicht zwischen dem unmittelbar gegebenen Sinneseindruck und dem an sich seienden Objekt, auch für V. scheint die Gewißheit des sinnlich wahrgenommenen realen Einzelobjektes eine absolute zu sein (99). Das Problem der Erinnerungsgewißheit wird von keinem von beiden behandelt. Zur Induktion meint V., sie biete keine theoretische Schwierigkeit; „das Problem des ‚Fundaments der Induktion', das von Lachelier der modernen Philosophie hinterlassen ist, ist ein Pseudo-Problem" (173). Nach O'N. gibt die Induktion metaphysische Gewißheit über das Bestehen der Naturgesetze (105); die diesbezüglichen Schwierigkeiten der modernen Wissenschaftstheorie und ihre Lösungsversuche werden nicht erwähnt. Auch das gegenüber dem Neupositivismus entscheidende Problem der Synthesis a priori kommt bei O'N. nicht zur Darstellung, V. kommt nur ganz kurz darauf zu sprechen (168 unten). Über Autoren, die sich um eine zeitgemäße thomistische Erkenntnislehre bemüht haben, fallen bei V. Urteile, die Verwunderung erregen müsssen; zu Roland-Gosselin und Maréchal heißt es: „Man hat einfach ein neues idealistisches System konstruiert, dem Fichtes sehr überlegen, ... aber vom gleichen Typ" (67).

J. de Vries

Flach, Werner, Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation (Studien aus dem Philosophischen Seminar I Würzburg). gr. 8⁰ (80 S.) München 1959, Reinhardt. 6.— DM. — Die von einem Schüler Hans Wagners stammende Arbeit hat das Verhältnis des Reflexionsabschlusses der Geltungsreflexion zum Gegenstand. Sie will zur Klärung der Frage beitragen, wie die Philosophie das Denken als Prinzip und aus diesem Prinzip die erkenntnistheoretische Letztbegründetheit des Wissens zu begreifen vermag. Sie geht dabei von einer Kontroverse zwischen Rickert und Kroner aus, die hauptsächlich die Frage betrifft, ob das Denken als Prinzip sich das Verhältnis zu seinem Gegenstand im Sinne der Heterothesis (der Andersheit) oder der Antithesis (der Negation)

gibt. Indem sich der Verfasser im wesentlichen für die heterologische Position Rickerts entscheidet, gelangt er zu einem besseren Verständnis dessen, was Aufgabe der Dialektik ist, und zu einer vertieften, kritischen Interpretation Hegels. — Das Verständnis der gründlichen Arbeit setzt die Bekanntschaft mit der Terminologie und der Problematik von Wagners „Philosophie und Reflexion" (vgl. Schol 35 [1960] 562—566) voraus. W. Brugger

Freudenthal, H. (Herausgeber), The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences. Proceedings of the Colloquiums (Synthese Library). gr. 8° (VI u. 198 S.) Dordrecht 1961, Reidel. 21.— Fl. — Im Januar 1960 fand in Utrecht ein internationales Kolloquium über den Begriff und die Rolle des Modells in der Mathematik und in den Natur- und Sozialwissenschaften statt. Moderne Wissenschaften verwenden die Modelle auf verschiedene Weise, die Mathematik als mögliche Interpretation der abstrakten Theorien, die Natur- und Sozialwissenschaften als Bilder oder Vertreter der Realität zum Zwecke der Beschreibung und der Erklärung. Das Thema wurde in den Referaten des Kolloquiums von Vertretern verschiedenster Wissenschaftszweige vielseitig behandelt. Über die Anwendung der Modelle in der Modallogik referiert *R. Feys*, über die formale Struktur der indischen Logik *J. F. Staal*. Der Anwendung der Modelle in der Mathematik gelten die Referate von *R. Fraïssé*, *A. Grzegorczyk* und *M. Guillaume*. Fraïssé untersucht die Probleme der logischen Algebra. Für diese steht im Gegensatz zur Algebra der Logik der Modellbegriff, die Interpretation, im Vordergrund, in der Algebra der Logik dagegen die Formel. In beiden Wissenschaftszweigen durchdringen sich auf verschiedene Weise Logik und Mathematik. Grzegorczyk entwirft ein Axiomensystem der Geometrie, in dem nicht der Punkt, sondern der Körper mit der Relation des Enthaltenseins ursprünglicher Begriff ist. Die Bedeutung der Modelle beim Beweis der Widerspruchsfreiheit der formalen Systeme behandelt Guillaume. Fünf Referate haben die Anwendung der Modelle in der Physik zum Thema. *E. W. Beth* zeigt am Vergleich der Hamiltonschen Gleichungen der klassischen Mechanik mit der Schrödingerschen Gleichung der Quantenmechanik die Bedeutung der semantischen Untersuchungen, für welche die Modellkategorie grundlegend ist, in der Physik. *J.-L. Destouche* behandelt ein mikrophysikalisches Modell, das durch ein mechanisches System gebildet ist und den Gesetzen der klassischen Mechanik gehorcht und dabei eine heuristische Rolle beim Aufbau der mikrophysikalischen Theorie spielt. Eine andere Anwendung der Modelle in der Mikrophysik zeigte *Pham Xuân Yêm*. Am Modell der Wechselwirkung der mikrophysikalischen Partikeln weist er auf den abstrakten Charakter der Modelle der Mikrophysik hin. *H. Freudenthal* behandelt die Funktion der Modelle in der angewandten Wahrscheinlichkeitstheorie. In seinen Ausführungen spricht er sich für eine behavioristische Auffassung der Modelle aus. *H. J. Groenewold* versucht eine Typologie verschiedener Modelle der Physik zu entwerfen (darstellende Modelle, Ersatzmodelle, Studienmodelle, erklärende Modelle). *J. J. Mulckhuyse* versucht die Strukturtheorie der organischen Chemie zu axiomatisieren. *P. Suppes* widmet sich dem Vergleich zwischen den Modellen der Mathematik und denen der empirischen Wissenschaften. *L. Apostel* prüft die Möglichkeiten einer Anwendung der formalisierten Modelltheorien in den nicht-formalisierten Wissenschaften. Bezüglich der Psychologie vermitteln die Ausführungen *R. C. Atkinsons* zu diesem Problem wichtige Perspektiven. Die Anwendung der mathematischen Modelle dürfte hier, wie es A. am Beispiel der Theorie des Lernens zeigt, nicht so aussichtslos sein. Sicherlich darf man dabei die immanenten Grenzen dieser Methode nicht übersehen. Mit allgemein wissenschaftstheoretischen Fragen befassen sich die Referate von *G. Frey*, *A. Kuipers* und *J. B. Ubbink*. *Frey* unterscheidet ikonische und symbolische Modelle. Das ikonische Modell hat als ganzes einen anschaulich-bildhaften Bezug auf das Abgebildete. Dagegen besteht bei einem symbolischen Modell keine unmittelbare bildhafte Ähnlichkeit. Die klassische Mechanik ist auf ikonischen Modellen aufgebaut. Dagegen stellt die Heisenbergsche Matrizenmechanik und die Diracsche Theorie des Elektrons ein nicht-ikonisch symbolhaftes Modell dar. Doch ist diese Unterscheidung fließend, und es ist fraglich, ob ihr eine erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt. Ubbings tiefsinnige Betrachtung über Modell, Beschreibung und Erkennen führt eine paradoxe Situation herauf, die das ganze Bemühen des Kolloquiums scheinbar in Frage stellt. U. unterstreicht

den dynamischen Charakter des Erkenntnisprozesses und zweifelt daran, ob die Erkenntnis Modell genannt werden kann. Doch dürften seine paradoxen Formulierungen eine wichtige Funktion in der gesamten Diskussion haben. Denn die Modellstruktur verführt allzuleicht zu einer statischen Auffassung der Erkenntnis. Mag auch U.s operationalistische These der Wahrheit einseitig sein, sie kann doch die Grenzen der Anwendbarkeit dieser Kategorie klar zeigen. — Im ganzen bieten die Referate einen allseitigen Einblick in die Anwendungen der Modellkategorie in den Wissenschaften und vermitteln dem Leser neueste Informationen auf diesem aktuellen Gebiet der Wissenschaftstheorie. Vl. Richter

Roig Gironella, Juan, S. J., Estudios de metafísica: Verdad — certeza — belleza (Libros „Pensamiento", Estudios, 2). 8° (XVI u. 333 S.) Barcelona 1959, Flors. — Der Band faßt mehrere, in verschiedenen Zeitschriften bereits früher veröffentlichte, aber innerlich zusammengehörige Abhandlungen zusammen. Es geht dem Verf. vor allem darum, zu zeigen, daß Wahrheit, Gewißheit und Schönheit im Sein begründet sind. Im 1. Teil („Wahrheit und Metaphysik": 1—144) steht, wenn man von den Kapiteln über die logischen Paradoxien und das Gedankending absieht, das Problem der Absolutheit der Wahrheit im Mittelpunkt. Die angebliche Relativität der Wahrheit wird in engen — vielleicht zu engen — Zusammenhang mit der behaupteten Veränderlichkeit alles Seienden gebracht. Bemerkenswert ist vor allem der Versuch, aus der Absolutheit der Wahrheit einen Gottesbeweis zu führen und so den sogenannten ideologischen Gottesbeweis zu erneuern (117—144). Die Wahrheit, insbesondere der absolut notwendigen Wesensverhalte, ist unveränderlich. Diese unveränderliche, absolut notwendige Wahrheit besteht entweder an sich als Verhältnis platonischer Ideen, oder sie ist in einem absolut notwendigen Seienden fundiert. Da das erstere unmöglich ist, muß das letztere angenommen werden. Gegen diesen Gedankengang scheint uns der Einwand unvermeidlich: Die Absolutheit der Wahrheit, die mit der Widerlegung des Relativismus gegeben ist, besagt zunächst nur: *Wenn* irgendein Geist irgendwann über diesen Sachverhalt wahr urteilen will, so muß er ebenso urteilen wie ich jetzt. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Wahrheit irgendein ewiges *Sein*, einen ewigen *Bestand* hat, wie es in der Disjunktion vorausgesetzt wird. Ähnliches gilt auch, wenn man statt der logischen Wahrheit des Satzes den in ihm ausgedrückten, absolut notwendigen Sachverhalt zugrunde legt. Auch z. B. das Widerspruchsprinzip, insoweit es unmittelbar evident ist, sagt nicht, daß der in ihm ausgesagte Sachverhalt ein ewiges *Sein* hat, sondern nur: *Wenn* irgendwann irgendein Seiendes besteht, kann es nicht gleichzeitig nicht bestehen. Das dürfte auch der Sinn des zitierten Thomastextes sein: Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna (S. th. 1 q. 16 a. 7): Wenn es keinen ewigen Verstand gäbe, *gäbe es* keine ewige Wahrheit, d. h., sie hätte kein Sein, keinen Bestand. Um daraus auf das Dasein eines ewigen Verstandes schließen zu können, müßte zuvor gezeigt werden, daß die Wahrheit ein ewiges *Sein* hat. Dieser kategorische Satz folgt aber nicht aus dem obengenannten Bedingungssatz, der allein mit der Widerlegung des Relativismus ohne weiteres gegeben ist. — Die im 2. Teil („Certeza") folgenden Abhandlungen über die Grade der Gewißheit (145—233) sind schon früher in dieser Zeitschrift gewürdigt worden (vgl. Schol 34 [1959] 567 f.). Es folgt noch eine Abhandlung über den Indeterminismus der modernen Physik, der die Verwechslungen bezüglich des Begriffs der „Kausalität", die so häufig begangen werden, gut aufzeigt. — Im 3. Teil über die Schönheit (273—326) verteidigt R. die Schönheit als transzendentales Attribut des Seienden, unterscheidet aber von der transzendentalen Schönheit die prädikamentale Schönheit, die keineswegs jedem Seienden zukommt. — So bietet das Buch dem metaphysischen Denken reiche Anregung.
J. de Vries

Billicsich, Friedrich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. 3. Bd.: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. 8° (337 S.) Wien 1959, Notring. 95.— Sch. — Mit diesem Bande liegt das verdienstvolle Werk, dessen erster Band 1936 (siehe Schol 12 [1937] 112 f.) unter dem Titel „Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes" erschienen war (in 2. Aufl. Wien 1955, Sexl, unter neuem Titel; der 2. Bd. ebenda 1952), vollständig vor. Es wurden nur jene Systeme und Philosophen in die Darstellung aufgenommen,

bei denen das Problem des Übels eine führende Rolle spielt oder doch deren Metaphysik und Gottesbild wesentlich beeinflußt. Die Denker kommen in längeren Zitaten selbst zu Wort; doch schließt der Verf. jeden Abschnitt mit seiner eigenen Beurteilung und spart auch sonst nicht mit kritischen Bemerkungen. Sein Urteil ist dabei vom christlichen Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele bestimmt. Eine philosophisch-rationale Lösung des Problems hält er für unmöglich. Müßte man aber hierin nicht unterscheiden zwischen dem Erweis, daß das Übel und das Böse in der Welt grundsätzlich mit den Eigenschaften Gottes vereinbar ist, ein Erweis, der auch rein philosophisch geführt werden kann, und dem positiven Aufweis der Sinnerfüllung oder Kompensierung aller Übel und aller Gattungen der Übel, der uns allerdings bei unserem Mangel an Einsicht in die Pläne Gottes und in die Möglichkeiten seiner Allmacht versagt ist? Man braucht die große Schwierigkeit, die das Leiden in der Tierwelt mit sich bringt, nicht leugnen und kann doch der Auffassung sein, daß der Verf. diese Schwierigkeit größer sieht, als sie in Wirklichkeit ist. Die 680 mehr als 100 Seiten füllenden Anmerkungen stehen nicht am Fuß der Seiten, was ein für ein wissenschaftliches Werk großer Nachteil ist. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachverzeichnis sind beigegeben. Leider sind die in den Anmerkungen zitierten Quellen nicht immer mit vollem Titel aufgeführt und werden auch im Literaturverzeichnis nicht wiederholt.

W. Brugger

Löwith, Karl, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. gr. 8° (255 S.) Stuttgart 1960, Kohlhammer. 24.— DM. — Die hier vereinigten Studien halten tatsächlich die klare Linie ein, die das Vorwort angibt: von der Analyse der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt über die Kritik der geschichtlichen Existenz zur Frage nach der Natur des Menschen innerhalb der ihm vorgegebenen Naturwelt. Die erste umfangreiche Abhandlung beschäftigt sich mit der Interpretation der bürgerlich-kapitalistischen Welt bei M. Weber und K. Marx: der Vergleich zwischen beiden zeigt frappante Gemeinsamkeiten im Ansatz (eben beim Phänomen des europäischen Kapitalismus) wie auch in der Voraussetzung ihrer Methode, nämlich in der Überzeugung von der absoluten Geschichtlichkeit (Vergeschichtlichung) des Menschen. Die hervorragende Technik der Interpretation, die des Verf. späteres Werk „Von Hegel zu Nietzsche" auszeichnet, hat sich bei der Bearbeitung dieser frühen Studie bewährt. Nur fehlt eine eigentliche Stellungnahme zur aufgeworfenen Problematik. Eine solche tritt dann freilich in den folgenden Aufsätzen immer deutlicher hervor. Der Untertitel des Buches kommt immer mehr zu seinem Recht. So schon in der Untersuchung zu Heidegger und Rosenzweig, die durch eine ausführliche Kritik, zumal der Heideggerschen „Zeitlichkeit", ergänzt wurde (118 ff.). Hier scheut sich L. nicht, seinem ehemaligen Lehrer die politischen Entgleisungen der dreißiger Jahre vorzuhalten: durch die nationalsozialistische Ideologie habe „der formale Umriß der existentialen Kategorien einen entschiedenen Inhalt" bekommen (121); Heideggers Daseinsbegriffe (Existenz, Entschlossenheit, Schicksal, Aufbruch usw.) „spiegeln die katastrophische Denkweise der deutschen Generation aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg" (123). Vielleicht sollte man aber mit solchen Zuordnungen zurückhaltender sein; das unzweifelhaft weltweite Echo, das Heidegger gefunden hat, scheint anderes nahezulegen. — Der bisher noch nicht veröffentlichte Aufsatz „Mensch und Geschichte" nimmt sachlich eine zentrale Stellung unter diesen gesammelten Abhandlungen ein. Hier verdichtet sich die Kritik an Heidegger zu einer scharfen Wende vom rein geschichtlichen Verstehen des Menschen zu dessen Verständnis aus dem, was „bleibend" menschlich ist, was, wie die Natur der Welt selbst, gegenüber dem Verfließenden der geschichtlichen Entwürfe des Menschen eine Konstante bedeutet. Die historistische Auffassung habe selbst ihre zeitgeschichtlichen Motive (158). In „Natur und Humanität des Menschen" wird die Natur, das naturhafte Wesen des Menschen noch energischer unterstrichen und Heideggers selbst geschichtliches „Sein" noch unerbittlicher zurückgewiesen. Von den übrigen Untersuchungen des Buches bietet wohl gerade die letzte über „Welt und Menschenwelt" den Schlüssel zum gegenwärtigen Denken des Verfassers: der Mensch habe sich als Glied im Kosmos zu begreifen; Philosophieren sei im Grunde reine „Theorie", Schau des uns transzendierenden Kosmos, der „übermenschlich und absolut selbständig" ist (255). Man kann nicht glauben, daß L. damit sein letztes Wort aus-

gesprochen habe; der Gedanke an einen auch philosophisch einsichtigen göttlichen Ursprung der Welt fehlt ganz. In dieser Frage scheint der Verf. den Standpunkt beizubehalten, der in „Wissen, Glaube und Skepsis" (1956) expliziert wird (vgl. 183). H. Ogiermann

Leese, Kurt, Nemo contra Deum nisi Deus ipse. Leitspruch Goethes zum IV. Teil von Dichtung und Wahrheit (20. Buch) (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 234). gr. 8° (27 S.) Tübingen 1961, Mohr. 2.40 DM. — Über den „sonderbaren" und „ungeheuren Spruch" gibt es mehrere Veröffentlichungen; aber bisher konnte seine Herkunft nicht aufgehellt werden. L. bespricht die sowohl von Goethe selbst wie auch im Anschluß an ihn von anderen versuchten Deutungen des Spruches. Alle lassen den Spruch auf das Dämonische im Menschen hindeuten. Indem sie aber den Gegensatz Gottes zu sich selbst auf dem Umweg über den Menschen suchen, werden sie dem Spruch nicht gerecht. L. bringt den Spruch in Verbindung mit dem biblischen Gott des Zornes und der Liebe sowie zu Luthers verborgenem Gott der doppelten Vorherbestimmung und dem offenbaren Gott, der das Heil aller will. Am meisten aber scheint ihm der Spruch (der für ihn selbst nur die Bedeutung eines Mythus und eines Hinweises auf den unbekannten Gott hat) der Gedankenwelt Jakob Böhmes und Schellings und ihrer Lehre von der apersonalen, erst im Kampf mit sich selbst zur personalen Liebe aufsteigenden Natur Gottes zu entsprechen. — Diese Auffassung dürfte in der Tat dem Sinn und dem Ursprung des Spruches am nächsten kommen. Da der Spruch trotz Goethes Angaben bei Zinkgräf (1626) nicht zu finden ist (Leese 12), müßte man den Beziehungen Zinkgräfs und Böhmes († 1624!) nachgehen und vor allem Böhmes Schriften selbst durchforschen. W. Brugger

Löwith, Karl, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse 1960, 4. Abh.). gr. 8° (23 S.) Heidelberg 1960, Winter. 4.80 DM. — Der neuzeitliche Weltbegriff ist nach L. eine Folge der christlichen und biblischen Lehre von der Welt als Schöpfung Gottes und von der Stellung des Menschen in ihr. Während die Welt in der vorchristlichen Antike das Eine und Ganze ist, das von Natur aus Seiende, das in sich und durch sich Geordnete, in dem der Mensch nur eine untergeordnete Stelle einnimmt, wird die Welt im Christentum zu etwas, das auch nicht sein könnte, das nur durch den transzendenten Gott und um des Menschen willen ist. Zwar geben die neuzeitlichen Philosophen zum Teil Gott oder doch die Gottesbeweise preis, aber es bleibt die anthropozentrische Auffassung einer Welt, die vom Menschen her mathematisch konstruiert und seiner Macht unterworfen wird. L. begründet seine Option für die antike Weltauffassung damit, daß wir alltäglich und vor aller mathematischen Naturwissenschaft das Ganze der Welt erfahren. — Zwar bringt L. für seine Thesen reiche Belege, aber wie das so üblich ist bei geistesgeschichtlichen „Beweisen", steht die Auswahl der Belege schon unter der vorgefaßten Leitidee, und für das Gegenteil ließen sich nicht wenige Gegenbelege anführen. Außerdem wäre zu untersuchen, ob der neuzeitliche Weltbegriff eine Folge der christlichen Auffassung oder nicht vielmehr ihrer Entartung ist. Manche kritischen Bemerkungen zur neuzeitlichen Weltauffassung sind jedoch der Beachtung wert. W. Brugger

Wilson, John, Philosophy and Religion. kl. 8° (VII u. 119 S.) London 1961, Oxford University Press. 12s.6d. — Die Bedeutsamkeit der Philosophie für die Religion wird darin gesehen, daß sie überhaupt methodische Probleme und die logische Struktur von Gründen für oder gegen religiöse Einstellung und Bindung zu klären habe. Dabei wird anscheinend, wenn auch vorübergehendes, Abstandnehmen vom eigenen Glauben gefordert „im Hinblick auf die wesentliche Aufgabe, ihn objektiv zu betrachten, von einem philosophischen Standpunkt aus" (11). Der entscheidende Anstoß dazu, die Philosophie zu Hilfe zu rufen, ist die Vielheit der miteinander unvereinbaren religiösen Überzeugungen. — Wohl betont der Verf., es bedürfe dazu keiner bestimmten Philosophie: „we need a kind of philosophizing that is logically prior to any of these" (8). Und doch wird man sich fragen müssen, ob nicht die Vielfalt auch der philosophischen Auffassungen, gerade und besonders in bezug auf die Grundlegung von Sinn, Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen

philosophischen Denkens, das Unternehmen von vornherein illusorisch macht, wenn nämlich Gegensätzlichkeit der Meinungen überhaupt nicht innerhalb des betr. Bereichs selber überwunden werden kann. — Die Kennzeichen und „Ansprüche" religiösen Verhaltens werden im einzelnen studiert; das Ergebnis ist, daß wenigstens ein Minimum theoretischer Aussage, vor allem über die Existenz eines Gottes und die Abhängigkeit des Menschen von ihm, sowie im praktischen Leben echte Bindung, personale Verpflichtung Gott gegenüber dazugehören. Die Elemente des Kultes, heiliger Schriften, der Autorität, kirchlicher Organisation u. a. treten in den Hintergrund, obwohl der Verf. sich einläßlicher mit der Frage einer möglichen Hingabe an religiöse Autorität beschäftigt. Für die religiösen Aussagen verlangt er logische Kriterien, ebenso für das, was religiöse Erfahrung heißen mag. Solche Erfahrungen brauchen, um Geltung zu haben, nicht ohne weiteres allgemein zugänglich zu sein; es genügt, wenn sie überhaupt vorkommen; „verifizierbar" aber müssen sie sein (vgl. 68). Denn „self-justified" können sie, wofern sie Tatsachen meinen, nicht sein (51). — Hier und immer wieder zeigt sich, wie sehr W. einer bestimmten Philosophie verpflichtet ist, nämlich der zeitgenössischen anglo-amerikanischen. Das bestätigt sich wohl auch dort, wo er für alle Wirklichkeitsaussagen endgültige Sicherheit (complete certainty) ablehnt (63 65). Vertreter anderer moderner philosophischer Richtungen (wenn man von M. Buber absieht) werden nicht genannt, nicht einmal z. B. Jaspers, geschweige denn ein thomistischer Philosoph. Schon Jaspers deutet ja das Verhältnis von Philosophie und Religion völlig anders, wobei nach ihm für Aussagen über Gott und die Beziehung des Menschen zu Gott auch die Philosophie kompetent ist, nicht nur die „Religion". Ein solcher Entwurf wird überhaupt nicht diskutiert, erst recht nicht die klassische These von der Möglichkeit einer eigentlichen philosophischen Gotteserkenntnis. — Doch hält W. religiöse Stellungnahmen weder für „sinnleer" noch für a priori unverifizierbar (62). Freilich müssen Behauptungen ihm zufolge durch „Erfahrung" verifizierbar sein (67). Aber „no experience by itself establishes the existence of God" (71); ob „religiöse Erfahrung" nur durch „übernatürliche" Realitäten bewirkt sein könne, das sei gerade die Frage, zumal die Wissenschaft von der menschlichen Seele erst in ihren Anfängen stecke (75). Doch dürfe die Psychologie hier keine letzte Entscheidung treffen (77), religiöse Erfahrung könnte Erkenntniswert haben (81), ja religiöse Erkenntnis müsse auf religiöser Erfahrung fußen (108). Daß nur sinnliche Erfahrung Erkenntniswert besitze, wird als reine Behauptung verworfen (85). Der Verf. möchte dann entwickeln, wie ein „testing-system" für religiöse Aussagen arbeiten müsse (87 f.). Er sucht also ein „testing-system" für die Objektivität religiöser Erfahrung, die ihrerseits religiöse Aussagen zu verifizieren habe. Es sieht nicht danach aus, als gäbe es eigentlich ein solches. Er macht nur *Voraussetzungen* namhaft, „how to experience God", in Parallele zu den Voraussetzungen ästhetischer Erfahrung, z. B. geistige Konzentrationsfähigkeit, Offenheit für das Übersinnliche, kontemplative Haltung, Verständnis für Kennerschaft und Autorität. Daran schließen sich Kapitel über Grundzüge religiöser Sprache (wobei der Begriff der Analogie, der hier unzweifelhaft zentral ist, in keiner Weise philosophisch vertieft wird) und über die praktische Notwendigkeit einer (positiven oder negativen) religiösen Entscheidung. — Das Buch scheint symptomatisch zu sein und ist jedenfalls aufschlußreich für die Art religiöser Problematik unter philosophisch interessierten Akademikern englischer Zunge. H. Ogiermann

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Archiv für Geschichte der Philosophie. Begründet von *Ludwig Stein.* In Verbindung mit *Glenn Morrow* (Philadelphia) neu hrsg. von *Paul Wilpert,* Bd. 42, Heft 1 u. 2, Berlin 1960, de Gruyter. Jährlich 3 Hefte. Der Umfang des ganzen Jahrgangs beträgt 320 S. Der Jahrgang kostet 36.— DM. — Wilpert berichtet im Eingang des 1. Heftes über die Schicksale des Archivs. Es wurde gegründet 1888, hatte als angesehene Mitherausgeber: Herm. Diels, Wilh. Dilthey, Benno Erdmann, Eduard Zeller, Paul Natorp. Seine Abonnentenzahl war im starken Anwachsen. Trotzdem stellte es 1932 sein Erscheinen ein. — Die Zeitschrift enthält: Aufsätze, Editionsberichte u. Rezensionen. Im 1. Heft stehen die Aufsätze: Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul, von

Charles H. Kahn (3—35); Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ramus, von Wilh. Risse (36—72); Natural Belief in the Enigma of Hume, von Ronald J. Butler (73—100). Das 2. Heft hat die Aufsätze: Συμπλοκὴ Εἰδῶν and the Genesis of Λόγος, von J. M. Moravcsik (117—129); Zur Interpretation von Metaphysik Z 15, von Paul Wilpert (140—158); Collectanea zum Studien- und Buchwesen des Mittelalters, von Sophronius Clasen OFM (159—206). — Die Analyse der Dialektik ist zweifelsohne in der Philosophie sehr wichtig, zu jeder Zeit und besonders in der Gegenwart, ist aber auch in erster Linie in ihrem ontologischen Ursprung, im Inhalt des Seienden selbst, zu ergründen. Die innere „Verknüpfung der Eide" und ihre Beziehung zum Logos sind oft und von verschiedenen Standpunkten aus untersucht worden. Nicht sie aber ist ursprünglich Grund des Logos, sondern das *Seiende durch sein Eidos*. Der Logos „entsteht" nicht ursprünglich, sondern ist innerlich notwendig mit dem vieleinheitlichen Sein vieleinheitlich gegeben. Genesis und innerlich notwendige Folge sind wesensverschieden. Wilperts Beitrag zur Interpretation von Z 15 der Metaphysik ist keine bloße Wiederholung des oft behandelten berühmten Gegenstandes, sondern eine Weiterführung der Explikation, die in Auswertung der besten Erklärungen — Bonitz, Ross, aber sachlich auch der Thomistischen — erfolgt. — Schon diese kurzen Andeutungen können zeigen, daß das Archiv — wie früher, so auch heute — eine wichtige Aufgabe hat. Die beiden vorliegenden Hefte berechtigen zu der Erwartung, daß die Zeitschrift wirksam in die philosophische Forschung eingreifen wird, unmittelbar in die Erhellung der Geschichte der Philosophie, dadurch aber auch in die systematische Ergründung ihrer Probleme. Durch den nunmehrigen internationalen Charakter der Mitarbeiter kann das Gebiet der Arbeit erweitert und seine Kraft erhöht werden. C. Nink

Barth, Heinrich, Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 2. Teil: Neuzeit. gr. 8° (634 S.) Basel 1959, Schwabe. 36.— Fr. — Der 1. Teil dieser Problemgeschichte, der Altertum und Mittelalter umfaßt, ist bereits 1947 erschienen. Er wurde damals von einem so zuständigen Beurteiler wie O. Gigon als ein „wirklich außerordentliches Werk, eine Synthese zwischen intensivstem philosophischem Fragen und ausgebreiteter Kenntnis der antiken Texte", ja als „der wesentlichste echt philosophische Beitrag zur antiken Philosophie seit sehr langer Zeit" bezeichnet. Auch in diesem 2. Band staunt man immer wieder über die umfassende Gelehrsamkeit des Verf., die hier in einer von der humanistischen Tradition Basels geformten Sprache vor dem Leser ausgebreitet wird. „Dieses Buch ist geschrieben für die ‚Stillen im Lande', die sich von keinen zeitgemäßen Bewertungen imponieren lassen, indem sie sich von allem ‚Trend', der eben im Schwange ist, die Initiative ihres selbständigen Denkens und die strenge Sachlichkeit ihres eigenen Urteils nicht rauben lassen" (11). Seine besondere Blickrichtung charakterisiert B. mit den Worten: „Das philosophische Denken des Verf. vollzieht sich auf der Grundlage einer transzendental begründeten Philosophie der Existenz, die von einer Philosophie der theoretischen Vernunft und einer Philosophie des Ästhetischen begleitet wird" (10). Das Thema der „Philosophie der Erscheinung" ist nicht scharf umgrenzt, und in dem breit dahinfließenden Strom der Darstellung scheint es auf lange Strecken fast aus dem Gesichtsfeld zu entschwinden. Wie der Verf. selbst gesteht, handelt es sich nicht um eine geschlossene, in sich zusammenhängende Geschichte des Problems, die unmöglich ist (269), sondern um einzelne, allerdings auch nicht zusammenhanglose „Stücke". Das 1. Stück stellt auf dem Hintergrund der Lichtmetaphysik des Mittelalters „das magische Weltbewußtsein der Renaissance" dar, das in der Erfahrung der Qualitäten der Welt lebt, das 2. Stück im Gegensatz dazu den „mathematischen Weltbegriff der beginnenden Neuzeit" (Copernicus, Bruno, Kepler, Galilei, Descartes). Der Titel des 3. Stückes überrascht: „Die Existenz in der Philosophie des stoisch-spinozistischen Denkens." Der Zusammenhang wird dadurch gegeben, daß einerseits „für die in Spinoza zu neuem Leben erwachte Stoa die ‚Erscheinung' wenig zu bedeuten scheint", anderseits „in dem wirklichen ‚In-die-Erscheinung-Treten' des einzelnen Menschen der Schnittpunkt liegt, den die stoisch-spinozistische Philosophie mit der Philosophie der Erscheinung gemein hat" (185 f.). Das 4. Stück schildert „Berkeley und die Philosophie des Phänomenalismus", das 5. „die Erkenntnis der Wirklichkeit in Leibnizens Philosophie des Unendlichen"; bei Leibniz erschließt sich „in der Emergenz des Bewußten aus dem Unbewußten ... eine sehr wesentliche Dimension des Problems der

Erscheinung" (627). Das 6. Stück hat „Kants Philosophie des Ästhetischen" und das letzte Stück „Erscheinung und Bewußtwerden im spekulativen Idealismus", bei Fichte, Schelling und Hegel, zum Gegenstand. „Da sich in dem Gewirre der philosophischen Lehrbildungen, die nach Hegel in die Erscheinung getreten sind, wahrhaft originale Auseinandersetzungen mit unserm Problem nicht zu zeigen scheinen, meinten wir mit dem 7. Stück den Abschluß vollziehen zu dürfen" (11) — ein Urteil, das gegenüber Husserls „Phänomenologie" doch Verwunderung erregt. — Der Verf. meint zwar, sein Buch möchte gelesen, nicht nachgeschlagen werden, und darum sei ein alphabetisches Verzeichnis nicht erforderlich (11); wir möchten dem widersprechen; durch ein gutes Sachverzeichnis würde der überaus reiche Inhalt des Buches ganz anders zugänglich. J. de Vries

Randall, J. H., Aristotle. 8° (XVIII u. 309 S.) New York 1960, Columbia University Press. 5.—Doll. — R., Professor an der Columbia-Universität, will gegenüber mehr philologisch orientierten Aristotelesforschern (wie W. Jaeger und W. D. Ross) und gegenüber den von Platon oder von der mittelalterlichen Scholastik ausgehenden philosophischen Interpreten (wie A. E. Taylor, H. Cherniss bzw. McKeon, H. A. Wolfson) die Philosophie des Aristoteles selbst, das eigentlich Aristotelische an ihr darstellen. Er tut das an Hand der hauptsächlichen Texte aus der ganzen Breite des Corpus Aristotelicum; und Aristoteles kommt dankenswerterweise ausführlich selber zu Wort. Entsprechend seiner eigenen geistigen Herkunft hält R. an Aristoteles für aktuell seine Sprachanalyse und seine eindringende Erforschung der Naturprozesse: „In modern terms, he can be viewed as a behaviorist, an operationalist, and a contextualist, with a thoroughgoing philosophy of process" (31). Diese Einstellung R.s bedingt manche Verkürzung: „Aristotle's own ‚logic' ... is best presented in the ‚terminism' of William of Ockham" (49). „... life or ψυχή is the behavior of the organism as a whole in its environment (66): damit verkennt R. doch sehr die Seele als ‚*Erst*entelechie', die zwar *durch* die Funktionen des Lebewesens erkannt wird, aber nicht bloß *als* Funktion besteht. Ebenso ist der νοῦς „not ... an οὐσία, but a function" (90); und: „the effort of the whole Christian tradition of Aristotelian interpretation has been to confuse these quite distinct problems" (94; auch sonst kommt die Hochscholastik allzuschlecht weg: 137 150 f.). „The ‚active intellect' is ... really the least important or significant part of the ‚De anima' " (102); er ist „clearly a Platonic myth" (105)! Auch der „unbewegte Beweger" ist nur „a logical explanation, not a physical cause" (135), „a purely intellectual ideal" (137); „God is the form of the world's matter" (143). Die „materia prima" ist so ziemlich dasselbe wie das physikalische Energie-Erhaltungs-Gesetz (213 f.). Und ἀρχαί sind „beginnings of understanding" (297). Zusammenfassend: „What is needed today is an Aristotelianism more Aristotelian that Aristotle's own ‚concordantia' between Platonism and Aristotelianism" (295 f.). Dieses Programm möchten wir keineswegs unterschreiben. Anderseits bietet das sehr um Verdeutlichung bemühte einführende Werk R.s auch sehr Zutreffendes oder doch Interessantes: „Abstraktion" ist kein glücklicher Ausdruck für die Erkenntnis des Allgemeinen, das mit Hegels „konkretem Allgemeinem" verglichen wird; denn „it means seeing more than the mere ‚thats' [= sinnliche Fakten] not seeing less" (41). Aristoteles' naturwissenschaftliche Defizienzen stammten daher, daß er, nur zu *sehr* Empiriker, sich nur an das halten wollte, was „wir sehen", während die moderne Physik rationalistischer von mathematischen Aprioris ausgegangen sei; deshalb z. B., gegen die richtigen Prinzipien, die Annahme der Urzeugung (56—58). Seine funktionale Begrifflichkeit entspreche der heutigen Physik mehr als der Mechanismus Newtons und des 19. Jahrhunderts (167 f.). Sehr ausgewogen scheint die Stellungnahme R.s zur Theorie W. Jaegers: Die Auffassung einer geradlinigen Entwicklung von Platonismus zu ausschließlicher Betonung der empirischen Forschung ist „a great oversimplification". „Aristotle ... seems to have displayed his passion for facts from the beginning of his independent thinking. And there is no evidence that he ever forgot the Platonic vision ... Both intellectuel strands run through all Aristotle's thought" (21 f.). Allerdings lehnt sich R. in Fragen der Chronologie von Metaphysik Λ und De anima III 4—5 dann doch zu stark an Jaeger an (108—110); nicht sagen kann man dagegen, wie R. das tut, daß F. Nuyens in seiner Untersuchung über die Entwicklung der aristotelischen Psychologie einfachhin „Jaegers Methoden folgt" (102 11[4]). W. Kern

Kremer, Klaus, Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule (BeitrGPhThMA). gr. 8° (XII u. 223 S.) Münster 1961, Aschendorff. 21.— DM. — Daß zwischen der platonischen und der aristotelischen Philosophie trotz wesentlicher Unterschiede viele innere Verbindungslinien bestehen, ist bekannt. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Interpretation des aristotelischen μετὰ τὰ φυσικά in der alexandrinischen Philosophenschule unter Führung von Ammonius Hermeiu. Der 1. Teil sichtet die verschiedenen Bedeutungen des Namens Metaphysik und versucht eine Interpretation dieser Bedeutungen aus ihrem textlichen und ideengeschichtlichen Zusammenhang (1—129). Der 2. Teil erklärt das μεταβαίνειν der Kommentatoren in erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht; er exponiert das Transzendenzproblem in ihren Kommentaren sowie den platonischen und aristotelischen Erkenntnisweg (130—197). Der 3. Teil behandelt die Frage, ob Metaphysik Seins- und Gotteswissenschaft sei. Wie hat Aristoteles seine „Erste Philosophie" aufgefaßt? Wie haben es seine Kommentatoren getan (197—218)? Untersucht wird die Lehre des Ammonius, eines Schülers des Proklos und seit 485 Leiters der alexandrinischen Schule, ferner die Lehre der direkten und indirekten Schüler des Ammonius: Asclepius, Johannes Philoponus, Simplicius, Olympiodorus, Elias, David und Stephanus von Alexandrien. Auch Syrianus, der Lehrer des Proklos und Schüler des Plutarch, ist in die Untersuchung einbezogen, so daß sich der Zeitraum, in dem diese Philosophen lebten, von etwa 430—650 n. Chr. erstreckt. — Das Buch untersucht in reicher Textauswertung das ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν und ὑπὲρ τὴν φύσιν, ὑπὲρ τὰς φυσικὰς οὐσίας, das „über" und „jenseits", das „Hyperphysische" (Unsinnliche) und „Physische" (Sinnliche), die Differenzierungen des Seins in ein κρεῖττον und χεῖρον, die auf den „Schichtungsgedanken" verweisen, der seinerseits aus der platonischen Einteilung des Seins in einen Kosmos noetos und Topos horatos hervorgehe. In Platons „Phaidon bleiben die Sinnesempfindungen und Sinnesdinge hinter ihrer Idee zurück" (76; vgl. 119). Die Idee ist transzendent gegenüber den Sinnesdingen; sie ist an sich wirklich. Das Eidos kann „ohne alle seine Realisierungen in den concreta" sein, „diese jedoch nicht ohne es" (70, vgl. 116 f.). Es gibt „eigentlich nur die eine Welt der Ideen, die in der Zeit erscheint" (142). Teilhabe, Transzendenz, Ähnlichkeit als Folge der Teilhabe, das Eine und das Viele werden in ihrer ontologisch-logischen Eigenart aus den Texten nachgewiesen (130—138). Die „Erste Philosophie" ist Ontologie, die innerlich zur natürlichen Theologie führt. — Die systematische Philosophie kann die mühsam und sorgfältig durchgeführten Textinterpretationen anerkennen, hat aber die Texte „philosophisch auszuwerten" (124), was die Geschichte der Philosophie sowohl voraussetzt wie auch selbst tut. Da stehen wir vor der Frage, was und wie ist das Eidos und seine — auch von ihm, nicht bloß vom Seienden verschiedene — Idee im wandelbaren Einzelding? Was ist das Wesen „an sich", was „als Wesen der Erscheinung" (162)? Was ist das vieleinheitliche Seiende, was insbesondere das kontingente Seiende? Wie kommen wir zu ihrem Begriff? Wie führt von ihnen aus der Weg zur Ontologie und Theologie? Worin und wie besteht in den Dingen der Zusammenhang der Ideen, ferner ihre innere vieleinheitliche Beziehung zu den anderen inneren Gründen des Dinges und zum Ding selbst? Alle im vorliegenden Buche interpretierten Begriffe haben zwar einen wahren, aber tieferen Sinn, als es von Aristoteles und den alexandrinischen Kommentatoren gesagt ist. Durch ihren ursprünglichen Gegenstand — das innerlich geordnet aufgebaute Seiende als solches und das, was sich aus ihm ergibt — verlangt die aristotelische Philosophie innere, und zwar systematische Weiterführung. Durch ihren Hauptbegriff, die Idee, weist auch die platonische Philosophie innerlich über sich hinaus. C. Nink

Goichon, A. M., Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân, commenté par des textes d'Avicenne. 8° (256 S.) Paris 1959, Desclée de Brouwer. 360 Fr. — *Ḥayy ibn Yaqẓân* ist der Titel einer kleinen Schrift Avicennas, in der dieser über das menschliche Erkennnen mit besonderer Berücksichtigung der Rolle, die der tätige Verstand dabei spielt, handelt. Das Ganze ist dargeboten in der Form einer Reiseschilderung, in die volkstümliche kosmologische Anschauungen nebst Zügen aus dem neuplatonischen Weltbilde hineinverwoben sind. Die allegorische Darstellung mit zahlreichen rätselhaften Anspielungen und Andeutungen bereiten dem Verständnis

ganz außergewöhnliche Schwierigkeiten. Um ihre Klärung bemühte sich schon der erste Herausgeber, der Orientalist A. F. Mehren, Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne, Leiden 1889. Einen neuen Versuch zur Aufhellung des Dunkels machte aus Anlaß der Jubiläumsfeiern zu Ehren des Denkers H. Corbin, der eine Neuausgabe des Textes mit einer französischen Übersetzung 1952 in Teheran besorgte. Er konnte dem arabischen Texte eine persische Übersetzung und Erklärung, die beide aus dem Mittelalter stammen, beigeben. Überdies ließ er 1954 noch einen zweiten Band mit Untersuchungen und Anmerkungen folgen. Einen weiteren Schritt im Bemühen um die Deutung unseres Textes stellt das hier zur Anzeige kommende Buch dar, das eine neue Übersetzung bringt in der Absicht, die von Corbin gemachte zu berichtigen. Während dieser sich bei seiner Deutung vor allem auf die von ihm beigebrachten persischen Texte stützte, suchte Mlle. Goichon unsere Schrift aus Avicenna, d. h. dem arabischen Avicenna, zu erläutern. Zu diesem Zwecke konnte sie, die wie kaum jemand sonst mit den Werken des Philosophen vertraut ist, eine Fülle von Parallelstellen zusammentragen, und hierin liegt zweifellos ein großer Wert ihres Buches. Doch erhebt sich auch bei diesen Stellen die Frage ihrer Erklärung. Ein anderer Vorzug ihres Buches besteht darin, daß sie auch den Quellen Avicennas nachgegangen ist. Neben Plato und Aristoteles hat sie — einem Rate von G. Sarton folgend — auch den Arztphilosophen Galen herangezogen. Einzelheiten müssen auch hier eingehender untersucht werden, z. B. die Art und Weise der Verwendung des bekannten platonischen Vergleiches der Seele mit einem Wagenlenker und seinem Gespann, der ja doch ziemlich umgestaltet erscheint. Dabei dürften bei genauerem Zusehen weitere Anklänge an Platons *Phaidros* sich herausstellen. Trotz allen Bemühens wird vieles in unserem Texte — vorläufig wenigstens — ungeklärt bleiben. Bei dieser Lage der Dinge nun scheint es uns recht gewagt, die Schrift als einen Beweis für eine entscheidende Wende der philosophischen Sicht des großen Denkers heranzuziehen. Dazu wird man um so weniger geneigt sein, wenn man die Zeit ihrer Abfassung in Betracht zieht. Nach dem unzweideutigen Zeugnis seiner Lebensbeschreibung verfaßte Avicenna die Schrift während seiner Haft auf der Festung Fardagân in der Nähe von Hamadan. Nach der Entlassung aus der Haft arbeitete er an dem Logikteile des uns erhaltenen Hauptwerkes, *al-Shifa*, den er, wenn wir richtig deuten, kurz vor seiner Haft begonnen hatte. Hiermit mag zusammenhängen, daß die Bedeutung der Logik neben der Physiognomik in unserer Schrift auffallend stark betont ist. Wenn *Ḥayy ibn Yaqẓân* wirklich einen Wandel in dem Denken des Philosophen einleitet, müßte es merkwürdig zugegangen sein, wenn sich keine Spuren davon in dieser Logik fänden. Allerdings konnte dies zur Zeit, als Corbin seine beiden Bücher herausbrachte, nicht festgestellt werden, da die Logik des *Shifa* noch nicht veröffentlicht war! Jetzt, da sie fast ganz erschienen ist, kann die Untersuchung dieser Frage mit mehr Aussicht auf Klärung unternommen werden.

W. Kutsch

Fabro, C., C. P. S., Breve introduzione al tomismo (Collectio Philosophica Lateranensis, 1). gr. 8° (148 S.) Rom 1960, Desclée. 1000.— L. — Meyer, H., Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. 2., erweiterte Aufl. gr. 8° (XVI u. 720 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 36.— DM; geb. 40.— DM. — F. gibt aus der Fülle seines Wissens eine zuverlässige Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas. Der Band ist eine erweiterte und auf den Stand der heutigen Forschung gebrachte Wiedergabe des entsprechenden Artikels der Enciclopedia Cattolica (Bd. 12, Sp. 252 ff.). Die ersten 3 Kap. geben einen Überblick über Leben und Werke des hl. Thomas und über das geschichtliche Werden seiner Lehre. Das 4. Kap. stellt die Grundzüge seiner Philosophie dar, wobei die thomistischen Sonderlehren in den Vordergrund gerückt werden. Das 5. Kap. zeichnet die Entwicklung des Thomismus nach dem Tod des Meisters und bringt bemerkenswerte kritische Wertungen dieser Entwicklung. Aegidius von Rom verdinglicht („reifica") die thomistischen Seinsprinzipien und weckt gerade dadurch den Widerspruch gegen die Lehre von der realen Unterscheidung von Wesen und Sein (57 f.). Ebenso hat die Formel von der realen Unterscheidung von Wesen und *Existenz*, wie sie sich bei den späteren Thomisten findet, die Gegner nicht ganz zu Unrecht zum Widerspruch gereizt (62). Die Lehre vom Primat der analogia proportionalitatis wird als eine Abweichung vom echten Thomismus gekennzeichnet (64).

Weniger überzeugend wirkt die Behauptung, die Einführung der „transzendentalen Beziehungen" sei einem Eindringen formalistischer und nominalistischer Gedanken zuzuschreiben (64). Auch die Behauptung, die Annahme des Leibnizschen Prinzips vom zureichenden Grund sei eine rationalistische „Infiltration" (68), bedürfte einiger Unterscheidungen; immerhin zählt auch die Enzyklika „Humani generis" das Prinzip vom zureichenden Grund zu den „unerschütterlichen metaphysischen Prinzipien". Das 6. Kap. stellt die kirchlichen Weisungen bezüglich der Philosophie des hl. Thomas zusammen; allerdings entsteht dadurch ein einseitiges Bild, daß die Erklärungen der Päpste zur Freiheit der Lehre verschwiegen werden. Das 7. Kap. gibt eine gedrängte Geschichte der scholastischen Philosophie überhaupt, das 8. bespricht Angriffe gegen den Thomismus von seiten moderner Philosophen (Eucken, Rougier, Saitta, Hessen) und Versuche einer Annäherung zwischen thomistischem und modernem Denken. — Während bei F. Thomas vor allem als das Haupt der thomistischen Schule erscheint, tritt in dem großen Thomas-Werk M.s, das in Neuauflage vorliegt, mehr der Doctor communis hervor. Gewiß stellt M. auch die Sonderlehren der thomistischen Schule dar, doch finden sie nicht in allem seinen Beifall. Aber seine überlegene Kenntnis der gesamten abendländischen Geistesgeschichte gibt ihm das rechte Augenmaß für die untergeordnete Bedeutung solcher Meinungsverschiedenheiten und die Weite des Urteils, trotz kritischer Bemerkungen im einzelnen die überragende Größe des Aquinaten und seine überzeitliche Bedeutung anzuerkennen. Die Neuauflage bringt außer Ergänzungen in den bibliographischen Angaben und manchen kleineren Zusätzen folgende größere Beifügungen: Das Kap. „Das Sein als erstes Prinzip alles Seienden" (102—111), Darlegungen über Seelenfähigkeiten und Schichtenlehre (233—237), eine viel ausführlichere Darstellung der thomistischen Gottesbeweise (296—304), mehr ins einzelne gehende Auskünfte über die Lehre von der Sinneserkenntnis, besonders von den inneren Sinnen (403—405 409—412), eine lange Anmerkung gegen K. Rahners Auffassung von der species intelligibilis (421 f.), die vielleicht doch z. T. auf Mißverständnissen beruht, Ausführungen über die Urteilslehre (438—440), über Naturphilosophie und Naturwissenschaft (468 f.), über Sünde und Schuld (497—499), über Gott und die Geltung des Naturgesetzes (633—636), nochmals über das Sein bei Thomas (674—678), schließlich über seine Ästhetik (686—688). So sind die wesentlichsten Fortschritte der Thomasforschung, namentlich der deutschen Thomasforschung, berücksichtigt. J. de Vries

Schultz, Werner, Kant als Philosoph des Protestantismus (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 22). gr. 8° (165 S.) Hamburg-Bergstedt 1961, Reich. 10.— DM. — Drei Untersuchungen sind in diesem Buch zusammengefaßt, denen als Einleitung eine Gegenüberstellung von vier Typen der Religionsphilosophie (der philosophischen, katholischen, russischen und protestantischen) vorausgeschickt wird. Die erste Untersuchung gilt Kant als Philosophen des Protestantismus. Sie kommt auf Grund einer Durchleuchtung des gesamten Materials zu dem Ergebnis, daß zwar bedeutsame Motive des Protestantismus in der kritischen Philosophie wirksam sind (so die kritische Grundhaltung mit ihrer Tendenz zur radikalen Selbsterkenntnis und der Grenzsetzung aus Ehrfurcht vor der Unbegreiflichkeit Gottes, mit der Bindung alles Erkennens und Wollens an das Gewissen, der Zugang zu Gott nur im Sprung des Glaubens, die scharfe Trennung von Glaube und Wissen, die zentrale Stellung der Freiheit, ihr Vollzug im Bewußtsein strenger Verantwortlichkeit), daß man aber Kant nicht im vollen Sinn des Wortes einen Philosophen des Protestantismus nennen kann, als ob er es versucht hätte, die Wesenszüge des protestantischen Menschen rein zum Ausdruck zu bringen. Dagegen spricht: seine idealistische Weltanschauung; seine Annahme einer intelligiblen Wesensschicht im Menschen, die gegen alle Eingriffe der sinnlich-zeitlichen Welt gesichert ist; seine geschlossene philosophische Systematik; das Verfügen der Vernunft über den Glauben; dessen Geheimnislosigkeit; die Tugend als Bedingung der Begnadigung; die Ablehnung der Geschichte als Zugang zum Ewigen; die Beschränkung der Unfreiheit auf den Menschen als Erscheinung; die Freiheit nicht als Gnade, sondern als Faktum der Vernunft; am meisten aber, daß für Kant Gott der deus absconditus bleibt, ohne für den Menschen der Gott der Liebe zu werden. Wo aber Gott näher bezeichnet wird, ist er der Schöpfer, der Welt-

regent und der Richter, nicht der Vater. Die Gerechtigkeit bleibt der Liebe übergeordnet. — Die zweite Abhandlung untersucht das Heilige, wie R. Otto es umschrieben hat, bei Kant und Goethe. Es zeigt sich dabei, daß das Heilige bei Kant in religiöser und philosophischer Hinsicht eine ungemein bedeutsame Rolle spielt, dies sowohl in Beziehung auf die Begriffe der „Grenze", der „Freiheit" wie auch des „Erhabenen". Wer die Philosophie Kants, wie dies der Neukantianismus tut, aus ihrem religiösen Hintergrund herauslöst, muß sie mißverstehen. Aber das Moment des fascinosum tritt bei Kant hinter dem Moment des tremendum zurück (auf S. 92 oben eine irrtümliche Wortvertauschung!). Für die Agape hat er kein Verständnis. — Goethes Weltanschauung läßt sich nicht auf einen Gesamtnenner bringen; neben pantheistischen Zügen findet sich, besonders in der Jugend und zunehmend in den Jahren der Reife, die Bejahung der theistischen Transzendenz und mit ihr das Erlebnis des Heiligen. Für Goethe war jedoch das Heilige das Unerforschliche, dessen letzter Sinn schenkende Güte ist, und zwar so sehr, daß das tremendum der Gerechtigkeit dabei verlorengeht. — Die dritte Abhandlung sucht die Gestalt des Philosophen und des Heiligen herauszuarbeiten. — In ihrer Auffassung des Protestantismus und den davon abhängigen Wertungen ist die Schrift wesentlich von der dialektischen Theologie bestimmt. W. Brugger

Blondel, Maurice, Lettres Philosophiques. kl. 8° (313 S.) Paris 1961, Aubier. — Zu den beiden bisherigen Veröffentlichungen aus der Korrespondenz Blondels (Correspondance M. Blondel — A. Valensin, 1957; Au cœur de la crise moderniste, 1960) tritt diese neue Sammlung, die sich allerdings auf die Briefe *philosophischen* Charakters beschränken will. Theologische Themen lassen sich freilich nicht völlig ausschalten, vor allem nicht in Teil IV und V. Die Einteilung ist folgende: I. Autour de L'Action de 1893, II. Autour de la „Lettre" de 1896, III. Elargissement des Perspectives Philosophiques, IV. Raison et Foi Chrétienne, V. Immanence et Transcendance. Für die Deutung und Klärung der Grundintention Blondels in seinem so originellen Hauptwerk bringt Teil I wesentliche, wenn auch manche bereits bekannte Dokumente; für die Entstehungsgeschichte von L'Action ist aber vielleicht am aufschlußreichsten das Schreiben an Wehrlé in Teil V (286 ff.). In bezug auf die „Lettre aux Annales de Philosophie Chrétienne" interessiert natürlich besonders die Auseinandersetzung über die „méthode d'immanence" und im Brief an Gossard vom April 1897 die Gegenüberstellung einiger Grundthesen der „alten" und Blondels neuer „Apologetik" (128 ff.). Überhaupt liefert der gesamte Briefband wichtiges Material zur Frage nach einer echt philosophischen Fundamentaltheologie — nicht wenig von dem, was Blondel sah und forderte, erscheint uns heute nachgerade als selbstverständlich. Teil III enthält übrigens jene Zeugnisse, die eine Metaphysik „in erster Potenz" und eine „in zweiter Potenz" unterscheiden, wobei letztere eben „reflexiv" und mit einer „philosophie supérieure de l'être" identisch ist, die auch — nur dieses eine Mal? — „transzendental" genannt wird (158). In Teil IV verdienen Aufmerksamkeit wohl vor allem die Bemerkungen über die Dialektik von Erkennen und Wollen (bes. 222 ff.), in Teil V die im Grundsätzlichen so entschiedenen Briefe an Le Roy. — Es scheint, eine (irgendwie) abschließende Würdigung der Leistung Blondels (sowie ihrer Grenzen) wird erst allmählich möglich; die hier mitgeteilten Briefe (und es werden gewiß weitere Veröffentlichungen folgen, z. B. aus seiner Korrespondenz mit P. Laberthonnière) sind dafür unentbehrlich. Wie nur je bei einem ursprünglichen Denker läßt sich auch bei Bl. der Frageansatz, der dann die ganze Fragerichtung festlegt, am deutlichsten aus persönlichen Bekenntnissen verstehen. Seine Briefe zeigen, wie sehr das eminent persönliche Anliegen der Überwindung des „philosophischen" Unglaubens seiner Zeit, und zwar einer Überwindung mit den Mitteln dieses Unglaubens, d. h. der reflexiven Analyse und Dialektik, seinen Weg bestimmte. Ebenso klar zeichnet sich seine denkerische Urerfahrung ab: das menschliche Tun, Wirken, Wollen als fortschreitende Selbst-Transzendenz (in Selbstverleugnung und -aufopferung) — so ist es *ripae ulterioris amor* (227), bis hin zur Selbsthingabe an den in der Geschichte sich „positiv" offenbarenden Gott Jesu Christi. H. Ogiermann

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association (33. Ann. Meeting, 1959): Contemporary American Philosophy. gr. 8° (184 S.) Washington D. C., Catholic Univ. of America. 3.50 Doll. — Das Heft enthält außer zwei

Beiträgen über Platon *(F. H. Anderson)* und Phänomenologie *(H. Spiegelberg)* eine Diskussion über die amerikanische Philosophie der Gegenwart unter folgenden Gesichtspunkten: Einfluß der spät-mittelalterlichen und der Renaissance-Logik auf die amerikanische Philosophie; das erkenntnistheoretische Problem der durch die moderne Wissenschaft hervorgerufenen Ent-Anthropomorphisierung; Wahrheitswert der aristotelischen Wissenschaftsphilosophie; Sein und Wert in der amerikanischen Wertphilosophie, insbesondere bei John Dewey; neuere Entwicklungen in der naturalistischen Ethik; sozialer Pluralismus im heutigen amerikanischen Leben; der Ausgangspunkt der Metaphysik und seine Beziehung zu einem frei gewählten Glauben; die Neu-Scholastik in den Vereinigten Staaten; die Rolle des Naturgesetzes in der zeitgenössischen Rechtsphilosophie; die Rechtsphilosophie an den juristischen Berufsschulen. — Wie man sieht, behandelt das Heft eine Fülle von Problemen, die zum großen Teil auch für den deutschen Leser ein großes Interesse beanspruchen dürfen und deren Diskussion ein Zeugnis für lebendiges Philosophieren in den USA ist. W. Brugger

Pucelle, Jean, La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La Renaissance de l'Idealisme en Angleterre au XIX^{e} siècle. I. Métaphysique-Moral. gr. 8^{0} (325 S.) Louvain-Paris 1960, Nauwelaerts. 250.— Fr. — Welches die Eigenart und die Beziehung der intellektiven zur sensitiven Erkenntnis sei, dies positiv zu exponieren ist eine grundlegend wichtige Aufgabe der Philosophie. Nach der Lehre der Scholastik vermag der die Sinnesfähigkeiten wesentlich überragende Verstand das sinnesgegebene Objekt in seiner vieleinheitlichen, sinnerfüllt wahren, guten und zielbestimmten Wesensgestalt und -ordnung zu begreifen. In der Erfahrung wird der Gegenstand dem erkennenden Subjekt gegeben. Vom Verstand wird er in seiner inneren Gestalt und Vollkommenheit aus seinen inneren Gründen er-kannt. Diese entscheidende Distinktion bleibt im transzendentalen Idealismus (aber auch im Empirismus) unberücksichtigt. Die apriorischen Erkenntnisformen, sagt die Transzendentalphilosophie, können nicht aus der Erfahrung stammen, sondern nur mit dem erkennenden Subjekt gegeben sein. Sie machen die Erfahrung erst möglich. Sie konstituieren das Objekt, seine innere Einheit, Wahrheit und Ordnung. Der englische Philosoph *Thomas Hill Green* (1826—1882) steht in der von Kant wirkungsvoll eingeleiteten transzendental-idealistischen Bewegung. Er versucht einen kritischen Idealismus auszubilden. Zwei wichtige Gegenstände seiner Lehre, Natur und Geist, werden von P. in der vorliegenden Schrift, die im Jahre 1950 der Sorbonne als Doktordissertation im Manuskript vorlag, herausgestellt. Der umfangreiche Band hat zwei Teile: 1. La Métaphysique (43—125), 2. La Morale (127—324). Im 1. Tl. zeichnet P. in Hauptlinien den Weg, den Green in seiner Philosophie geht. Einleitend wird ausgeführt, daß der englische Empirismus durch Green auf seinem eigenen Boden geschlagen sei (44). In der platonischen Ideenlehre mache „der Geist aus der Natur das, was sie ist" (78). Die aristotelische Exposition der Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen sei mehrdeutig. Sie lasse sich interpretieren entweder im Sinne des Empirismus: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", oder im umgekehrten Sinn: „nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu" (53). Der innere Zusammenhang zwischen dem Seienden und seinem Eidos, seiner Idee, Individualität und Existenz ist von Green nicht expliziert. Ebenso nicht die Beziehung zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein, seinem Vieleinheitlich-, Wahr-, Gut- und Zielsein, zwischen Sein und Sollen. Entwickelt werden im vorliegenden Buch die Grundbegriffe der Erkenntnis bei Locke, Berkeley und Hume, bei Stuart Mill, Spencer und Lewes. Den transzendentalen Idealismus Kants sucht Green weiterzuführen. Nicht *mein* Gedanke konstituiert die Natur, sondern *der* Gedanke, d. h. eine Macht, die mich übersteigt (107). Grundsätzlich dieselbe Fortführung ist in vielen, vielleicht allen transzendentalphilosophischen Systemen versucht worden. Was ist das transzendentale, absolute oder „reine" Subjekt bzw. Ich? Die Moral (Ethik) Greens hängt im Gegensatz zu Kant von einer Metaphysik ab (129). Green lehnt den ethischen Hedonismus und Formalismus ab. Nur da, wo Freiheit anerkannt ist, kann von Ethik die Rede sein (210 ff.). Einzelperson und Gesellschaft haben ethische Grundlagen, Gesetze und Pflichten. Die Person ist nicht absorbiert im Staat (273 f.). Die Natur des Menschen besteht darin, Bewußtsein zu haben. Sie ist im

Bewußtsein sie selbst und zugleich nicht sie selbst, sondern auch das Objekt. Der Mensch kann seine Natur niemals vollständig erfüllen. Der Wille steht einem Sollen gegenüber. Wir könnten unsere moralische Natur nicht erkennen, wenn wir nicht eine Idee von ihrer „letzten Realisierung" hätten. Das der Realisierung vorgeordnete substantielle Sein der Natur ist als das innere essentielle Prinzip des Menschen und seiner Erkenntnis nicht erklärt. Dem Werden und Handeln ist das Sein vorgeordnet. — Metaphysik und Ethik sind bei Green vom transzendentalen Idealismus aus durchgeführt. Das vorliegende Buch kann beim Aufbau der Philosophie Anregung geben, indem es zwingt, die inneren ontologischen, axiologischen und deontologischen Seinsbeziehungen systematisch herauszuarbeiten. Innerlich geordnet und unaufhebbar sind, durch ihr Sein, die wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten.

C. Nink

Schmitz, G., S. V. D., Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 7). 8° (100 S.) Kaldenkirchen/Rhld. 1960, Steyler Verlag. 9.80 DM. — Nach einer kurzen Übersicht über Lebensgang, Persönlichkeit und Schriften Mao Tse-tungs folgt ein ausführlicher Auszug aus seinen beiden philosophischen Abhandlungen „Vom Widerspruch" und „Von der Praxis". Beide entstanden 1937, also kurz vor Stalins Aufsatz „Über dialektischen und historischen Materialismus", und wurden für den chinesischen Kommunismus ähnlich repräsentativ wie der genannte Stalintext. Gleich ihm stellen sie unter einer Fülle politischer Schriften die einzigen philosophisch zu nennenden Arbeiten ihres Verfassers dar. Auch ihr Umfang ist ähnlich unbedeutend, zusammen 77 Seiten in der deutschen Ausgabe (Mao Tse-tung, Ausgewählte Schriften in 4 Bänden, Ost-Berlin 1956[!]). Sch. legt seiner Arbeit die chinesische Originalausgabe (Mao Tse-tung, Süän-dsi [Ausgewählte Werke], Peking 1952/53) zugrunde und bezeichnet die deutsche Übersetzung, die aus der in Moskau erschienenen russischen Übersetzung angefertigt wurde, als wissenschaftlich unbrauchbar. — In den genannten Schriften kehren die allgemeinen Lehrsätze der marxistischen Seins- und Erkenntnislehre wieder, wie sie bei Marx, Engels, Lenin und Stalin vorliegen. Diese vier Autoren werden immer wieder, nach Art von Schriftbeweisen, ehrfürchtig zitiert. Die Eigenart des „Maoismus" besteht in der Anpassung der sowjetischen Ideologie an chinesische Verhältnisse. Unter Ideologie verstehen die Kommunisten bekanntlich jedes Gedankengebäude, das die im angeblich naturnotwendigen Geschichtsprozeß determinierte Lage und Aufgabe — und damit vor allem auch die Interessen — einer bestimmten Klasse formuliert und dadurch klare Ziele und Richtlinien für den Klassenkampf bietet. Auch hat sie durch Einwirkung auf Verstand und Willen die „Kampfmoral" zu begründen und zu festigen. Die Sonderstellung der kommunistischen Ideologie besteht darin, daß ihre Aussagen darüber hinaus noch der Realität entsprechen, also wahr sein sollen. Daraus versteht sich von selbst, daß die Unterschiede zwischen sowjetischem und chinesischem Marxismus mehr auf dem Gebiet der „Strategie und Taktik" als in der hier behandelten Seins- und Erkenntnislehre zu suchen sind, die ja nur als letzte Rechtfertigung der gesamten Ideologie von Bedeutung sind. Ein als selbstverständlich vorausgesetzter materialistischer Monismus wie ein ebenso selbstverständlicher, mit diesem verschlungener und ebenfalls als „Materialismus" bezeichneter, oft naiv anmutender erkenntnistheoretischer Realismus werden mit Relikten der Hegelschen Dialektik verbunden. Letztere dient nicht nur als „Algebra der Revolution", sondern soll vor allen Dingen eine Welterklärung auf materialistischer Basis ermöglichen: die in ihrer inneren Widersprüchlichkeit ewig existierende und selbstbewegte Materie ist ratio sui. — Eines kann bei Mao Tse-tung allerdings als typisch chinesisch bezeichnet werden, nämlich die äußere Formulierung seiner Gedanken, die sich im Stil, in der Verwendung einheimischer Sprichwörter, in der Berufung auf chinesisches Brauchtum, in Vergleichen mit Ereignissen aus der nationalen Vergangenheit äußert. Das kommt dem auch heute noch bei allen Festlandchinesen in Blüte stehenden Haß gegen alles Fremde und besonders Europäisch-Amerikanische entgegen und läßt die kommunistische Lehre als etwas genuin Chinesisches erscheinen. — Aus allem ergibt sich, daß Mao Tse-tung keineswegs ein eigenständiger Theoretiker des Marxismus genannt werden kann, wie das im Westen vielfach geschieht, wohl aber ein mit Stalin und Chruschtschow vergleichbarer geschickter und skrupelloser Taktiker.

H. J. Falk

Bocheński, I. M., und Blakeley, Th. J. (Herausgeber), Studies in Soviet Thought I (Sovietica, 5). gr. 8° (X u. 142 S.), Dordrecht 1959, Reidel. 17.50 Fl.— Dieser Band der Sovietica bringt einen Überblick über die Arbeiten des Ost-Europa-Instituts der Universität Freiburg/Schweiz. Er enthält kurze Zusammenfassungen der 19 Bände umfassenden Arbeiten, die zum Teil bereits erschienen sind, meistens in deutscher Sprache (vgl. Schol 36 [1961] 91; 451). Alle Arbeiten befassen sich mit der neuesten Entwicklung der Sowjetphilosophie: Methode (Blakeley), Logik (Bocheński), mathematische Logik (Küng), Widerspruchsprinzip (Lobkowicz), Kategorienlehre (Dahm, Fleischer), Relativitätstheorie (Müller-Markus), Marxismus-Leninismus in Polen (Jordan), in der Tschechoslowakei (Lobkowicz), in Jugoslawien (Vrtačič). Nur der einführende Artikel „On Soviet Studies" von Bocheński und der letzte Beitrag über die Probleme der West-Ost-Ideologie von A. Buchholz haben programmatischen Charakter. Da die Zusammenfassungen reiche bibliographische Anmerkungen enthalten, bietet der Band eine gute Einführung in die heutige Forschung über die Sowjetphilosophie.

Vl. Richter

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Smith, Vincent E. (Herausgeber), The Philosophy of Physics (St. John's University Studies, Philosophical Series, 2). 8° (82 S.) Jamaica/N. Y. 1961, St. John's University Press. — Dieser Tagungsbericht des „Philosophy of Science Institute" der St. John's Universität spiegelt treffend die Diskussion über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie wider, wie sie seit längerer Zeit zwischen thomistischen Autoren im Gang ist. *Ch. de Koninck* belegt aus Aristoteles und Thomas die Auffassung, daß die Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie „is a purely pragmatic distinction and merely reflects the impossibility for an individual to work in all the fields of this one subject, natural science" (24). Das schließt allerdings die Auffassung ein, daß ein Naturwissenschaftler, der sich nie einmal Gedanken über die philosophischen Voraussetzungen usw. seiner Wissenschaft gemacht hätte, kein wirklicher Wissenschaftler, sondern ein Laboratoriumstechniker ist (18). *Y. R. Simon* legt die Auffassung Maritains dar: Innerhalb einer jeden der drei klassischen Abstraktionsstufen gibt es noch verschiedene Grade der Abstraktion; z. B. gehören Geometrie und Arithmetik beide der zweiten Abstraktionsstufe an, weisen aber noch verschiedene Grade der Abstraktion auf. Ähnlich unterscheiden sich auf der ersten Abstraktionsstufe Naturwissenschaft und Naturphilosophie: Legt man beim Studium des ens sensibile den Nachdruck („emphasis") auf das *ens*, so kommt man zur Naturphilosophie, die aber, weil der ersten Abstraktionsstufe angehörig, keineswegs einen Teil der Metaphysik darstellt; legt man den Nachdruck auf das *sensibile*, so ergibt sich die „empiriologische" (d. h. den „logos" in der „Empirie" suchende) Naturwissenschaft. Die Erkenntnisweise der Naturphilosophie ist „dianoetisch", sie „durchdringt" das Wesen ihres Gegenstandes, während die empiriologische Naturwissenschaft mit ihrer „perinoetischen" Erkenntnisweise das Wesen ihres Gegenstandes nur durch Hinweise auf Sinnesdaten „umschreibt". Nimmt eine empiriologische Wissenschaft eine mathematische Form an, so wird sie „empiriometrisch", d. h. jene Idealisierung, die den Gedankendingen der Mathematik eigentümlich ist, überträgt sich auch auf die „Modelle" der empiriometrischen Wissenschaft. Dadurch erhält deren Realitätsbezug einen mehr mittelbaren Charakter, wird aber keineswegs völlig aufgehoben. *B. M. Ashley O. P.* befürchtet, daß die im vorstehenden dargelegten Auffassungen in praxi doch zu einer „Abwertung" des Wissenschaftscharakters der Naturwissenschaft führen. Er hat damit wohl nicht unrecht; aber es erscheint, wenigstens was die Physik betrifft, als nicht sehr glücklich, wenn A. die Suche nach den „natürlichen Einheiten" als einen der wesentlichen Punkte herausstellt, an denen die Naturwissenschaft durch die Phänomene hindurch zur Realität selbst durchstoße. Das führt dann dazu, die Dinge so darzustellen, als ob die Verbindung der

Elementarteilchen zum Atom ihren „natürlichen" Zustand darstelle (67 f.), als ob ein stabiles Atom für den Physiker interessanter sei als ein instabiles (71), als ob das Ideal einer „Universalformel", die die Vielheit der Elementarteilchen und ihrer Wechselwirkung aus einem einzigen Prinzip ableitet, dem Zug der modernen Physik genau entgegengesetzt sei (69). Für die Biologie mögen die Überlegungen A.s ihre Bedeutung haben; die Philosophie der Physik, der die vorliegende Schrift doch gewidmet ist, wird auf diese Weise eher in Mißkredit gebracht. W. Büchel

Harig, Gerhard, u. Schleifstein, Josef (Herausgeber), Naturwissenschaft und Philosophie. Beiträge zum internationalen Symposium über Naturwissenschaft und Philosophie anläßlich der 550-Jahr-Feier der Karl-Marx-Universität Leipzig. 8° (437 S.) Berlin 1960, Akademie-Verlag. 9.50 DM. — Das Buch gliedert sich in drei Teile: Philosophische Probleme der modernen Physik; Philosophische Probleme der Biologie; Allgemeine philosophische Probleme der modernen Naturwissenschaft. Die frühere Verdammung der modernen naturwissenschaftlichen Theorien durch die Diamat-Ideologie wird zumeist totgeschwiegen, gelegentlich als „Verwirrung" (167) oder als „Pseudo-Marxismus" kurz erwähnt; so *L. Kalmár* zur Kybernetik: „Bekanntlich ist die Kybernetik von dogmatischen, pseudo-marxistischen Kreisen anfangs ungünstig aufgenommen worden, und dies hat die Entwicklung dieser jungen Wissenschaft in der Sowjetunion und auch in den volksdemokratischen Ländern gebremst" (389). Heute sind die modernen Naturwissenschaften „auf dem Wege" zum Diamat. Freilich, der Weg ist noch weit; der Chemiker *W. Krah* gesteht ehrlich: „Der größte Teil unserer Naturwissenschaftler nimmt das von den Philosophen (= Diamat-Ideologen) Gebotene als irgend etwas unverbindlich zur Diskussion Gestelltes auf oder, wenn es hoch kommt, als Anregung für das Privatleben" (421). Später bemerkt der gleiche Autor mit Bezug auf die naturwissenschaftliche Kritik an einem Beispiel für den „dialektischen Widerspruch": „Es geht nicht darum, daß auf diese Frage (der Naturwissenschaftler) wenige oder viele Philosophen mit überlegenem Lächeln eine Antwort parat haben, sondern darum, daß diese Antwort den Naturwissenschaftlern leicht zugänglich sein müßte. Sie müßte z. B in den gängigen Lehrbüchern stehen. Aber dort findet man sie nicht. Das ist sehr bedauerlich; denn das genannte Beispiel repräsentiert einen sehr zahlreichen Typ" (422). Auf die ideologischen Referate sei hier nicht eingegangen; schließlich ist es nur hinter dem Eisernen Vorhang interessant, ob diese oder jene Auffassung von Materie, Kausalität, Determinismus usw. „vulgär-materialistisch" und darum „rückschrittlich" oder „dialektisch-materialistisch" und somit „fortschrittlich" ist, und außerdem ändert sich diese Einteilung bekanntlich von Zeit zu Zeit. Daß Bohr und Heisenberg von ihrer früheren erkenntnistheoretischen Einstellung (derentwegen sie ja oft genug namentlich verurteilt wurden) abgegangen seien (17), ist ein Wunschtraum. In den Beiträgen der Naturwissenschaftler finden sich oft Gedanken, die auch unabhängig von der Diamat-Ideologie philosophisch interessant sind, z. B. in den Referaten von *M. Strauss* über die Quantentheorie und über die allgemeine Entwicklung physikalischer Theorien, von *E. Schmutzer* und *A. Uhlmann* über die Relativitätstheorie und von *W. Macke* über den physikalischen Erkenntnisprozeß. *M. v. Laue* konnte es sich leisten, ein Referat über die Relativitätstheorie beizusteuern, das sich in wesentlichen Punkten ausdrücklich an Kant anschließt. W. Büchel

Wallace, William A., O. P., The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg. A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy (Studia Friburgensia, 26) gr. 8° (XVIII u. 396 S.) Fribourg/Schweiz 1959, Universitäts-Druckerei. 22.— DM. — In der Form einer problemgeschichtlichen Studie wird in dieser Dissertation aus der Schule von N. M. Luyten O. P. ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie dargeboten. Naturwissenschaft ist keine bloße Phänomenbeschreibung, auch ihr geht es um das „propter quid", um die „wahren Ursachen"; das wird deutlich am Werk des deutschen Dominikaners Theodorich (Dietrich) von Freiberg (ca. 1250—1310). Mit der Erklärung des Regenbogens leistete Theodorich einen der ersten Beiträge zur Optik als einer Naturwissenschaft, und dabei entwickelte sich seine naturwissenschaftliche Methodik nahtlos und ohne Bruch aus der aristotelischen Methodologie

der Analytica posteriora, auch die Betonung und Praxis (!) des Experimentellen und die gegenseitige Befruchtung von Theorie und messendem Experiment. Dies herauszuarbeiten ist das Hauptanliegen des Buches. Bei der Erklärung der Aufspaltung des weißen Lichts in die Farben des Spektrums zeigt Theodorich eine weniger glückliche Hand als bei der geometrisch-optischen Ableitung des Regenbogens: Er führt die Spektralfarben, deren es nach seiner Auffassung vier gibt, in Analogie zu der Auffassung der vier Elemente auf das Zusammenspiel zweier Paare gegensätzlicher Prinzipien zurück: hell-dunkel und begrenzt-unbegrenzt (gemeint sind die verschiedenen Begrenzungsflächen von Prisma, Kugel usw.). Damit erhebt sich die wissenschaftstheoretische Frage, inwiefern diese Erklärung der Spektralfarben nur eine „Theorie", d. h. einen Erklärungssatz von nur vorläufigem Charakter, darstellt, während die geometrisch-optische Ableitung des Regenbogens einen eigentlichen und sicheren „Beweis" bietet (240). Die Berufung auf das Experiment hilft nicht weiter; denn Theodorich „beweist" seine Erklärung der Spektralfarben ebenso durch Experimente wie seine Ableitung des Regenbogens. Der Verf. weist deshalb darauf hin, daß eine „Theorie" mit Prinzipien operiere, denen lediglich eine logisch-erklärende Funktion zukomme, während ein „Beweis" von Prinzipien ausgehe, die zugleich die realen *Ursachen* des betreffenden Vorgangs darstellen. Zu der Frage, auf welche Weise sich ein bloß logisches Prinzip von einer realen Ursache unterscheiden lasse, kann W. im gegebenen beschränkten Rahmen nur darauf hinweisen, daß nach Theodorich die Erkenntnis einer Ursache eine intellektuelle „Einsicht" bedeutet, welche wesentlich über die bloße Kenntnis aller einzelnen Elemente hinausgeht. Der Leser wird vielleicht fragen, ob Theodorich nicht auch bei seiner Erklärung der Spektralfarben geglaubt habe, diese Einsicht zu besitzen; W. führt verschiedene Gründe dafür an, daß sich Theodorich eigentlich des nicht-endgültigen Charakters seiner Ausführungen über die Farben bewußt gewesen sein müßte (173). Die richtige Erklärung der Spektralfarben gab Newton, und W. unterstreicht, daß auch Newton die Endgültigkeit seiner Erklärung darin begründet sieht, daß mit ihr die „wahren Ursachen" aufgezeigt seien (271 291). Das Kriterium der intellektuellen „Einsicht" tritt allerdings, so darf man wohl ergänzen, bei Newton nicht auf; Newton sieht die Endgültigkeit einer Erklärung dadurch gegeben, daß sie die *einzig* mögliche Erklärung darstellt (281). — Der Anhang bietet eine kritische Ausgabe von fünf bisher unveröffentlichten Schriften Theodorichs.

W. Büchel

Welten, W. P., S. J., Causaliteit in de Quantummechanica. gr. 8⁰ (323 S.) Groningen 1961, Noordhoff. 14.— Fl.; geb. 16.50 Fl. — Es geschieht nicht allzuoft, daß Autoren, die von philosophischer Seite aus zur modernen Physik Stellung nehmen, die physikalischen Gegebenheiten aus eigener Kenntnis souverän beherrschen; bei dem vorliegenden Buch, anscheinend einer Dissertation aus der Schule von A. G. M. van Melsen, ist es der Fall. Der Titel ist vielleicht nicht ganz adäquat; denn es handelt sich eigentlich um zwei ziemlich selbständige Untersuchungen, die verhältnismäßig lose miteinander zusammenhängen: eine Bestandsaufnahme der Diskussion über die philosophische Deutung und Bedeutung der Quantenphysik und eine Abhandlung über die Kausalität in der Physik ganz allgemein, nicht nur in der Quantenphysik. Zum 1. Teil sei nur erwähnt, daß es dem Verf. dank seiner überlegenen Sachkenntnis gelingt, aus der beinahe uferlosen Flut einschlägiger Veröffentlichungen alle wesentlichen Elemente in durchsichtiger Darstellung herauszuarbeiten. Es ergibt sich, daß mehr oder weniger jede philosophisch-erkenntnistheoretische Richtung die Quantenphysik auf ihre Weise zu interpretieren vermag, daß also ein zwingender Zusammenhang zwischen dem quantenphysikalischen Formalismus und den philosophischen Grundgedanken der sogenannten „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik nicht besteht. Der 2. Teil ist geprägt von der unausgesprochenen Grundeinstellung des Verf., daß nur die Inhalte der alltäglichen, der „gesamtmenschlichen" Erfahrung — zu denen auch die Existenz der Physik als Naturwissenschaft gehört — zum Ausgangspunkt philosophischer Reflexion genommen werden dürfen, daß es dagegen eine „Vermengung physikalischer und philosophischer Gedankengänge" (130) wäre, wollte man nicht nur die Form, sondern auch Inhalte physikalischer Aussagen zum Ansatzpunkt philosophischer Fragestellung wählen. Demgemäß wird eine eingehende Phänomenologie der Kausalität im alltäglichen Sprachgebrauch sowie im praktischen Vorgehen und

in der Ausdrucksweise des Physikers entwickelt und anschließend dargelegt, wie die Physik infolge der methodisch bedingten Eingrenzung ihrer Fragestellung notwendigerweise wesentliche Elemente der Kausalbeziehungen des realen Naturgeschehens außer Betracht lassen muß. Im Kausalitätsbegriff der Alltagserfahrung kann man einen Aspekt des „Vollzuges" („es wird etwas ‚hervorgebracht'") und einen „spezifikativen" Aspekt („wer bringt was wie hervor?") unterscheiden. Der Vollzugsaspekt läßt sich in der physikalischen Formel, wenn überhaupt, nur äußerst rudimentär wiedergeben. Es ist vielmehr der spezifikative Aspekt, auf den die physikalische Naturbeschreibung abzielt; aber idealisierende Abstraktion und statistische Beschreibung bedeuten auch hier Grenzen der adäquaten Erfassung. Der Verf. ist jedoch nicht bereit, etwa die Unschärfenbeziehung als absolute Grenze für die Erfassung des spezifikativen Aspekts anzuerkennen; hier werden ähnliche Gedanken wie bei D. Bohm und anderen Kritikern der Kopenhagener Interpretation vorgetragen. — Eine interessante Beleuchtung des Vollzugs-Aspekts hätte sich ergeben, wenn man von der „Negentropie" (im Sinn von L. Brillouin) als Voraussetzung alles makrophysikalischen Geschehens ausgegangen wäre und gefragt hätte, ob das (wesentlich makrophysikalische) „Bewirken" der Alltagserfahrung als ein „Verursachen" im engeren Sinn oder nicht vielmehr oft als ein „Steuern" aufzufassen wäre; aber das hätte bedeutet, daß man entgegen der Grundeinstellung des Verf. Inhalte physikalischer Aussagen zum Gegenstand philosophischer Reflexion genommen hätte. W. Büchel

Müller, Arno H., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. II: Invertebraten, Teil 2. gr. 8° (448 S.) Jena 1960, Fischer. 66.— DM. — Das für die Evolutionsforschung wichtige Werk, dessen frühere Bände bereits besprochen worden sind (Schol 33 [1958] 146 u. 35 [1960] 462), nimmt einen erfreulich schnellen Fortgang. Entgegen der ursprünglichen Planung wird das ungeheuer angewachsene paläontologische Material der Invertebraten jetzt auf drei Bände verteilt. Der hier vorliegende zweite Teil umfaßt die Gastropoda, Cephalopoda, Protarthropoda und die Trilobitomorpha. Der noch fehlende dritte Teil wird dann die übrigen Arthropoda, die Echinodermata und Protochordata enthalten. Nach den einzelnen Gruppen sind wieder ausführliche Literaturverzeichnisse geboten. Wegen ihrer großen biostratigraphischen Bedeutung sind die Ammonoidea und die Trilobita sehr ausführlich besprochen worden. Wie bei den Nautiloidea lassen sich bei den Ammonoidea vier Phasen in der stammesgeschichtlichen Entwicklung nachweisen, deren Intensität aber eigenartigerweise in Richtung auf den Zeitpunkt des Aussterbens nicht ab-, sondern zunimmt (117). Interessant ist ferner, daß sich der bei den Ammonoidea im ganzen verfolgbare phasenhafte Verlauf der stammesgeschichtlichen Entwicklung auch innerhalb der einzelnen Phasen (besonders der letzten) beobachten läßt. Die mit einem schwerfälligen hydrostatischen Apparat versehenen Ammonoidea sterben bereits in der Oberen Kreide aus, während die ähnlichen, aber weniger differenzierten Nautiloidea erst heute vor dem definitiven Aussterben stehen (284). Die viel plastischeren Dibranchiata verlagern das von den Nautiloidea übernommene Außenskelett bei fortschreitender Rudimentation in das Innere des Mantelsacks, werden ferner zu schnellen Dauerschwimmern (Selektionsvorteil) und sind die einzige Gruppe der Cephalopoden, die heute noch mit einer relativ hohen Artenzahl auftritt. Diese erdgeschichtlichen Wandlungen der Lebensformen und Entwicklungsphasen an Hand des ausgezeichneten Bildmaterials verfolgen zu können bringt nicht nur wissenschaftliche Belehrung, sondern verschafft gleichzeitig hohen geistigen Genuß. A. Haas

Hartmann, Heinz, Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme. 8° (92 S.) Stuttgart 1960, Klett. 9.60 DM. — In dieser Arbeit (ein Sonderdruck aus „Psyche" 1960) wird ein Vortrag wieder allgemein zugänglich gemacht, den der Verf. im Jahre 1937 vor der Wiener Psychoanalytischen Gesellschaft gehalten hat. Dabei kam es ihm nicht so sehr darauf an, eine allseitige Durchleuchtung des Fragenkomplexes Ich und Umwelt, Ich und Anpassung zu geben; sie wäre im Rahmen auch eines ausgedehnten Vortrages nicht möglich gewesen. Er wollte vielmehr vom Niveau der damals erreichten Ichauffassung der klassischen Psychoanalyse aus die Aufmerksamkeit und das Interesse auf eine Reihe von Problemen hinlenken, die noch angegangen werden müßten und in den verflossenen Jahrzehnten eine Reihe von

Forschern beschäftigt haben: die autonome Ichentwicklung. Struktur und Rangordnung der Ichfunktionen, zentrale Steuerung, Selbstausschaltung und die Beziehung dieser Fragenkreise zu den Begriffen der Anpassung und der seelischen Gesundheit (vgl. 88). Aus den locker aneinander gereihten Abschnitten des Buches seien einige besonders hervorgehoben: Anpassungsprobleme (24—36), Gleichgewicht (36—43), die „Innenwelt" und ihre Bedeutung im objektiven Funktionszusammenhang (50—63), Handlung und Anpassung (71—81). Der Verf. zeigt eine große Weite des Gesichtsfeldes: er bezieht auch eine Reihe von Nachbardisziplinen, wie Biologie, Psychologie, Philosophie, Soziologie, in seine Überlegungen ein. Ob die Psychoanalyse aber auch heute noch das Recht beansprucht, eine „allgemeine Psychologie im umfassendsten Sinne zu sein" (10), erscheint uns zweifelhaft. Die mehr philosophische Frage nach einer allgemein gültigen „natürlichen" Wertordnung wird von H. negativ beantwortet (70 f.), müßte aber doch wohl noch einer kritischen Diskussion unterzogen werden. L. Gilen

Tournier, Paul, Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht. 8°. (351 S.) Zürich/Stuttgart 1959, Rascher. 15.— sfr. — An dieser Stelle darf der Hinweis genügen, daß mit der „religiösen Sicht" des Verf. auch theologische Probleme angerührt werden, über die man an der einen oder anderen Stelle noch weiter diskutieren könnte (vgl. 326—329 über Beichte, Geistsendung und Sündenvergebung). Der ganze dritte Teil (die Umkehrung der Dinge, 177—261) könnte nach den Gedanken des Verf. (265) auch überschrieben werden: Die Stellung Christi zur Schuld des Verachteten, Schuldbewußten und zu den Selbstzufriedenen, die ihr Gewissen und das Schuldbewußtsein verdrängen (vgl. 230—245). Im ersten Teil (9—93) grenzt der Genfer Arzt, Therapeut und Vorkämpfer der „médecine de la personne" den Umfang menschlicher Schuldgefühle ab; dabei wäre wohl schärfer zu unterscheiden zwischen Gefühlen des Unbehagens, der Beschämung, der Minderwertigkeit und Schuldgefühlen. Die ersteren werden auch von T. gelegentlich als unechte den moralischen und „echten" Schuldgefühlen entgegengesetzt. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß hier schwimmende Übergänge und gegenseitige Durchdringungsverhältnisse vorliegen. Im zweiten Teil (97—173) spricht T. zunächst von der Gefahr, die jede Diskussion über Schuldgefühle mit sich bringe; dabei braucht aber eine solche Diskussion doch wohl nicht notwendig ein pharisäisches Urteil über Schuld oder Unschuld einzuschließen (vgl. dagegen 112—137!). Der letzte Teil handelt von der Antwort, die der Patient auf seine vielleicht auch unbewußten Schuldgefühle gibt oder geben könnte; etwa in einer psychologischen oder religiösen Beichte oder auch als Sühneversuch einer „vollständig unbewußten Schuld" (Analoges kommt auch bei bewußter Schuld vor) in „zahllosen Krankheiten sowohl körperlicher wie auch nervöser Art, ja selbst Unfällen oder Mißerfolg" (281). Religionspsychologisch interessant ist die Feststellung des (nichtkatholischen) Verf., daß sich bei den meisten Katholiken, die ihrer Kirche gegenüber kritisch eingestellt sind, wie die Analyse zeigt, hinter ihrer Kritik ein Schuldgefühl verbirgt: sie haben sich der rituellen Beichte entzogen (245). — Das Buch ist sehr flüssig, im „ungezwungenen Ton der Rede" (11) geschrieben, in dem seine Gedanken auf einer Semaine Médicale in Bossey vorgetragen wurden. Es will nicht streng wissenschaftlich sein, und vielleicht wird ein kritischer Leser, „der mehr Sinn für das Systematische hat" (219), mehrfach auf Unausgeglichenheiten und Mangel an Klarheit hinweisen. Aber der Verf. gibt aus seiner reichen medizinischen und therapeutischen Praxis eine Fülle konkreter Beispiele und dankenswerter Anregungen, die auch für eine streng wissenschaftliche Untersuchung der Schuldgefühle von Wert sein können. L. Gilen

Holzner, Burkart, Völkerpsychologie. Leitfaden mit Bibliographie. 8° (148 S.) Würzburg 1960, Holzner-Verlag. 18.— DM. — Der Verf. dieses Leitfadens unterscheidet eine spezielle und eine generelle Völkerpsychologie. In der speziellen Völkerpsychologie (35—62) sollen, soweit es sich dabei um Psychologie und nicht um Soziologie handelt — H. ist stark soziologisch orientiert —, die Persönlichkeitsstrukturen und ihre Dynamik erforscht werden; von ihnen wird das in Frage stehende völkische Gesellschaftssystem und seine Kultur getragen, sie sind aber auch zugleich von dort her geprägt. Die generelle Völkerpsychologie (63—69) bemüht sich um eine allgemeine Theorie des Menschen, wie er pathisch und formend

in den Gebilden der Kultur und der Gesellschaft steht (84). Es geht dem Verf. um eine betont empirische Völkerpsychologie. Daher auch seine wiederholte Forderung, daß Völkerpsychologie falsifizierbare Voraussagen des sozialen Handelns, des Wandels von ethnischen Sozialgebilden und deren Kulturen ermöglichen müsse (78 31). Der Wissenschaftsbegriff, der hier in Gegensatz zu „anderen Formen der Gelehrsamkeit" gesetzt wird, ist von den Naturwissenschaften hergenommen. H. will aber doch nicht alle Möglichkeiten „verstehender" Erfassung aus dem Gebiete der Völkerpsychologie ausschalten. Ohne diese Methoden des Verstehens (das sich aber nicht der kritischen Überprüfung entziehen kann) dürfte es kaum gelingen, den Gedanken der „Grundpersönlichkeit" (49 64 f.) fruchtbar zu machen oder ein Wertsystem (72) auszumachen. Gute Anregungen gibt der letzte Teil des Buches: Skizze einer Rahmengliederung zur psychologischen Untersuchung völkischer Sozialgebilde (70—84). Die Bibliographie (85—141) umfaßt vor allem englisch-amerikanische Publikationen; sie wird jedem willkommen sein, der sich in bestimmte Probleme der Völkerpsychologie einarbeiten oder sich einen Überblick verschaffen möchte über die wechselseitigen Beziehungen der Dynamik und der Gestaltung, die zwischen den gesellschaftlich-kulturellen Systemen der Völker und der menschlichen Persönlichkeit bestehen. L. Gilen

Albrecht, Carl, Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. 8° (381 S.) Bremen 1958, Schünemann. 19.80 DM. — In seinem ersten Werk „Psychologie des mystischen Bewußtseins" hat der Verf. die Mystik definiert als „das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein". Diese psychologisch gemeinte Definition wird in den hier vorliegenden Untersuchungen über Pseudomystik (9—49) vorausgesetzt: Das Gefüge mystischer Erfahrungen (51—268), Gnoseologie der Mystik (271—326), Die Relevanz der mystischen Relation für das philosophische Denken (329—376). Wer dem Verf. auf diesem Wege seiner phänomenologischen und zum Teil auch subtilen Untersuchungen folgt, wird sicher manche Bereicherung erfahren, auf neue Gesichtspunkte aufmerksam werden; auch eine Reihe von Fragen möchte er stellen. Er wird aber stets den Eindruck haben, auch dort, wo die 98 Thesen des Verf. (304) noch weiterer Entfaltung und Begründung zu bedürfen scheinen, daß der Ernst des Suchens dieser Fragen „würdig" ist. Besonders zum letzten Teil, der sich stark, aber auch kritisch an Heideggers Fundamentalontologie und Binswangers Daseinsanalyse anlehnt, steigen Bedenken oder Zweifel auf. Ob in Wirklichkeit „anthropologisches Bauen von der mystischen Relation seinen Ausgang nehmen" kann (340), scheint doch zweifelhaft zu sein; zumal dieser Begriff nach dem Verf. rational gar nicht aufgehellt werden kann, ein Sachverhalt, der aus seiner „Phänomenletztheit" verständlich zu machen ist (vgl. 266—268). Eine andere These des Verf. sollte in ihrem etwas schwierigen Gewande existenzialphilosophischer Gedanken noch weiter begründet werden: daß die Ruhe — ein so wichtiges Phänomen im Bereiche mystischen Erlebens — „ontologisch gleichrangig neben der Angst steht", „wenn sich überhaupt eine zweite Grundbefindlichkeit" dieser Bedeutung auffinden läßt. Eine gewisse Unebenheit der Terminologie scheint darin zu liegen, daß die im strengen Sinn „mystische Relation" von der mystischen Erkenntnisrelation und diese wieder von der mystischen Erfahrungsrelation unterschieden werden muß (z. B. 247), ohne doch als Genusbegriff gelten zu können. — Zu dem Gefüge mystischer Erfahrung, das empirisch oder genauer biographisch aus den Schriften großer Mystiker (Therese von Avila, Lucie Christine u. a.) sowie aus den Mitteilungen noch lebender Mystiker erhoben wird, gehören die bildhafte Schau (58—93), die Lichtschau (93—123), das Erfassen der Präsenz (123—146), das Gewahren mystischer Wirkungen (172—181). Aus der Gnoseologie der Mystik dürfte der Abschnitt über Trug und Irrtum in der mystischen Erfahrung (272—306) besonders interessieren. Für eine im strengen Sinn wissenschaftliche Untersuchung über den Trug bei mystischen Erscheinungen hat die methodische Forderung des Verf. Bedeutung: zunächst muß ihre gnoseologische Relation genügend geklärt sein in „phänomenologischer Vorarbeit". Daß aber in Gott Substanz und Akzidenz identisch seien (148), kann aus den Schriften anerkannter Mystiker kaum belegt werden und ist philosophisch gesehen unmöglich. Vielleicht hätten, besonders für den 2. Teil, noch die Arbeiten von Poulain, Thurston und Lhermitte herangezogen werden können. L. Gilen

Ricœur, P., Philosophie de la volonté. 2. Teil: *Finitude et culpabilité*. 2. Buch: La symbolique du mal (Collection „Philosophie de l'esprit"). 8° (335 S.) Paris 1960, Aubier. — In R.s „Philosophie des Willens", die eigentlich eine Philosophie der Schuld ist, sind zwei Bände voraufgegangen: „Le Volontaire et l'Involontaire" und „L'homme faillible"; der Schlußband wird der spekulativen Erhellung des Problems des Bösen gewidmet sein. Im vorliegenden 3. Bd. entfaltet R. *die Symbolik des Bösen* auf zwei verschiedenen Ebenen. Der *1. Teil* (11—150) beschreibt die *Primärsymbole*, die Urworte Befleckung, Sünde, Schuld, denen „une sorte de sagesse propre" einwohnt, „qu'il s'agit d'expliciter et de prendre pour guide dans le labyrinthe de l'expérience vive" (16). Die Symbolik der Befleckung ist noch ganz eingebettet ins Kosmische. Von den mehr historischen Symbolen Sünde und Schuld bezeichnet das erste das objektive Moment des Fehltrittes, die Situation „an sich", „im Angesichte Gottes"; das zweite, das subjektive Moment, die Situation als bewußte, „für mich", die individuelle Verfehlung. R. sondiert das Schuld-Symbol in dreifacher Richtung: im ethisch-juridischen Bezug auf die Rechts- und Strafordnung (der griechischen Stadtstaaten), im ethisch-religiösen Sinne des fein gebildeten Gewissens (des — gar nicht so üblen! — Pharisäers), in der gegensätzlichen Erfahrung der erdrückenden Herrschaft des Gesetzes (bei Paulus). Auf einer höheren Reflexionsstufe stehen die im *2. Teil* des Buches (151—321) behandelten *Mythen* über Ursprung und Überwindung des Bösen; sie sind Symbole zweiter Ordnung. R. entwirft eine Typologie dieser Mythen, je nachdem ob der Ursprung des Bösen gesehen wird (1) im „Chaos" und damit im Entstehen der Weltdinge selbst, (2) in einer böswilligen Gottheit, die verblendet und verführt, (3) in dem Fehltritt eines ersten Menschen, (4) im Verbannungsgeschick der Seele. Entsprechend liegt die Überwindung des Bösen entweder (1) im Schöpfungsereignis selbst als Sieg des guten Gottes über das Chaos und dessen kultisch-ritueller „Wiederholung" oder (2) im Verstehen der Notwendigkeit des tragischen Geschickes oder (3) in einer freien geschichtlichen Erlösungstat von eschatologischer Bedeutung oder (4) in der vergeistigenden und insofern vom Leib befreienden Erkenntnis. Die geschichtlichen Erscheinungsweisen dieser Typen: (1) die sumerisch-akkadischen Theogonien, (2) die griechische Tragödie, (3) die Genesis-Erzählung und die paulinische Theologie, (4) die Orphik und Platons Mythen (vgl. 163—165). Natürlich kann das reiche religionsgeschichtliche Material, das R. hierzu und zu den Misch- und Übergangsformen dieser Typen ausbreitet, hier nicht rekapituliert werden. Einiges Wenige sei festgehalten. Für R. sind die anderen Mythen zentriert, in ihrem Grundgehalt aufgehoben im biblischen „mythe adamique", der, „par sa complexité et ses tensions internes, réaffirme à des degrés variables l'essentiel des autres mythes" (287; vgl. 285—321). Die gemeinsamen Grundcharaktere der Mythen sieht R. in der konkreten Universalität, welche die individuelle Erfahrung durch ihre verallgemeinernde Rückführung auf Urgestalten der Menschheit (Adam = *der* Mensch usw.) erhält; in der Spannung der geschichtlichen Bewegung zwischen Anfang und Ende („Genesis" und „Apokalypse"); und tiefer in der Freilegung der Bezüge zwischen dem ursprünglichen, schuldlosen, wesenhaften Sein des Menschen und seiner schuldig gewordenen historischen Existenz (154 f. 161 224). Der Beachtung wert scheint auch, wie für R. der Mythos nicht Ausdruck ursprünglich einiger Fülle („conciliation vécue") ist, sondern Suche danach aus einem Zustand der Zerrissenheit heraus („réconciliation visée": 159 Anm. 3): „Si la plénitude était vécue, elle serait partout dans l'espace et dans le temps; mais parce qu'elle est seulement visée symboliquement, elle requiert des signes privilégiés et un discours sur ces signes" (160). Bedenken dagegen wird man etwa haben, daß „la coulpe ne sera jamais autre chose que le châtiment même anticipé, intériorisé et pesant déjà sur la conscience" (100); daß ein geschichtsätiologisches Verständnis des Mythos (156) und vor allem auch des biblischen Berichtes (220 f. vgl. 224) abgelehnt wird; daß sich das ganze Problem des Bösen im Menschen zurückführen soll, wie bei Kant, auf den Zwiespalt zwischen der „Bestimmung" zum Guten und der „Neigung" zum Bösen (236). W. Kern

„Episcopatus unus est . . ." (Cyprian)

Zur neuesten theologischen Diskussion über das Bischofsamt

Von Heinrich Bacht S. J.

Wie immer es mit der Realisierung des Konzilsprojektes weitergehen mag, eines steht schon heute fest: Die Ankündigung und Einberufung zum 21. Ökumenischen Konzil hat innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche Dinge zum Fließen gebracht, die seit langem festgefahren oder erstarrt zu sein schienen. Dabei ist nicht nur an die beiderseitigen Bemühungen um die Überwindung der Kirchenspaltung zu denken oder an die Bewegungen und Bestrebungen auf seiten der von Rom getrennten christlichen Gemeinschaften. Wichtiger, weil auch für die Fortführung des Dialoges zwischen den Getrennten entscheidender, scheint uns das zu sein, was im innerkatholischen Raum an neuen Fragen und Diskussionen aufgebrochen ist. Daß die theologischen Probleme, die aus dem Wesen und der Funktion der Allgemeinen Konzilien sich ergeben, wieder aufgegriffen werden und daß nachdrücklich an einer vertieften Neufassung dieses Lehrstückes gearbeitet wird, das manchen Theologen seit dem Vaticanum I nur noch historisch relevant zu sein schien, ist nur eines dieser Fakten, die durch die Proklamation vom 25. Januar 1959 „provoziert" wurden[1]. Noch wichtiger ist, daß die katholischen Theologen, Dogmatiker wie Fundamentaltheologen, sich daran machen, den Traktat „De episcopis" neu durchzudenken. Tatsächlich ist in den letzten zweieinhalb Jahren eine ganze Anzahl wichtiger Arbeiten erschienen, die sich bemühen, die Problemlage exakt herauszustellen und neue Elemente zur Lösung der hier anstehenden schwierigen Fragen beizutragen[2]. Es sei nur an das offensichtlich sehr fruchtbare Motiv der „Collégialité" erinnert, das von französischen und belgischen Theologen immer wieder herangezogen wird, wenn es gilt, das Verhältnis zwischen dem Bischofsamt und dem Papstamt genauer

[1] Hier ist vor allem zu nennen „Le Concile et les Conciles". Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église (Chevetogne 1960); vgl. auch E. Haible, Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums. Eine Bemerkung zum Selbstverständnis und zur Aufgabe des Konzils, in: ZtkathTheol 83 (1961) 80—87. Protestantischerseits ist zu nennen: K. Nitzschke, Rechtliche Stellung und Vollmacht des Konzils, in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch 1960, 88—109.

[2] Vgl. vor allem „Das apostolische Amt", hrsg. von J. Guyot (Mainz 1961); ferner H. U. v. Balthasar, Nachfolge und Amt, in: Sponsa Verbi (Einsiedeln 1960) 80—147; sodann G. Dejaifve, Pape et Évêque au premier Concile de Vatican (Paris 1961); O. Karrer, Das kirchliche Amt in katholischer Sicht, in: Una Sancta 14 (1959) 39—48; ders., Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblische Grundlage im Licht der neueren Theologie, in: ZtkathTheol 77 (1955) 129—168.

zu bestimmen[3]. Alle diese Ansätze und Bemühungen sind nur zu begrüßen, weil sich in ihnen der sachgemäße Beitrag der Theologie zur Vorbereitung des Konzils darbietet.

Im Rahmen dieser theologischen Bestrebungen wollen auch die beiden Aufsätze von Karl Rahner (Innsbruck) über „Episkopat und Primat" und „Über das *ius divinum* des Episkopats" gesehen werden, die zusammen mit dem Beitrag von J. Ratzinger (Bonn) über „Primat, Episkopat und *successio apostolica*" das 11. Heft der „*Quaestiones disputatae*" bilden[4]. Zur gerechten Beurteilung dieser Aufsätze ist daran zu denken, daß es sich nach der Zielsetzung der ganzen Reihe wirklich um „Quaestiones disputatae" handelt, bei denen es nicht genügt, allgemein Bekanntes und allseitig Angenommenes zu registrieren. Vielmehr sollen ungelöste Probleme angegangen und neue Wege einer möglichen Lösung gesucht werden. Sie setzen somit nicht nur ein kritisches Publikum voraus, sondern sie wollen geradezu als Aufforderung zu kritischer Auseinandersetzung verstanden werden. Es wäre darum ein grobes Mißverständnis, wollte man die dargebotenen Gedanken wie endgültige Thesen weiterreichen. Die einzig angemessene Weise, das in den „Quaestiones disputatae" Dargebotene anzunehmen, ist der redliche Versuch, in ein kritisch-abwägendes Gespräch einzutreten. Das soll im Nachfolgenden versucht werden. Dabei werden wir uns im wesentlichen auf die beiden Aufsätze von Rahner beschränken, auf die auch die in Klammern beigegebenen Seitenzahlen verweisen.

I. Das Problem und die bisherigen Lösungsversuche

Rahner (wie übrigens auch Ratzinger) geht es um die Klärung der Frage, wie das Neben- und Zueinander der episkopalen und primatialen Vollmacht in der Kirche dogmatisch zu verstehen ist, wenn — was katholische Glaubenslehre ist — beide Gewalten göttlichen Rechtes sind und die Primatialgewalt des Papstes a l l e Bischofsgewalt in sich umgreift[5]. Was bleibt an echter und gottunmittelbarer Vollmacht für die Bischöfe, wenn jeder einzelne aus ihnen „durch" den Papst seine Vollmacht empfängt — was die heute gängige Lehre der Theologen ist[6] — und wenn er jederzeit vom Papst in der Ausübung seiner Gewalt beschränkt und gegebenenfalls auch vom Papst seines Amtes enthoben werden kann? Warum sind dann die Bischöfe nicht bloße Stellvertre-

[3] Vgl. J. Colson, Évangélisation et collégialité apostolique, in: NouvRevThéol 82 (1960) 349—372; ferner B. Botte, Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes, in: Das apostolische Amt 68—91.

[4] Freiburg i. Br. 1961.

[5] Vgl. G. Thils, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales, „Potestas ordinaria" au Concile du Vatican (Louvain 1961).

[6] Vgl. Pius XII., Enzykl. „Mystici corporis" D 2287: Dort wird gelehrt, daß die Bischöfe zwar eine „ordentliche" Jurisdiktionsgewalt zu eigen haben, die aber unmittelbar ihnen vom Papst zuerteilt ist.

ter des Papstes und seine Beamten — was ausdrücklich durch die von Pius IX. im Jahre 1875 approbierte Kollektiv-Erklärung des deutschen Gesamtepiskopates zurückgewiesen worden ist?[7] Rahner hebt die sich aufdrängende Aporie mit aller Schärfe hervor. Er läßt sich nicht mit den gängigen Auskünften abspeisen, wonach die Tatsache, daß der Papst zum mindesten den ordo episcopalis als solchen und als ganzen nicht abschaffen kann, hinreichender Ausweis des *ius divinum* der Bischöfe ist. Er will sich auch nicht mit der bloßen Berufung auf den positiven Stifterwillen Jesu abfertigen lassen noch sich mit Lösungen begnügen, die aus den abstrakten Prinzipien der Gründungscharta der beiden Gewalten argumentieren, ohne die geschichtliche Verwirklichung und Entwicklung dieser Gewalten zu berücksichtigen; ist doch die Geschichte der Kirche und ihrer Ämter geradezu der von Gottes Geist geschriebene Kommentar zu dieser Charta, ohne den weder das Problem in seiner vollen Schärfe erfaßt noch eine befriedigende Lösung gefunden werden kann. Mit Recht legt Rahner (wie auch Ratzinger) darauf Wert, deutlich zu machen, daß ein „einliniges" Denken der komplexen Wirklichkeit der Kirche einfach nicht gerecht werden kann. Nur dort, wo die Theologie um die im Wesen der Kirche und der kirchlichen Verfassung ruhende dialektische Spannung weiß, kann sie der sich aufdrängenden Fragen Herr werden.

Während Ratzinger nun von der Idee der Wortüberlieferung und der darauf gegründeten apostolischen Sukzession ausgeht, nimmt Rahner seinen Ausgangspunkt von der Zuordnung von Ecclesia universalis und Ortsgemeinde, wie sie vor allem in der Eucharistiefeier sich darbietet (21—30). Weil die Kirche sowohl in ihrer ortsgebundenen Aktualisierung wie in ihrer weltweiten Universalität und Einheit „repräsentiert" werden muß, darum kann es keine „Resorption" der Episkopalgewalt durch die Primatialgewalt, und somit des Episkopates durch den Primat, geben (28—30). Rahner arbeitet in diesem Zusammenhang mit überzeugender Eindringlichkeit die kirchestiftende Rolle der Eucharistie heraus (26). Es ist bekannt, wie bereits Thomas von Aquin davon spricht, daß die Kirche in der Eucharistie subsistiert[8]; aber die ekklesiologische Reichweite und Fruchtbarkeit dieses Axioms wird in den Ausführungen von Rahner doch ganz anders deutlich[9].

Aber mit diesen grundsätzlichen Überlegungen über das wechselseitige „In-sein" der beiden Gewalten sind die anstehenden Probleme

[7] Vgl. D. O. Rousseau, La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875, in: Irén 29 (1956) 121—142; ebd. 143—150: Die Dokumente. — Leo XIII. hat in der Enzykl. „Satis cognitum" (D 1962) ausdrücklich betont: „Nec tamen vicarii Romanorum Pontificum putandi (sunt episcopi), quia potestatem gerunt sibi propriam."

[8] Vgl. S. Theol. III q. 67 a. 2; q. 73 a. 2; q. 83 a. 4.

[9] Vgl. auch die wichtige Studie von F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe A. v. Harnack (Tübingen 1921) 143—172, vor allem 169.

noch keineswegs geklärt. Wenn der Episkopat neben dem Primat ein wirkliches Eigenrecht hat, dann muß sich doch, so möchte man sagen, auch eine echte Eigenständigkeit und ein eigener Kompetenzbereich aufweisen lassen. De facto gibt es aber kein einziges Recht, über das *ius divinum* der eigenen Existenz hinaus, das dem Episkopat gegenüber dem Papst exklusiv zukommt. Das ist schon deshalb unumgänglich, weil sonst die Vollmacht des Papstes keine *„plena" potestas*[10] wäre, vielmehr fände sie an diesem Sonderrecht der Bischöfe ihre Grenze. Wo läßt sich dann ein Weg finden, um die umfassende Fülle der primatialen Gewalt des Papstes über die ganze Kirche, und somit auch über die Bischöfe, mit der echten und eigenen Gewalt der Bischöfe, die doch nicht nur eine *„potestas delegata"* ist, in Harmonie zu bringen, ohne daß dabei die eine Gewalt durch die andere in Frage gestellt wird?

Diesem Aspekt der Frage geht Rahner in dem zweiten Artikel nach, und wenn ich richtig sehe, liegen hier vor allem die wertvollsten Beiträge, welche er zur Lösung der vieldiskutierten Schwierigkeit beisteuert. Es gelingt ihm, neue Elemente in die Diskussion einzubringen, die eine sorgsame, wenn auch kritische Prüfung fordern. Rahner geht von dem Grundgedanken aus, daß ein Episkopat, der seiner *Existenz* nach göttlichen Rechtes ist, auch in seinem *Wesen* dies göttliche Recht irgendwie manifestieren muß. Dieses Wesen kann aber nicht nur in der Weihegewalt des Bischofs gesucht werden, sondern muß auch und vor allem in der Leitegewalt manifest werden. Gewiß empfängt der Bischof nach der heute allgemeineren Lehre der Theologen diese seine Jurisdiktionsgewalt nicht unmittelbar von Gott, sondern vom Papst. Aber dies kann nicht so verstanden werden, daß der Papst ihm ein Stück seiner eigenen Vollmacht abgibt, ihn also „delegiert". Denn dann könnte von einem *ius divinum* des Bischofs keine Rede mehr sein[11]. Vielmehr müssen die Dinge so liegen, daß der Papst dem Erwählten an der dem Gesamtepiskopat *ex iure divino* zustehenden Jurisdiktionsgewalt Anteil gibt.

Welcher Art und Natur ist aber diese bischöfliche Jurisdiktionsgewalt, die vom Papst vermittelt wird, ohne daß sie seine eigene Gewalt wäre? Welches ist ihr Inhalt und wie verhält sie sich zu der primatialen Gewalt des Papstes selbst? Rahner beklagt mit Recht, daß die theo-

---

[10] Der Ausdruck *„plenitudo potestatis"* scheint von Leo d. Gr. erstmalig für die Bezeichnung der Vollgewalt des Papstes verwandt worden zu sein; vgl. Leo, ep. 6, 5: PL 54, 619; vgl. dazu F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941) 216.

[11] F. Heiler a. a. O. 215 f. scheint zu unterstellen, daß die Bischöfe allgemein nach Leos Meinung nur Stellvertreter und Delegaten des römischen Bischofs sind, der durch sie bestimmte Teile der Kirche regiert. Aber die beigebrachten Belege gehören zum Briefwechsel mit Anastasius von Thessalonike, den Leo zu seinem Geschäftsträger gemacht hatte. Daß Leo jeden Bischof nur als Stellvertreter des römischen Bischofs angesehen hätte, läßt sich nicht beweisen.

logischen Lehrbücher durchweg keine andere Auskunft geben als diese, daß der Episkopat als Institution dem Zuständigkeitsbereich des Papstes entzogen ist und daß der Papst demgemäß, unbeschadet seines Rechtes, jeden einzelnen Bischof ein- und abzusetzen und in der Ausübung seines Amtes zu überwachen und seine Vollmachten zu limitieren, auf keinen Fall Recht und Macht habe, den Episkopat aufzuheben (um danach mit einem anderen „Arbeitsteam" die Gesamtkirche zu leiten)[12]. Eine solche „formale" Bestimmung des *ius divinum* des bischöflichen Amtes kann unmöglich befriedigen. Die Frage ist nur, wie man über sie hinauskommen kann, solange man daran festhält, daß es irgendein der Primatsgewalt entzogenes „materiales" Sonderrecht der Bischöfe nicht gibt.

Alle bislang unternommenen Versuche, hier weiter zu kommen, gingen davon aus, daß sie die einzelnen Bischöfe, isoliert oder als Summe, auf das ihnen zustehende Recht gegenüber dem Papst befragten. Rahner geht einen anderen Weg, der erfolgreicher zu sein scheint. Er untersucht das *ius divinum* der einzelnen Bischöfe in seiner Beziehung zum *ius divinum* des Gesamtepiskopates und weist nach, wie ersteres im letzteren sowohl seinshaft wie auch erkenntnismäßig gründet. „Die Frage nach dem *ius divinum* des einzelnen Bischofs ist von dem *ius divinum* des Gesamtepiskopates her zu beantworten" (68). Wenn es wahr ist, daß der Episkopat als solcher göttlichen Rechtes ist, dann ist die Gewalt des Papstes gegenüber dem Kollegium der Bischöfe nicht einfach die Summe der Gewalten, die er gegenüber den einzelnen Bischöfen hat. Er kann also seine limitierenden Maßnahmen gegenüber den einzelnen Bischöfen niemals so weit ausdehnen, daß das Bischofskollegium selbst nur ein *„nomen sine re" ist.* Das besagt aber: Die Frage nach dem „Inhalt" der Jurisdiktionsgewalt *(iuris divini),* die dem einzelnen Bischof zusteht, verlangt eine vorgängige Klärung, welchen „Inhalt" die Jurisdiktionsgewalt *(iuris divini)* des Gesamtepiskopates, richtiger des *Corpus episcopale* hat. Dabei ist von vornherein klar, daß dieses dem Gesamtepiskopat zustehende göttliche Recht nie ein solches sein kann, das ihm isoliert vom Papst oder gar in Opposition zum Papst zusteht. Denn das Bischofskollegium ist nie von seinem Haupt zu trennen, in welchem es seine Einheitsmitte hat. Aber unter Voraussetzung dieser sachlich geforderten Einschränkung ist die Frage nach Inhalt und Umfang des Kompetenzbereiches dieses Bischofskollegiums (und von dorther auch desjenigen des einzelnen Bischofs als Gliedes dieses Kollegiums) durchaus legitim. Freilich ist zuzugeben, daß sie leichter gestellt als gelöst ist. Rahner übertreibt kaum, wenn er sagt, „die Theologie habe sie bis heute nicht einmal als Frage genügend ausgearbeitet, geschweige denn adäquat beantwortet" (70).

[12] Vgl. Aem. Dorsch, De ecclesia Christi (Innsbruck [2] 1928) 282—291.

II. Der Lösungsversuch K. Rahners

1. Apostelkollegium und Petrusamt

Bei seinem Lösungsversuch geht Rahner von der Überlegung aus, daß nicht der einzelne Bischof Nachfolger eines einzelnen Apostels ist (natürlich abgesehen vom römischen Bischof hinsichtlich des Apostels Petrus!), sondern daß das Bischofskollegium die Nachfolge des Apostelkollegiums angetreten hat. Das wird auch von den Theologen zumeist zugegeben, schon deshalb, weil sich sonst nur schwer erklären läßt, warum die bischöflichen Nachfolger nicht alle an sich übertragbaren Vollmachten der apostolischen Vorgänger, wie etwa deren persönliche Unfehlbarkeit, übernehmen[13]. Desgleichen ist so auch leichter verständlich zu machen, wieso die Kennzeichnung der Bischöfe als „Nachfolger" der Apostel ihre einschränkende Interpretation erheischt, wie neuestens im kontroverstheologischen Gespräch wiederholt betont worden ist[14]. Entscheidend ist nun, daß die Apostel a l s Kollegium nach Christi Stifterwillen die Gesamtkirche zu leiten haben. Diese Vollmacht des Apostelkollegiums ist also nicht die Summe der den einzelnen Aposteln gegebenen Gewalten, vielmehr partizipiert der einzelne Apostel an der e i n e n Vollmacht des gesamten Kollegiums. Nur weil das Kollegium als Ganzes seine Gewalt von Christus hat, darum kann Petrus als das gottgesetzte Haupt des Kollegiums erscheinen. Denn wenn es so wäre, daß jeder einzelne Apostel seine Vollmacht unmittelbar von Christus hätte, dann wäre er auch nur Christus allein „untergeordnet", nicht aber dem Kollegium oder dem Petrus. Petrus könnte dann also auch nicht Haupt des Kollegiums der Apostel sein — es sei denn höchstens in der Weise, daß die Apostel ihn von sich aus zu ihrem Haupt erwählten. Das widerspräche aber dem *ius divinum* des Petrusamtes[15].

Es ist somit schon hinsichtlich der Gewalt der einzelnen Apostel und des Petrus so, daß jeder nur als Glied des Kollegiums (bzw. als Haupt des Kollegiums) seine Gewalt und Vollmacht hat. Das ist für die Stellung des Petrus nochmals zu unterstreichen: Petrus ist „Primas" der Apostel und Haupt der Kirche nicht für sich und im Gegenüber zu den Aposteln, sondern i n dem von Christus konstituierten Kollegium. Nach Christi Willen ist das Apostelkollegium nie ohne Petrus, aber auch

[13] Vgl. dazu J. Salaverri, De Ecclesia Christi n. 527 S. 670, in: M. Nicolau und J. Salaverri, Theologia fundamentalis (Madrid [3]1955).

[14] Vgl. etwa A. Läpple in: Warum glauben? (Würzburg 1961) 288. P. Bonnard, Le Nouveau Testament connaît-il la transmission d'une fonction apostolique?, in: Verbum Caro (1961) 132—137.

[15] Auch wenn man die Richtigkeit der These von der Rolle des Apostelkollegiums zugibt, wäre doch zu wünschen gewesen, daß Rahner sich mit den bibeltheologischen Unterlagen dieser These ausführlicher auseinandergesetzt hätte; vgl. dazu etwa H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1935) 13—81; ebenso G. Sass, Apostelamt und Kirche (München 1939); K. H. Schelkle und H. Bacht in: LexThKi[2] I, 734—738.

Petrus nie ohne das Kollegium. Nur so ist gewährleistet, daß jeder Apostel wirklich Apostel Christi (und nicht des Petrus) ist und daß er dennoch unter Petrus steht, ohne daß Petrus bloßer Repräsentant und Stellvertreter des ihm gegenüber autonomen Kollegiums ist.

Rahner legt mit Recht Wert darauf, dieses Verhältnis zwischen dem Apostelkollegium und seinem Haupt sehr genau herauszuheben: „Eine wirkliche Einheit geht ihren Teilen voraus und wird nicht von ihnen als solchen gebildet" (73). Entstammte das Apostelkollegium der freien Initiative der von Jesus unmittelbar bevollmächtigten Einzelapostel, dann könnte es nicht kraft göttlichen Rechtes Petrus als seinem Haupt zugeordnet sein. Wäre andererseits Petrus aus eigener Initiative Fundament und einheitstiftende Mitte des Kollegiums, dann wäre das Kollegium sein Kollegium und jeder einzelne Apostel wäre sein Beauftragter, sein Beamter. Schließt man diese beiden Möglichkeiten — als dem jeweiligen *ius divinum* widersprechend — aus, dann bleibt als Konsequenz, daß Jesus von vornherein ein Kollegium begründet hat, in welchem der einzelne Apostel eine Gewalt hat, die ihm deshalb und solcherart von Christus her zukommt, weil der Herr das Kollegium als solches zum Träger seiner Gewalt gemacht hat; ebenso folgt daraus, daß Petrus die ihm allein zustehende Gewalt insofern hat, als er von vornherein als Haupt dieses Kollegiums eingesetzt ist (vgl. 73)[16].

Von hier aus ergibt sich dann für Rahner die wichtige These: „Petrus ist Petrus, insofern er das Haupt dieses Kollegiums ist, das heißt: er hat seine Stellung des Hausherrn der Kirche, insofern er das Haupt des Apostelkollegiums ist" (74). Daß diese These nicht im „demokratischen" Sinn einer Bestallung des Petrus durch das vorgängig zu ihm konstituierte Kollegium zu verstehen ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Es wird nur die wechselseitige Bezogenheit zwischen beiden Größen ausgesprochen: Petrus hat dadurch und insoweit Fundamentbedeutung für die Kirche, als er Haupt des Apostelkollegiums ist; er

[16] Rahner sieht eine Bestätigung dafür, daß die Apostel von Jesus selbst als Kollegium gewollt sind, darin, daß im Neuen Testament keine Rede von Aufgaben ist, die einem Apostel „im Unterschied zu einem anderen" zukommen. Aber wäre hier nicht wenigstens Gal 2, 9 zu diskutieren gewesen, wo doch dem Jakobus, Kephas und Johannes, also den Exponenten der Zwölf, die Mission unter den Israeliten, dem Paulus und Barnabas aber die Mission unter den Heiden als vom Herrn (vgl. das *Passivum divinitatis!*) zugeteilt behauptet wird? Desgleichen hätte Rahner sich mit dem paulinischen Anspruch einer unmittelbaren und individuellen Bestellung durch den erhöhten Herrn (Gal 1, 1) auseinandersetzen müssen. Die Lösung beider Einwände wird darauf hinauslaufen müssen, daß Paulus zwar Apostel ist, aber nicht zum Zwölfer-Kollegium gehört. Nur ist dann zuzugeben, daß die nachapostolische Gemeinde, welche immer wieder Paulus und Petrus im Hinblick auf ihre Apostelrolle assoziiert, um diese Differenz zwischen Apostolat und Zugehörigkeit zum Zwölferkollegium nicht mehr (oder noch nicht?) gewußt hat. Jedenfalls liegen hier Fragen, die eine eingehende Behandlung erheischen; vgl. auch J. Munck, Paul, the Apostles and the Twelves, in: Studia Theologica 3 (1949) 96—110.

regiert die Kirche mit dem Apostelkollegium und durch dieses. Es ist somit schon im Anfang und Ursprung der Kirche so, daß dort ein Kollegium die Leitegewalt ausübt, dessen Haupt mehr ist als der vom Gremium erwählte Vertreter; und daß dort ein Haupt Leitegewalt auch über das Kollegium ausübt, ohne daß dieses nur die Vertreterschaft oder Beamtenschaft des Hauptes wäre[17].

So hilfreich nun auch dieses Schema von dem wechselseitigen Verhältnis der beiden Gewalten ist, so ist doch nicht zu bestreiten, daß es keineswegs einfach ist. Werden hier doch Rechtsträger derart zueinander in Opposition gebracht und gleichzeitig wieder ineinander verschränkt, daß eine inhaltliche Abgrenzung je eigener Kompetenzbereiche juridischer Art schlechterdings unmöglich ist. Rahner gesteht offen ein, daß für eine rein „irdische Körperschaft" aus einem solchen Schema eine letztlich unhaltbare Spannung entstehen müßte (75). Aber gerade so wird deutlich, daß sich in diesem Schema das einmalige Wesen der Kirche bekundet, in der tatsächlich das Ganze und die Teile, die *Ecclesia universalis* und die vielen Ortskirchen, so aneinander gebunden sind, wie es im Bereich natürlicher Erfahrung ohne Analogie ist[18]. Wenn die Spannung zwischen Apostelkollegium und Petrus, und demgemäß zwischen Episkopat und Primat trotz allem durchgetragen wird, wenn die eine Gewalt die andere faktisch nicht verdrängt und absorbiert, dann liegt das nicht an der sauberen juridischen Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche, sondern an einer „überrechtlichen Instanz", dem Heiligen Geist. Somit wird gerade hier deutlich, wie „die Verfassung der Kirche wesentlich getragen ist vom Überinstitutionellen" (75). Das übergreifende „Pneuma", das der ganzen Kirche verheißen ist, ist die letzte Garantie dafür, daß der „Nomos" in rechter Weise funktioniert.

Sobald man dieses Schema zugrunde legt, eröffnet sich eine echte Möglichkeit, die Rolle des Apostelkollegiums und somit auch die jedes einzelnen Apostels zu bestimmen. Das Apostelkollegium hat wirklich Leitegewalt gegenüber der ganzen Kirche, und zwar das Kollegium als solches, nicht nur als Instrument des Petrus. Jeder Apostel als Glied des Kollegiums hat den Auftrag, aktiv die Gesamtkirche zu leiten, ohne daß ihm ein Sektor oder Territorium der Kirche zugewiesen wäre, in welchem weder das Kollegium noch Petrus als dessen Haupt „hineinregieren" dürfte. Jeder Apostel hat also Pflicht und

---

[17] Die sich aufdrängende und von Rahner zu wenig berücksichtigte Frage ist natürlich die, ob sich diese Rechtssituation zwischen Apostelkollegium und Petrus wirklich aus einer Analyse der neutestamentlichen Texte ergibt, oder ob sie nur aus der Situation zwischen Episkopat und Primat „zurückdatiert" ist. Nur im ersten Fall käme diesen Überlegungen eine wirklich hilfreiche Bedeutung zu.

[18] Vgl. dazu den ersten Beitrag von Rahner im vorliegenden Heft der „Quaestiones disputatae" S. 20 f.

Recht, in Einheit mit dem Kollegium und mit Petrus für die ganze Kirche Initiativen zu entfalten. Daß dieses Aktivwerden für das Ganze der Kirche auch wirklich und wirksam geschieht, dafür ist nicht durch rechtliche Abgrenzung der Kompetenzen, sondern durch den Heiligen Geist gesorgt. Entsprechend dieser jedem Einzelapostel obliegenden Pflicht zu aktiver Sorge, hat das Kollegium mit Petrus als dem Haupt die Pflicht, sich solcher Einwirkung gegenüber offen und bereit zu halten. Diese Pflicht ist nach Rahner (76) weniger juridischer als vielmehr moralischer Art, weil „der erste ursprüngliche Träger kirchlicher Rechte eben das Kollegium als ganzes ist und diese Pflicht ja keinen greifbaren Richter sich gegenüber hat, der, vom Träger der Pflicht distinkt, über die Erfüllung dieser Pflicht urteilen könnte" (76 f.). Immerhin könnte man diese Verpflichtung zu aktiver Wahrnehmung der Gewalten des Gesamtkollegiums auch juridisch nennen, weil sie ein Ausfluß der Rechte ist, die dem Kollegium der Apostel und damit jedem seiner Mitglieder zustehen.

Man wird den Einwand erheben, daß diese Auffassung die primatiale Stellung des Petrus in Frage stellt. Aber diese Sorge ist unberechtigt, weil das Apostelkollegium nicht als eine dem Petrus übergeordnete oder von ihm unabhängige Instanz tätig wird, sondern immer und notwendig Petrus als sein aktives Haupt einbefaßt. „Petrus ist gerade als Haupt des Kollegiums als solchen — Petrus der Schlüsselmann" (77), nicht aber als einer, der dem Kollegium gegenüber ein eigenes und gesondertes Ressort hat. „Alle Primatialrechte (des Petrus) sind die Rechte des Hauptes des Kollegiums als solchen; diese Rechte bestehen also auf der Existenz des Kollegiums" (77)[19].

2. Bischofskollegium und Papst

Auf dem Hintergrund dieses eigengearteten Verhältnisses zwischen dem Apostelkollegium und Petrus ist nun auch die Beziehung zwischen Episkopat und Primat zu verstehen. An erster Stelle steht dabei die Einsicht in den Vorrang des Bischofskollegiums vor den einzelnen Bischöfen. Denn dieses Kollegium, und nicht die Summe der Einzelbischöfe, tritt in die Rechte des Apostelkollegiums ein. In diesem *cor-*

[19] Man sieht leicht ein, daß alle diese Überlegungen sich auf das Zwölferkollegium mit Petrus als Haupt beziehen. Sobald man, wie H. von Campenhausen, die Vollmachten der Apostel einseitig aus der Perspektive des Paulus sieht, ergibt sich ein schiefes Bild, weil Paulus nicht zu den Zwölfen gehört. Dann stellt sich aber die Frage, wie die Rolle des Völkerapostels genau zu beschreiben ist. Ist er „Untergebener" des Petrus, oder ist er kraft seiner unmittelbaren Sendung durch Christus „autonom"? Rahner geht auf diese Fragen leider nicht ein. Siehe darüber neuestens F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 67—92; ferner P. Gaechter S. J., Schranken im Apostolat des Paulus, in: Petrus und seine Zeit, Innsbruck 1958, 338—450.

pus episcopale ist der römische Bischof das Haupt, aber in der Weise, daß er nur als dieses Haupt des Bischofskollegiums Papst ist.

Nur so ist die Einheit der Kirche unter Wahrung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Glieder gewährleistet. Die Kirche kommt nicht erst durch das koordinierende Handeln der Glieder zur Einheit; vielmehr ist diese Einheit ihr von allem Anfang an eingestiftet. Das ist aber nicht möglich, wenn die Führung der Kirche „zunächst" bei der Summe der Einzelbischöfe liegt, die sich dann zu einem Kollegium zusammenschließen. Ebenso kann diese Einheit der Kirche nicht bloß durch den Papst in der Weise begründet werden, daß er sich die Bischöfe zu einem Kollegium aggregiert. Denn das hieße, daß die Bischöfe von Gnaden des Papstes sind, was dem *ius divinum* ihrer Stellung widerspricht.

Rahner beweist den Vorrang der einheitstiftenden Funktion des Bischofskollegiums vor derjenigen der Einzelbischöfe weiterhin durch eine scharfsinnige Interpretation von can. 228 des CIC: *Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate.* Woher kommt dem Konzil diese Stellung zu? Auf keinen Fall aus menschlichem Recht, denn dann würde das *ius divinum* des Papstes, der doch auch kraft göttlichen Rechtes die oberste Gewalt in der Kirche hat, durch ein *ius humanum* beschränkt, was unmöglich ist. Die Sache läßt sich auch nicht so erklären, daß der Papst von seiner Rechtsfülle *(iuris divini)* etwas an das Konzil abtritt. Denn ein *ius divinum* läßt sich nicht abtreten. Außerdem ist es ein Nonsens zu behaupten, das Konzil habe die oberste Gewalt in der Kirche, wenn diese Gewalt vom Papst, weil von ihm gegeben, auch wieder zurückgenommen werden könnte. Wenn nun die zum Konzil einzuladenden Bischöfe vorgängig zu dieser Berufung kein Kollegium göttlichen Rechtes bildeten, dann könnte das aus ihnen gebildete Konzil nicht als Träger der höchsten Gewalt auftreten, es sei denn, daß es diese Gewalt vom Papst empfängt. Dann hätte es aber keine eigene, sondern nur eine vom Papst delegierte Gewalt, es wäre nur sein Organ. Dann könnte man ihm aber nicht im Ernst die *suprema potestas* in der Kirche zusprechen. Gegen diese Überlegung kann man nicht geltend machen, daß es doch feststehe, daß nur der Papst das Recht hat, ein Konzil einzuberufen und zu leiten. Denn dieses Recht kann durchaus auch innerhalb eines Kollegiums *iuris divini* ausgeübt werden. Aber eine durch Delegation päpstlicher Rechte erst konstituierte Körperschaft als Trägerin der höchsten Regierungs- und Lehrgewalt in der Kirche anzusprechen, ist ein Widersinn. Denn dieses Gremium hätte nur die dem Papst eigene Gewalt zu eigen. Seine Vollmacht wäre von der des Papstes umfaßt und getragen, sie wäre eindeutig seiner Gewalt nach- und untergeordnet. Von einer *suprema potestas* könnte keine Rede sein.

Aus diesem Argument geht somit zwingend hervor, daß schon vorgängig zur Konstitution eines Ökumenischen Konzils das Bischofskollegium als solches existiert, und zwar als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche[20]. Natürlich drängt sich sogleich die Frage auf, ob nicht diese Konzeption des Bischofskollegiums als Träger der höchsten kirchlichen Gewalt eine Bedrohung des päpstlichen Primates bedeutet. Rahner betont mit Recht, daß diese Sorge gegenstandslos ist, weil das Kollegium ohne sein Haupt nicht denkbar ist, weil es nur mit und durch sein Haupt aktionsfähig ist. Wohl aber ist es richtig, daß der Papst mit seiner „persönlichen" Unfehlbarkeit auch da, wo gesagt wird, daß seine Lehrentscheidungen *„ex sese"* (D 1839) und nicht erst aus der Zustimmung der Kirche unfehlbar sind, immer als Haupt des Kollegiums handelt[21]. Davon wird aber weiter unten noch zu sprechen sein.

Abschließend ist also zu sagen, daß „das Bischofskollegium als solches als oberster Träger der Leitungsvollmacht der Gesamtkirche im voraus zum einzelnen Bischof als solchem existiert. Dieser ist primär[22] Glied des Gesamtepiskopates als der kollegialen Führung der Kirche, die im Papst *iure divino* ihre bleibende Einheit und die Möglichkeit des dauernden konkreten Handelns hat" (80 f.)[23].

---

[20] Rahner (80) meint, daß das Bischofskollegium als Subjekt der höchsten kirchlichen Gewalt auch außerhalb eines Allgemeinen Konzils für das heutige Kirchenrecht gewissermaßen „parakanonistisch" geblieben sei. Das stimmt nicht ganz. Denn in can. 1323 des CIC wird zum Objektbereich dessen, was *„fide divina et catholica"* zu glauben ist, all das gerechnet, was *„ab Ecclesia sive sollemni iudicio* (= konziliare oder päpstliche Definition) *sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata"* zu glauben vorgelegt wird. Hier wird also der Gesamtheit der Bischöfe vorgängig zu einem Konzil dieselbe Gewalt zugeschrieben. Richtig bleibt freilich, daß die Abhebung auf den kollegialen Charakter der Gesamtheit der das Magisterium ordinarium bildenden Bischöfe noch fehlt.

[21] Vgl. J. T. Torrell, L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège „personnel"?, in: RevScPhTh 45 (1961) 229—245.

[22] Wenn auch bei den Theologen zumeist der Einzelbischof primär als Haupt seiner Diözese und nur sekundär als Glied des Bischofskollegiums gesehen wird, so ist jedenfalls prinzipiell gegen diese von Rahner hier vorgetragene Auffassung nichts einzuwenden; vgl. W. Bertrams, De relatione inter officium episcopale et primatiale, in: Periodica (1962) 14 Anm. 10.

[23] Auf S. 81—85 behandelt Rahner einige Einwände gegen das vorgelegte Schema. Es geht vor allem um die historische Frage, ob die Bischöfe nicht von Anfang an mehr als Leiter territorial begrenzter Gemeinden verstanden worden sind, die nur sekundär sich auch zu kollegialem Handeln zusammentaten. Weil sie zunächst nicht als Kollegium fungierten, konnten sie auch nicht als kollegiale Nachfolger des Apostelkollegiums empfunden werden. In der Antwort schließt Rahner sich offenbar an die Thesen von J. Salaverri an, den er gelegentlich auch zitiert (vgl. S. 87). Aber es ist wohl zuviel behauptet, wenn Rahner schreibt, von Anfang des 2. Jahrhunderts an seien überall monarchische Bischöfe gewesen (Salaverri n. 356 ist vorsichtiger: „a medio saeculo secundo"). Wenn man den Quellenbefund in der Frage nach den Anfängen des monarchischen Episkopats nicht überfordern will, wird man wohl auf die Lösung von J. Colson, L'évêque dans les communautés primitives (Paris 1951), eingehen müssen. Aber die prinzipiellen Überlegungen, die Rahner bietet (81 f.), werden von diesen Bedenken nicht berührt.

Eine wichtige Frucht dieser vertieften Sicht des Verhältnisses von Bischofskollegium und Primat besteht nun darin, daß damit ein Ansatz zur Lösung eines Problems gefunden ist, das die Theologie seit langem beschäftigt. Es ist die Frage, ob es in der Kirche zwei (natürlich nur inadäquat verschiedene) unmittelbare Träger der höchsten Lehrgewalt gibt, nämlich den Papst und das Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst[24]; oder ob unmittelbar nur der Papst Subjekt der höchsten Lehrvollmacht ist, während die Bischöfe durch seine Vermittlung an dieser Vollmacht Anteil erhalten. Die Frage ist noch auf dem Vaticanum I ausdrücklich offengelassen worden und findet bis heute die verschiedensten Antworten[25]. Rahner weist zunächst mit vollem Recht darauf hin, daß die Problematik nicht erst bei der Frage nach der Lehrunfehlbarkeit akut wird, sondern bereits bei der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses der Vollmachten des Bischofskollegiums zu denen des Papstes. Somit müßte schon dort das Zueinander der beiderseitigen Gewalten geklärt werden. Zwei höchste Leitungsinstanzen (ganz gleich, ob sie adäquat oder inadäquat verschieden sind) kann es in ein und demselben Gebilde hinsichtlich derselben Aufgaben nicht geben. Wenn diejenige des Bischofskollegiums mittelbar und abgeleitet genannt wird, dann muß immer noch gezeigt werden, daß sie eine wirklich aktive Funktion hat und nicht bloß jene passive Unfehlbarkeit ist, welche der hörenden Kirche insofern zukommt, als sie sich dem Lehrurteil des Papstes konformiert.

Wenn somit legitimerweise nur von einer höchsten Lehr- (und Leite-) gewalt in der Kirche die Rede sein kann, dann braucht diese nicht die des Papstes in seiner Isolierung von oder in seinem Gegenüber zum Episkopat zu sein. Denn es gilt ja auch zu bedenken, daß es aus den positiven Quellen feststeht, daß die Bischöfe (auf dem Konzil) wirklich aktiven Anteil an der Lehrgewalt der Kirche haben, daß sie als *„iudices fidei"* ihr Votum abgeben, und daß sie nicht nur qualifizierte Berater des Papstes sind.

Alle früheren Lösungsversuche in dieser Frage nach der Zahl der Inhaber der höchsten Lehrgewalt in der Kirche gingen immer von der Annahme aus, der Papst könne „allein" und „für sich" all das tun, was das Konzil (natürlich in Unterordnung unter den Papst und in

---

[24] Rahner (86) spricht nur vom Konzil. Aber nach dem, was oben über das magisterium ordinarium der Bischöfe gesagt wurde, dessen Lehrvorlagen denselben Verbindlichkeitsgrad haben wie die der Konzilien, ist die Redeweise zu eng.

[25] Salaverri n. 636—646 nennt drei Lösungssysteme mit ihren wichtigsten Vertretern: (1) Nur ein unmittelbares Subjekt verteidigen Theologen wie Straub, Palmieri, Billot, Zapelena. (2) Zwei Subjekte meinen Kleutgen, Franzelin, Pesch, Scheeben. (3) Andere Theologen wagen keine Entscheidung: so Schultes, d'Herbigny, Dieckmann. Salaverri seinerseits n. 640 hält dafür, daß die „papale" Lösung die spekulativen Gründe für sich hat, während die andere sich mehr auf die positiven Gründe berufen könne.

Gemeinschaft mit ihm) leisten könne, daß somit in dem definitorischen Akt des Papstes das Bischofskollegium nicht präsent sei. Demgegenüber ist in der Theorie von Rahner festzuhalten, daß es wirklich nur eine höchste Lehrgewalt gibt; aber ihr Träger ist immer und in jedem Fall das Bischofskollegium unter dem Papst bzw. der Papst mit dem Bischofskollegium. Das leuchtet für die Definitionen des Konzils (wie für die Lehrvorlagen des *Magisterium ordinarium* des Gesamtepiskopates) sofort ein, da die Übereinstimmung mit dem Papst *condicio sine qua non* ist[26]. Aber umgekehrt ist auch festzuhalten, daß im Lehrakt des Papstes immer auch die Vollmacht des Bischofskollegiums einbezogen ist. Denn der Papst ist Papst als Haupt des Bischofskollegiums.

Diese Lösung wahrt somit die Einheit und Einzigkeit der höchsten Lehrgewalt wie auch die gottgesetzte Teilnahme des Bischofskollegiums an der obersten Leitung der Kirche. Freilich bleiben immer noch manche schwierige Fragen zu klären, wie etwa die, ob und inwieweit es möglich ist, daß der Papst „für" das Bischofskollegium aktiv sein kann, ohne daß er von diesem beauftragt ist[27]; oder umgekehrt: Wie kann die kirchliche Überlieferung von obersten Lehr- und Jurisdiktionsakten sprechen, die der Papst „allein" setzt, wenn er immer als Haupt des Kollegiums handelt? Vor allem droht die hier von Rahner entwickelte Lehre mit dem im Vaticanum I festgelegten „*ex sese*" der päpstlichen Definitionen in Konflikt zu geraten, durch das, nach der Intention des Konzils, die letzten Reste des Gallicanismus und Konziliarismus ausgeschieden werden sollten[28]. Wie immer diese Fragen im einzelnen zu lösen sein werden, so bleibt doch festzuhalten, daß Rahners Ansatz in glücklicher Weise über die hemmende Barriere der zwei (inadäquat) verschiedenen Träger der höchsten Lehrgewalt hinausführt. Es ist wirklich ein einziges Subjekt dieser obersten Gewalt anzunehmen, das sich in zwei verschiedenen Weisen betätigt und manifestiert, wenn einmal der Papst „allein" (und doch als Haupt des

---

[26] Rahner (88 f.) beanstandet insofern mit Recht, wenn die Theologen von einer zusätzlichen „Approbation" der Konzilsentscheidung durch den Papst reden. Ist doch der Akzess des Papstes ein konstitutives Moment der konziliaren Definition.

[27] Rahner (89) weist auf die Analogie mit der Repräsentation des Menschengeschlechtes in Adam hin, von der in der Erbsündelehre die Rede ist. Freilich geht es dabei primär um das „Daß" solcher instituierten Hauptschaft; das „Wie" ist auch hinsichtlich Adams nicht weniger geheimnisvoll als hinsichtlich des Papstes gegenüber dem Bischofskollegium.

[28] G. Dejaifve, Pape et Évêques au premier Concile du Vatican (Paris 1961); ders., Der erste unter den Bischöfen, in: ThGl 51 (1961) 1—22; J. Hamer, Le corps épiscopale uni au Pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier Concile du Vatican, in: RevScPhTh 45 (1961) 21—31; G. May, Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC, in: TrierTheolZt 70 (1961) 212—232; O. Stephan, Papst, Bischof, Konzil, in: MüTheolZt 11 (1960) 248—261; G. Thils, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales, ‚Potestas ordinaria' au Concile du Vatican (Louvain 1961); J.-P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican (Paris 1961).

Bischofskollegiums) und das andere Mal das im Papst geeinte Konzil aktiv wird[29].

Aus der ganz einmaligen und eigenartigen Beziehung zwischen dem Bischofskollegium und dem Papst erklärt sich nun, daß die Weise, in welcher der Episkopat an der Leitung der Gesamtkirche beteiligt ist, nicht leicht zu bestimmen ist. Auf jeden Fall kann es sich, wie schon oben gesagt wurde, nicht darum handeln, daß dem Episkopat von Rechts wegen (und zwar *ex iure divino*) ein bestimmter Sektor von Kompetenzen vorbehalten wäre. Denn das würde die *„plena potestas"* des Papstes in Frage stellen, die ja auch im göttlichen Recht wurzelt. Aber daraus folgt nun keineswegs, daß das Bischofskollegium überhaupt keinen Anteil an der aktiven Kirchenleitung hätte. Einerseits ist diese Aktivität schon dadurch gesichert, daß der Papst nur als Haupt des Bischofskollegiums die Kirche regiert; somit ist in allen Aktionen und Aktivitäten auch das unabtrennbar verbundene Bischofskollegium gegenwärtig. Anderseits gibt es viele Weisen und Möglichkeiten der tätigen Einflußnahme, welche die einzelnen Bischöfe auf das Gesamtleben der Kirche und somit auch auf das Bischofskollegium und auf den Papst ausüben können. Es ist dabei nicht nur an die „charismatische" Komponente zu denken, die doch auch zum Wesen der Kirche gehört und kraft deren jedes vom Heiligen Geist getriebene Glied der Kirche sich vernehmbar machen kann (und nach Ausweis der Geschichte sich auch vernehmbar gemacht hat)[30], sondern hier geht es um jene Aktivität, welche von den Bischöfen als solchen auszugehen hat. „Der dauernde Kontakt des Primats mit dem Gesamtepiskopat (so sehr er kanonistisch zunächst nur als Leitung des einzelnen Bischofs durch den Papst gestaltet zu sein scheint) sorgt dauernd auch für eine Mitwirkung des Gesamtepiskopates in der Regierung der Kirche ... direkt auf den Mittelpunkt hin" (95). Es mag noch so sehr dem Urteil des Papstes überlassen sein, ob er derartige Initiativen „von unten her" zum Zuge kommen lassen will — faktisch, d. h. mit einer im ius divinum des Episkopats verankerten Faktizität, leisten sie einen entscheidenden Anteil an der konkreten Form der

[29] Was Rahner (90 f.) dazu über den doppelten Modus sagt, wie das *magisterium ordinarium* sich betätigt, scheint mir nicht befriedigend zu sein. Denn J. Salaverri, auf den dort (91 Anm. 19) verwiesen wird, denkt doch nicht nur an zwei Weisen eines und desselben *magisterium ordinarium*, sondern an ein zweifaches *magisterium ordinarium* selbst. Er will gerade aus der von ihm postulierten allseitigen Gleichsetzung des *magisterium ordinarium* des Papstes mit dem des *corpus episcopale* seine Theorie von den päpstlichen Enzykliken als „Trägern" unfehlbarer Glaubensvorlagen erhärten. Zur Kritik an dieser Theorie von Salaverri vgl. J. Beumer, Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?, in: TheolGl 42 (1952) 262—269; B. Brinkmann, Gibt es unfehlbare Äußerungen des „Magisterium Ordinarium" des Papstes?, in: Schol 28 (1953) 202—221; M. Caudron, Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution Dei Filius, in: EphTheolLov 36 (1960) 393—439.

[30] Vgl. K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg [2] 1958).

kirchlichen Regierung. Man mag diese Weise mit Rahner „parakanonistisch" nennen, weil sie durch keine Kanones festgelegt und geregelt ist, aber sie ist deshalb nicht weniger real.

Die Frage nach dem bloßen Faktum dieser kollegialen Struktur der kirchlichen Führung will naturgemäß weitergetrieben werden zur Aufhellung von Sinn und Bedeutung solcher Struktur. Grundsätzlich läßt sich dieses spekulative Problem von verschiedenen Ausgangspunkten her angehen. Rahner selbst (96—101) verweist auf ein Motiv, das u. E. sehr bedenkenswert ist, weil es für das ganze Wesen der Kirche erhellend ist, nämlich auf den Gedanken, daß so neben der Einheit auch der Pluralismus seine feste Verankerung im Gefüge der Kirche hat. Nicht der schematisch verwaltete „Einheitsstaat" ist nach Christi Stifterwillen das Ideal der Kirche, sondern eine Gemeinschaft, in welcher die Vielfältigkeit der Glieder ihren Raum findet und von seiten der Kirche zu respektieren ist. Dieser Gedanke verdient energisch zu Ende gedacht zu werden. Man würde so manche der herben Vorwürfe in dem bekannten Buch von Fr. Heiler [31] entschärfen können. Freilich müßte man auch bereit sein, Ideal und Wirklichkeit redlich zu unterscheiden und sich nicht scheuen zuzugeben, daß die bisherige Entwicklung der römischen Kirche nur zu oft im Zeichen des Uniformismus und der Gleichschaltung gestanden hat.

III. Folgerungen aus der Theorie Rahners

Was läßt sich aus dem bisher Gesagten an möglichen und wünschenswerten Folgerungen ziehen? Zunächst einmal eine konkretere und präzisere Fassung der Rechtsstellung jedes einzelnen Bischofs (Rahner 101—109). Die Frage, worin sich das *ius divinum* des Episkopates bekundet, läßt sich nunmehr — über den Hinweis hinaus, daß der Papst das Bischofsamt als solches nicht aufheben kann — dahin beantworten, daß der Papst auch in seinem Verhalten dem Einzelbischof gegenüber nicht schlechterdings *„sui iuris"* ist. Er kann keinen solchen *„modus agendi"* mit den einzelnen Bischöfen einhalten, der, wenn er auf alle Bischöfe angewandt würde, einer faktischen Aufhebung des Episkopates gleichkäme. Er kann also nicht aus den Bischöfen seine „Subalternbeamten" machen.

Damit ist ein zweites gesetzt. Wenn es nach Christi Stifterwillen in

[31] Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941); vgl. dazu Y. Congar in: RevScPhTh 31 (1947) 276—282. Heilers Buch ist wegen des Zeitpunktes seines Erscheinens zu wenig beachtet worden. Auch wenn man seine theologische Wertung ablehnt, wird man das von ihm bereitgestellte Material mit aller Gewissenhaftigkeit zu prüfen haben. Das gilt heute vor allem, wo es im Blick auf das kommende Konzil um ein vertieftes Verständnis der Katholizität der Kirche geht; vgl. „Kirchliche Einheit oder Einheitskirche" in: HerdKorr 15 (1960/61) 461—465.

der Kirche einen legitimen Pluralismus gibt, und wenn es Aufgabe des Episkopates ist, diesen Pluralismus darzustellen und zu sichern, dann hat der Papst die Pflicht, die Bischöfe in dieser ihrer Funktion nicht „lahmzulegen". So wie der Primat die Einheit der Kirche darzustellen und zu betreiben hat, so hat der Episkopat die „Rechte" der Mannigfaltigkeit wahrzunehmen (beides naturgemäß nicht exklusiv verstanden!). Da beide Elemente, Einheit wie Pluralismus, im Willen Jesu Christi verankerte Wesensaspekte der Kirche sind, darum haben die beiden Führungsinstanzen die Pflicht, dort, wo sie das Eigene betreiben, die Aufgabe der anderen nicht zu verkennen oder „aus dem Spiel zu bringen". So wie die einzelnen Bischöfe und der Episkopat insgesamt kein Recht haben, die einheitwirkende Rolle des Papstes zu verdrängen, so hat auch der Papst kein Recht, den Einzelbischöfen jenes Maß an Eigeninitiative zu nehmen, ohne das sich eine wirkliche Vielfalt und Mannigfaltigkeit im kirchlichen Raum nicht entfalten kann. Dabei ist immer daran zu denken, daß der Einzelbischof als Glied des Bischofskollegiums nicht nur in der Gesamtkirche, sondern auch an seinem Platz für die Gesamtkirche tätig ist, so wie die Einzeldiözese ein Glied mit eigener Prägung nicht nur in der Kirche, sondern auch für die Gesamtkirche ist. In diesem Sinne kann Rahner schreiben: „Wenn ein Bischof etwas tut, was als Beispiel, als Initiative, als Sichstellen einer neuen und erst noch zu entdeckenden theologischen Frage, als Muster diözesaner Gesetzgebung in anderen Diözesen, als Stil der Verkündigung berufen ist, der ganzen Kirche zum Segen zu gereichen (wenn auch nur in einer Art unauffälliger geistiger Osmose), dann ist das keine Anmaßung oder Kompetenzüberschreitung, sondern ein Stück der Erfüllung seines Amtes und seiner Pflicht" (103).

Es kann nur erfreulich sein, daß Rahner in solcher Weise einem Ausgleich zwischen der in früheren Zeiten nur zu oft überzogenen Uniformierung des kirchlichen Lebens und den Notwendigkeiten eines anpassungswilligen Pluralismus das Wort redet. Der Blick auf die Lage der katholischen Missionsarbeit unter den hochkultivierten Völkern Asiens muß jeden von der Dringlichkeit dieser Forderung überzeugen (106—107). Wenn man dort nicht Ernst macht mit der Herausbildung eines betont nicht-europäischen Christentums, wird die offenkundige Stagnation der Mission nicht zu überwinden sein. Mag in den zurückliegenden Zeiten, in denen das primatiale Einheitsprinzip der Kirche noch nicht in solchem Maße wie seit dem Vaticanum I dogmatisch und kanonisch ausgebildet war, eine stärkere Betonung der Uniformität angebracht gewesen sein, heute muß die Kirche sich auf die in einem gesunden Pluralismus ruhenden Möglichkeiten besinnen. Denn nur so kann sie den rechtmäßigen Wünschen dieser Völker gerecht werden und dem Vorwurf einer unzumutbaren Überfremdung des

völkischen Eigenwesens entgehen. Es wäre schmerzlich, wenn erst gewaltsame Eingriffe von außen die Kirche dafür reif machen müßten.

Ähnlich wie vom Missionsproblem her legt sich diese Neuorientierung von ökumenischen Überlegungen her nahe. Rahner (108) betont ganz richtig, daß es zur Tragik der Glaubensspaltung gehört, daß bestimmte legitime Formen und Entfaltungen christlicher Theologie und Spiritualität sich außerhalb der katholischen Kirche vollzogen haben, wobei sie sich zwangsläufig mehr oder minder intensiv mit häretischen oder schismatischen Elementen verschmolzen haben. Die Bemühung um die Wiedervereinigung der Christenheit wirft dann die Frage auf, ob und in welchem Maße diesen (natürlich geläuterten) Eigenbildungen im Haus der Einen Kirche Raum geboten werden kann und muß. Wenn es nach Ausweis der Geschichte einen Platz für den orientalischen Typ christlicher Frömmigkeit und Theologie innerhalb der katholischen Kirche gibt, dann ist es doch nicht abwegig, etwas Ähnliches auch für die eines Tages vom evangelischen Christentum herkommenden Glieder der Kirche zu erwägen, falls es zu kollektiven Einigungen kommen sollte.

In beiden Fällen, bei der missiologischen wie bei der ökumenischen Aktivierung des kirchlichen Pluralismus, kommt naturgemäß den Ortsbischöfen eine wesentliche Rolle zu. Denn die dabei zu lösenden Aufgaben werden sich in den einzelnen Ländern sehr verschieden stellen, und es steht kaum zu erwarten, daß die zu ergreifenden Maßnahmen jeweils für alle Bereiche und Gegenden des Orbis Catholicus exemplarisch sein können. Natürlich muß bei diesen Schritten der Kontakt mit dem Petrusamt gewahrt bleiben. Aber das hebt die entscheidende Wichtigkeit der Initiative der Ortsbischöfe nicht auf. Sie haben sich dabei von dem Bewußtsein leiten zu lassen, daß sie auf diese Weise nicht nur den Belangen ihrer eigenen Diözese dienen, sondern einem Wesenszug der Universalkirche zum Durchbruch verhelfen.

Rahner fügt diesen ersten Folgerungen aus seinen Prämissen noch einige weitere bei, deren Diskussion hier aber zu weit führen würde. Es geht dabei einmal um die Forderung, bestimmte Gepflogenheiten hinsichtlich der Funktion des Episkopats, die im CIC nicht festgelegt sind, somit „parakanonistisch" sind, im Lichte der „Grundrechte" der Bischöfe zu überprüfen (109—113); ferner geht es um die Stellung der Weihbischöfe innerhalb des Gesamtepiskopats (113—114) und um die künftige Neugestaltung der Diözesen (114—117). Es muß genügen, auf die abschließenden Bemerkungen Rahners hinzuweisen, in denen er von der Pflicht der Bischöfe spricht, sich der Verantwortung für die Gesamtkirche bewußt zu bleiben. Weil der einzelne Bischof zunächst und vor allem Glied des Bischofskollegiums ist, dem mit und unter dem Papst die Sorge für die ganze Kirche obliegt, darum

kann er sich seinen Aufgaben innerhalb der eigenen Diözese nur dann in rechter Weise unterziehen, wenn er sich seines primären Auftrages bewußt bleibt. Er darf nicht nur an die Belange seines Sprengels denken, sondern muß diesen so verwalten, daß er auch an seine Verantwortung für die Gesamtkirche denkt. Der Partikularismus etwa hinsichtlich der Bereitstellung von Seelsorgern für andere Länder und Diözesen (man denke an Lateinamerika!) ist von hierher gesehen nicht nur eine Verletzung des christlichen Gemeinsinns, sondern ist Widerspruch zur ureigensten Sendung jedes Bischofs.

In all den Überlegungen, von denen bislang die Rede war, ging es um die Erarbeitung der rechtlichen Aspekte des Episkopates gegenüber dem Papst und des Papstes gegenüber dem Episkopat. Die Schwierigkeit des Problems darf uns nicht dafür blind machen, daß mit der Erhellung rechtlicher Prinzipien nicht das Ganze und Letzte gesagt ist. Denn neben den rechtlichen sind auch die moralischen Normen zu berücksichtigen, die für die Gesamtwertung des Gemeinschaftslebens maßgeblich sind. Dieser Unterscheidung von rechtlichen und moralischen Normen widmet Rahner den letzten Abschnitt seiner Studie (119—125). Um den Unterschied zwischen den beiden Bereichen möglichst drastisch darzutun, konstruiert er einen Casus, in welchem ein juridisch durchaus einwandfreier Akt der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt mit den Normen des sittlichen Handelns kollidiert, so daß der Akt „trotz seiner rechtlichen Gültigkeit subjektiv und objektiv ein schwerer, ja schwerster sittlicher Verstoß gegen die Liebe ... (und andere sittliche Normen) wäre" (120). An diesem Fall erarbeitet Rahner dann einige wichtige Sätze, die wohl bedacht sein wollen. Die entscheidende These lautet: „Die Ausübung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats steht auch dort, wo sie rechtlich legitim geschieht, noch unter moralischen Normen, die noch nicht dann schon eindeutig respektiert sind, wenn und insoweit der Akt einer solchen Ausübung der Jurisdiktion rechtlich gültig ist. Auch ein rechtlich den Untergebenen verpflichtender Akt der Jurisdiktion kann gegen moralische Prinzipien verstoßen" (121). Mit dieser Feststellung ist ein Komplex von Fragen aufgegriffen, der nur mit großer Umsicht behandelt werden kann. Rahner gibt sich alle Mühe, die notwendigen Absicherungen beizufügen. Worauf es ihm ankommt, ist dies: zu zeigen, daß es zumindest im alltäglichen[32] Gebrauch der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt Fälle geben kann, in denen rechtlich einwandfreie Weisungen oder Gesetze

[32] Diesem alltäglichen Gebrauch stellt Rahner (121) im 3. Leitsatz die „allerletzten, entscheidendsten Akte der kirchlichen Obrigkeit" gegenüber; für diese postuliert er vom Gedanken des der Kirche verheißenen Geistbeistandes her eine Deckung des „rechtlichen" und „moralischen" Gebrauches; d. h. solche Akte müssen, wenn sie rechtlich legitim sind, auch „sachlich und moralisch berechtigt" sein. Andernfalls wäre die Substanz, der Bestand der Kirche gefährdet.

dennoch moralisch verkehrt, also sündhaft sein können. Dabei kann das Sündige nicht nur in der subjektiven Gesinnung des Handelnden liegen, die ja auf die Verbindlichkeit eines Befehles oder Gesetzes sowieso keinen Einfluß hat[33], sondern es kann am „Inhalt“ der geforderten Handlung liegen. Dadurch wird die rechtliche Verbindlichkeit nicht berührt. Aber es geht auch nicht an zu behaupten, daß der widerspruchslose Gehorsam die einzig legale Antwort der Untergebenen auf einen derartigen Autoritätsakt sei. Vielmehr gibt es in solchen Fällen „ein Recht, ja eine Pflicht des Einspruches“, sobald nämlich feststeht, daß durch die Ausführung des Befehles die Liebe oder das Recht Dritter verletzt wird. Rahner wehrt sich gegen die Unterstellung, als sei „eine Verfügung einer kirchlichen Obrigkeit schon darum in jeder Hinsicht einwandfrei, wenn sie sich nur in den Grenzen der rechtlichen Kompetenz hält“ (123). Denn dabei sei übersehen, daß die Bereiche von Recht und Moral durchaus auseinanderklaffen können. Sicherlich ist festzuhalten, daß die Feststellung dessen, was Rechtens ist, in letzter Instanz nur vom Papst ausgehen kann, dem nach dem kanonistischen Adagium „die Kompetenz der Kompetenz zukommt“. Aber bei aller Anerkennung der Rechtmäßigkeit eines päpstlichen Befehles oder Gesetzes kann es immer noch ein Einspruchsrecht der Bischöfe (aber nicht nur der Bischöfe!) geben, nämlich dann, wenn es klar ist, daß moralische Werte angetastet sind. Die alte Kirchengeschichte hat uns seit den Tagen der Apostel immer wieder Beispiele dafür gebracht. Es sei nur an das Verhalten des Paulus gegenüber Petrus erinnert (Gal 2, 11—14) und an die Weise, wie Irenäus von Lyon gegen das schroffe Vorgehen des Papstes Viktor I. in der Frage der Osterfestfeier aufgetreten ist[34]. Weil es also solche Einspruchsmöglichkeiten von seiten des Episkopates gegenüber den päpstlichen Maßnahmen prinzipiell wie erfahrungsgemäß gibt, ist es nicht abwegig zu überlegen, ob dieser Tatbestand nicht auch seinen Niederschlag im Kirchenrecht finden sollte (125).

In einem geistvollen Aufsatz hat unlängst G. Biemer die Desiderata formuliert, die J. H. Newman an das kommende Konzil richten würde, wenn er heute lebte[35]. Die reale Unterlage dieser Überlegungen ist die von Newman in seinem „Essay on Development of Christian Doctrine“ niedergelegte Vorstellung von der kirchlichen Lehrentwicklung. Als erstes Desiderat nennt Biemer dabei die Abklärung des Bischofsamtes im Hinblick auf den römischen Primat. Aber auch in der sonstigen „Konzilsliteratur“ der drei letzten Jahre wird dieses Anliegen immer wieder vorgetragen. Wenn das Vaticanum II überhaupt

---

[33] Das sittlich Anstößige im Motiv eines Autoritätsaktes beeinflußt nicht dessen rechtliche Struktur und damit auch nicht dessen Verbindlichkeit.

[34] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. V 24, 11—17.

[35] Newman an das Vaticanum II, in: Wort u. Wahrh. 16 (1961) 409—419.

einen maßgeblichen Beitrag zur Wiedervereinigung der Christenheit leisten soll, dann muß es die hier anstehenden Probleme aufgreifen. Die Dringlichkeit dieser Forderung wird zumal von denen bestätigt werden, die mit den Kirchen des Ostens im Gespräch stehen. Was die von Rom getrennten Orthodoxen zur Frage denken, ist in einer Reihe von Veröffentlichungen ostkirchlicher Kirchenmänner und Theologen deutlich ausgesprochen worden[36]. In welchem Maße auch die mit Rom geeinten Ostkirchen von diesem Anliegen bewegt werden, hat W. de Vries in seinem römischen Vortrag vom 5. 3. 1961 eindringlich dargelegt[37]. Gewiß ist es zu bedauern, daß da und dort utopische Vorschläge zu einer „Korrektur" des Vaticanischen Dogmas vom Päpstlichen Primat gemacht werden[38]. Um so mehr ist die Theologie aufgerufen, durch eindringliche und umsichtige Diskussionen des ganzen Fragenkomplexes seine konziliare Behandlung vorzubereiten. Die von Rahner vorgelegten Gedanken stellen, wie uns scheinen will, einen wichtigen Beitrag zu diesem theologischen Gespräch dar. Es ist nur zu wünschen, daß sie nun in sachlicher Diskussion aufgenommen und geprüft werden.

---

[36] N. Afanasieff u. N. Koulomzine (Hrsg.), La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe (Neuchâtel 1960); H. Alivisatos, Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme, in: L'Église et les Églises (Chevetogne 1955) II, 105—116; vgl. Th. Strotmann O. S. B., L'évêque dans la tradition orientale, in: Irén 34 (1961) 147—164.

[37] Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente, in: OrChrPer 27 (1961) 54—81; ders., Wegbereitung zur Einheit der Christen aus ostkirchlicher Sicht (Recklinghausen 1961); vgl. auch den Vortrag des unierten Patriarchen von Antiochien, Maximos IV., abgedruckt in P. Lenz O. P. (Hrsg.), Unbehagen an der Kirche? (Essen 1960); vgl. HerdKorr 15 (1960/61) 461—465.

[38] Vgl. M. Heinz, Innerkatholische Kritik an Rom, in: NeueZürchZtg vom 23. 1. 1962 Bl. 7.

Wesenheit und Individuum bei Suárez

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. — Salzburg

I. Der Begriff des Unterschiedes

1. Der reale Unterschied

a. Der Begriff

Die Behauptung, Suárez sei Nominalist gewesen, ist bereits in Arbeiten von Jos. de Vries und J. M. Alejandro zurückgewiesen worden[1]. Dieser führt in seinem großen Werk den Nachweis, daß die Erkenntnislehre des Doctor Eximius in keiner Weise den Vorwurf des Nominalismus rechtfertige. Im folgenden soll dieser Nachweis von der Gegenstandsseite her ergänzt werden. Man hat nämlich Suárez auch deshalb immer wieder als Nominalisten gebrandmarkt, weil er lehrt, daß in der Sache kein Unterschied zwischen Individuation und Wesen bestehe und daß somit das individuierende Prinzip nichts von der Wesensnatur real Unterschiedenes zu dieser hinzufüge, weshalb beispielsweise im konkreten Menschen „Petrus" keine Zusammensetzung zwischen seiner Wesenheit als Mensch und seiner individuellen Bestimmung gegeben sei[2]. Wenn aber auf diese Weise, wie Suárez formuliert, der Mensch durch dasselbe Prinzip seine Wesenheit hat, durch das er auch zum Petrus konstituiert wird[3], scheint damit schon das Wesen als je verschiedenes Einzelding aufgefaßt zu werden und also eine Wesensgleichheit nicht mehr möglich zu sein. Fällt nicht mit der Unterscheidung von Individuation und Wesenheit diese selbst hinweg und damit auch die Grundlage für einen Wesensbegriff, der mehr ist als bloße statistische Zusammenfassung ähnlicher Dinge?

Freilich läßt sich Nominalismus aus den genannten Formulierungen bei Suárez nur dann ableiten, wenn man sie rein in sich nimmt, ohne auf den besonderen Sinn zu achten, den bei ihm der Begriff des Realunterschiedes hat, und ohne darüber hinaus nach den verschiedenen Arten der Verstandes- und Sachunterscheidung zu fragen, die er kennt. Die eingehende Behandlung dieser verschiedenen Formen des Unterschiedes, wie er in der Sache besteht oder durch den Verstand in ihr ge-

---

[1] Jos. de Vries S. J., Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus: Schol (1949) 321—349; J. M. Alejandro, La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista, Comillas (Santander) 1948.

[2] Disputationes metaphysicae (im Folgenden abgekürzt: DM) V s. 2 n. 13.

[3] DM V s. 2 n. 33: „unde in unoquoque eodem constituitur homo, quo Petrus..."

setzt wird, ist notwendige Voraussetzung für eine zureichende Behandlung unseres Themas.

Wie schon de Vries feststellt, versteht Suárez unter „realer Unterscheidung" eine solche zwischen bereits bestimmten Seienden (entitates)[4]. Dabei ist „bestimmt" im Sinne von „individuell bestimmt" zu nehmen, so daß also nur bereits individuierte Dinge real unterschieden sind[5]. „Real" ist diese Unterscheidung, weil sie unabhängig von der Tätigkeit des Verstandes besteht und nicht durch diesen erst in die Sache hineingetragen wird. Wenn aber nur Individuen unabhängig vom Verstand unterschieden sein können, ist damit schon die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Suárez den Terminus „real" zwar der Unterscheidung zwischen individuellen Substanzen vorbehält, aber vielleicht außerdem noch eine Unterscheidung in der Sache zwischen den Konstitutionsprinzipien des Seienden akzeptiert, die etwa mit der formalen Unterscheidung von Scotus zu vergleichen wäre. Einen vorindividuellen Konstitutionsgrund, der in welcher Weise auch immer von anderen Prinzipien, etwa dem der Individuation, unabhängig von jeder Verstandestätigkeit im Seienden unterschieden wäre, lehnt Suárez ab: „Negamus enim omnem distinctionem, quae in re quovis modo actu esse possit ante mentis functionem."[6]

Diese Leugnung jeglicher Unterschiedenheit in der Sache ergibt sich nach seiner Auffassung aus dem Grundsatz, daß alles Existierende durchgängig und vollkommen bestimmt sein müsse. Reales Sein ist immer schon individuelles Sein, die Wesensnatur ist nur in individueller Gestalt wirklich[7]. Kraft dieser Bestimmtheit ist das Seiende in seinem *ganzen* Sein und Wesen eo ipso singulär[8], eine Unterscheidung des realen Seienden bzw. des realen Wesens von seiner Singularität würde daher bedeuten, daß man es von sich selbst unterscheiden oder trennen müßte[9].

b. Kennzeichen des realen Unterschiedes

Daß es sich bei der unabhängig vom Verstande bestehenden Unterscheidung wirklich stets um die zwischen verschiedenen Dingen handelt, geht aus dem Kennzeichen hervor, das Suárez für die reale Unterscheidung findet. Es besteht darin, daß die unterschiedenen Dinge getrennt voneinander existieren können oder doch getrennt werden können. Gehen also zwei Begriffe auf solche Sachgehalte, die getrennt

---

[4] Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden: Schol (1959) 247.
[5] DM VI s. 9 n. 16: „Dinstinctio ex natura rei non potest intercedere, nisi inter res individuas et singulares ut sic."
[6] DM VI s. 1 n. 2. [7] DM VI s. 9 n. 16.
[8] DM V s. 6 n. 1; V s. 2 n. 12. [9] DM V s. 1 n. 4.

voneinander existieren können, so daß der eine ohne den anderen bleiben kann, oder die ihre ursprüngliche Verbindung in einer Sache verlieren und dann ohne übergreifende Identität weiterbestehen können, dann ist die Unterschiedenheit dieser Begriffe nicht dem Verstand, sondern der Wirklichkeit selbst zu danken[10]. Suárez weiß freilich von Entitäten, die noch niemals getrennt vorgekommen, hingegen zweifellos real unterschieden sind, wie z. B. Materie und Form des Himmels in der Auffassung seiner Zeit verstanden wurden. Versagt hier das Kennzeichen? Er betont, diese Schwierigkeit werde nicht durch das Argument entkräftet, daß Dinge, die niemals getrennt vorkommen, immerhin doch als trennbar erkannt werden könnten. Denn die Erkenntnis ihrer Trennbarkeit sei nichts anderes als die ihrer Unterschiedenheit in der Sache. Sehe ich, daß die Dinge trennbar seien, wenn auch nicht aktuell getrennt, so habe ich damit schon die Lösung des Problems, um das es hier geht, nämlich ein Kennzeichen der Realunterscheidung solcher Dinge zu finden, die ich niemals unterschieden antreffe[11]. An diesem Hinweis ist die Gleichsetzung von Trennbarkeit und Unterschiedenheit äußerst wichtig.

Wenn also auch, wie Suárez an dieser Stelle ausdrücklich betont, die getrennte Existenz und die Trennbarkeit aus den genannten Gründen kein allgemeingültiges und verläßliches Mittel für uns sein können, die Realunterschiedenheit von Entitäten zu erkennen, so ist doch unabhängig von unserer Erkenntnis die Trennbarkeit wesentliches Merkmal der Unterschiedenheit von Dingen. Daher ist nach Suárez auch alles, was in der Sache unterschieden ist, wenigstens durch die absolute Macht Gottes trennbar mit der selbstverständlichen Ausnahme des Ganzen, das ohne seine Teile nichts ist[12].

Als Grund der Konvertibilität von Trennbarkeit saltem potentia absoluta Dei und Realunterscheidung führt Suárez an, daß die real unterschiedenen Dinge jeweils ihren genügenden, zu eigenem Existieren ausreichenden Seinsbestand aufweisen: der Besitz des zum Existieren ausreichenden Seins und reales Unterschiedensein werden unmittelbar identifiziert[13]. Deshalb empfiehlt er auch dort, wo eine Trennung für uns nicht feststellbar ist, nachzuforschen, ob es sich bei den betreffenden Sachgehalten um vollständige Seiende handelt, deren

---

[10] DM VII s. 2 n. 2. [11] A. a. O. n. 12.

[12] A. a. O. n. 22. Abgesehen von dieser Ausnahme, führt Suárez hier nn. 25, 26, 27 drei weitere an, die aber ihrem Wesen nach den allgemeinen Grundsatz nicht berühren: 1. das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott. Jene sind von diesem real unterschieden, können aber nicht ohne ihn existieren, 2. die Beziehung und der von ihr real unterschiedene Terminus, 3. die göttlichen Personen.

[13] A. a. O. n. 22: „Et ratio est, quia his rebus non potest repugnare mutua separatio unius ab alia ex defectu sufficientis entitatis ... quia utraque earum habet veram entitatem distinctam ab alia ...“

Entität genügt, eine eigene Existenz zu rechtfertigen[14]. Diese Nachforschung muß selbstverständlich von Fall zu Fall neu vollzogen werden, und sie ist damit neben der Erfassung der realen Trennung das einzige von Suárez anerkannte Kriterium des Realunterschiedes. Beide Möglichkeiten aber gründen darin, daß nach Suárez nur konkrete Dinge oder konkrete Teile von Dingen real unterschieden sind. Diese Analyse der Merkmale des realen Unterschiedes bei Suárez zeigt schon, daß es keineswegs leicht ist, eine Definition der realen Unterscheidung zu geben, die mehr als bloße Tautologie ist. Gerade deshalb ist die Abgrenzung, die Suárez gibt, durchaus möglich und sinnvoll, wenn auch eine andere Fassung des realen Unterschiedes selbstverständlich zu ganz anderen Kennzeichen kommen kann.

c. Der modale Unterschied

Dieses Ergebnis wird auch durch die „distinctio modalis" nicht berührt, die er neben der „distinctio realis" als eine ebenfalls in der Sache liegende Unterscheidung betrachtet. Die Lehre des Suárez von den Modi kann hier nicht behandelt werden, aber soviel sei gesagt, daß der Modus nicht zu der ganzen, individuellen und in rerum natura existierenden Wesenheit gehört, sondern eher das Verhältnis der in ihrem Seinsbestand bereits vollständigen Seienden zueinander konstituiert. So könne man z. B. bei der der Substanz inhärierenden Quantität zwischen ihrer Entität und ihrer aktuellen Inhärenz unterscheiden. Erstere bezeichnet Suárez auch als die res quantitatis, d. h. also die Sache selbst, letztere ist der Modus dieser Sache[15]. Es bedarf keiner langen Beweisführung, daß eine Trennung der Sache von ihrem Modus dessen Vernichtung bedeutet, jene aber unberührt lassen kann. Auch wenn die Quantität von ihrem Subjekt getrennt wird, bleibt sie in ihrer individuellen Bestimmtheit als „diese Quantität"[16], der Modus der Inhärenz aber natürlich nicht. Daher ist die nicht-wechselseitige Trennung (separatio non mutua), in der nur das eine der beiden Extreme bestehen bleibt, Kennzeichen der modalen im Gegensatz zur realen Unterscheidung[17]. Jedoch ist die distinctio modalis keine Unterscheidung *zwischen* der realen und der des Verstandes. Ganz unabhängig von diesem besteht sie in der Sache, da eine wirkliche Trennung von res und modus möglich ist. Wenn auch der modus durch die Trennung vernichtet wird, so kann diese eben doch dazu führen, daß die res ohne modus weiterexistiert, weshalb die Definition der real unterscheidbaren Extreme als Entitäten, die selbst nach der Trennung

[14] A. a. O. n. 21. [15] DM VII s. 1 n. 17.
[16] A. a. O. [17] DM VII s. 2 n. 6.

existieren können, hier jedenfalls auf die res als das eine Extrem zutrifft. Unter dieser Hinsicht kann man deshalb die modale unter die reale Unterscheidung subsumieren.

Aus diesem Begriff des Realunterschiedes ergibt sich, warum es für den Doctor Eximius von seinen Voraussetzungen aus völlig unmöglich war, einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Individuation anzunehmen. Das würde bedeuten, daß ein Ding, nämlich die Wesenheit, seine individuelle Bestimmung durch ein anderes Ding erhalten würde[18]. Bestünde das Einzelwesen, so bemerkt G. Siegmund hierzu im Anschluß an Suárez, aus zwei in dieser Weise real unterschiedenen Teilen, dann wäre der eine allgemein und der andere individuell — aber ein allgemeines, nicht völlig bestimmtes Seiendes kann es nicht geben. Oder beide Teile wären individuell — womit der eine als Individuationsprinzip überflüssig wäre[19].

d. Die Lehre anderer Scholastiker vom realen Unterschied

Der Vergleich der Lehre des Suárez vom realen Unterschied mit der anderer Scholastiker zeigt zunächst einmal, daß die Trennbarkeit allgemein als Kennzeichen dieses Unterschiedes angenommen wurde. Suárez weist selbst darauf hin, daß er hier der „communis opinio Doctorum" folge[20]. Diese Übereinstimmung besteht aber eigentlich nur, wenn es sich um die Trennbarkeit handelt, die jederzeit in die wirkliche, handgreifliche Trennung der betreffenden Entitäten verwandelt werden kann, nach der dann mindestens eine von ihnen für sich weiterbestehen kann[21]. Der Begriff der Trennbarkeit ist aber weiter zu fassen und wirft dann Probleme auf, die Suárez nicht behandelt hat, weil für ihn Unterschiedenheit in der Sache immer schon Unterschiedenheit zwischen Dingen bedeutet. Vor allem taucht hier das Problem auf, ob es sich bei jener möglichen Trennung stets um eine solche handeln müsse, die auch für die Sinne wahrnehmbar ist, oder ob auch die verschiedenen Begriffsgehalte, die mein Intellekt in den Dingen findet, dadurch, daß sie sich meinem Verstand getrennt und unterschieden präsentieren, als real unterschieden angesprochen werden können. Scotus würde hier jedenfalls von einer „distinctio realis secundum quid" sprechen, unter die auch seine „distinctio formalis" fällt[22].

---

[18] DM V s. 2 n. 13: „In universum enim existimo fieri non posse, ut una res distinguatur realiter ab alia, per aliam a se distinctam . . ."

[19] Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez: PhJb 41 (1928) 177 f.

[20] DM VII s. 2 n. 2.

[21] Suárez spricht in diesem letzteren Fall von einer distinctio modalis.

[22] Cf. dazu M. J. Grajewski, The Formal Distinction of Duns Scotus, Washington D. C. 1944, 58 ff.

Er würde sich gegenüber Suárez darauf berufen, daß das von diesem aufgestellte Kennzeichen der Realunterscheidung, welches noch grundlegender ist als die Trennbarkeit, nämlich daß der Verstand die Unterscheidung in den Dingen findet und sie nicht erst hineinträgt, auch für die Formalitäten gilt, wenn auch diese niemals — auch nicht durch die potentia absoluta Gottes — getrennt werden können. Der Verstand findet ja diese Unterschiede beispielsweise zwischen den Wesensstufen eines Seienden oder auch zwischen dessen Wesenheit und Individualität vor, er schafft sie nicht! Daher kann Bettoni sagen: weil für Scotus die genannten Unterschiede bereits in der Sache bestünden, sei es lediglich noch Aufgabe des Verstandes, sie festzustellen[23]. Auch Suárez könnte die Definition des Unterschiedes von distinctio ex natura rei und distinctio rationis seitens der Scotistenschule als solche voll akzeptieren: diese hängt von der collatio oder sonstigen Tätigkeit des Verstandes ab, jene wird im schlichten Hinblick auf die Sache selbst vorgefunden[24]. Ist diese Definition also wertlos, da sie zu so unterschiedlichen Ergebnissen bei den Scotisten und bei Suárez führt?

---

[23] Il processo astrattivo secondo Duns Scoto: Studi Francesc. 38 (1941) 129 f. Wenn Bettoni hier feststellt, für die thomistische Schule sei das Singuläre ganz und gar singulär, für die Scotisten hingegen Synthese zweier Einheiten und Entitäten, nämlich von Wesensnatur und Individuation, weshalb zwar für Thomas der intellectus agens die wichtige Aufgabe habe, die Natur von den individuierenden Bestimmungen zu lösen, während sich die Frage ergebe, ob der intellectus agens bei Scotus nicht überflüssig sei, so mag diese Frage zwar berechtigt sein. Aber es ist daran festzuhalten, daß auch für Thomas, der von der realistischen Universalienauffassung des Aristoteles herkommt, das Singuläre eine Synthese zweier *real verschiedener* Momente ist — Form und Materie —, wobei die Materie das Individuationsprinzip ist, das die in sich nicht individuelle Form zum Individuum kontrahiert. Freilich hat Thomas durch seine Informationslehre die innere Einigung von principium individuans und Form wirklich begründet, wodurch eben dann die dematerialisierende und entindividualisierende Funktion des intellectus agens notwendig wird, während sich Scotus hier mit der Feststellung begnügt, daß der — schwer erklärliche — Formalunterschied zwischen Natur und haecceitas eben vorhanden sei. Was aber den Grund der Unterscheidung der beiden Seinsprinzipien Natur und Individuation anbelangt, so besteht weit eher ein Gegensatz Suárez' zu Thomas—Scotus als zwischen diesen beiden; ist doch für Suárez, wie Siegmund a. a. O. 59 f. hierzu treffend formuliert, die Individualität „objektives Apriori des existenzmöglichen Dinges", eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit alles Seienden überhaupt. Daher sind auch die Aufbauprinzipien des Dinges, Form und Materie, nach Suárez jedes für sich schon individuell bestimmt (cf. z. B. DM V, S. 3 und 4).

[24] Cf. z. B. Petrus Thomae († 1350) quodl. 112, 30—38: „Distinctio posse videtur dividi per distinctionem dependentem ab actu potentiae collativae, et per distinctionem non dependentem ex aliquo tali actu ... Unde prima distinctio, puta ab actu potentiae collativae, est distinctio rationis, secunda realis." Cf. aus De modis dist., Q. VII f. 52rb.: „Dico quod intentio distingui ex natura rei ut quaecumque distinguuntur circumscripta omni operatione intellectus negotiativa. Hoc modo voco distingui ex natura rei." Zitiert nach Geoffrey G. Bridges O. F. M., Identity and Distinction in Petrus Thomae O. F. M., St. Bonaventure N. Y. 1959, 68. Zur Erkenntnis der in der Sache selbst liegenden Unterscheidung genügt die schlichte intellektive Auffassung. Sie steht im Gegensatz zur diskurrierenden negotiatio, welche auf Grund von Vergleichen Unterschiede in der Sache konstituiert.

Der Doctor Eximius würde hier antworten, daß jener scheinbar so einfach geistige Hinblick und „Ein-blick" in die Sache, der mir die unterschiedenen Entitäten in ihr offenbart, in Wirklichkeit Ergebnis höchst verwickelter Denkprozesse sei. Erst wenn ich dieses Ergebnis von seiner komplizierten Genesis trenne und rein für sich behalte, stellen sich Entitäten und Formalitäten in der Sache meinem geistigen Auge so unvermittelt unterschieden dar wie zwei verschiedene Dinge meiner äußeren Wahrnehmung.

Die Ablehnung von Unterschieden in der Sache entspringt daher bei Suárez nicht einer ontologischen Naivität, die nur die unmittelbar wahrnehmbaren Unterschiede als real akzeptiert, sondern im Gegenteil jener höchst kritischen Bedachtsamkeit, die auf den Denkprozeß reflektiert und von daher den Unterschied der Ordnungen des Denkens und des Seins anerkennt: man sei, so wendet er sich gegen jene, die den realen Unterschied von Natur und Individuum befürworten, leicht in Gefahr, die Äquivokation zu begehen, aus unserer Art und Weise, die Dinge zu begreifen und sprachlich zu formulieren, Rückschlüsse auf sie zu ziehen, wie sie in sich sind, indem man die Unterscheidung des Verstandes einfach auf die Dinge übertrage. Das sei aber grundfalsch[25].

2. Der in der Sache begründete Verstandesunterschied

Diese kritische Scheidung der logischen und realen Ordnung ist bei Suárez untrennbar verbunden mit dem ihn stets leitenden Grundsatz, daß die Entitäten nicht ohne Not vermehrt werden dürfen. Die Einheit dieses heuristischen Grundsatzes und jenes kritischen Bemühens um die Trennung der beiden Ordnungen ist treffend in DM VII s. 2 n. 28 formuliert: „Nam cum distinctiones non sint multiplicandae sine causa; et sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei, quandocumque cum illa distinctione conceptuum non adjungitur aliud signum majoris distinctionis, judicanda est semper distinctio rationis, et non rei." Steht also der begrifflichen Verschiedenheit die Untrennbarkeit der Begriffsgehalte in der Sache gegenüber, die auch durch Gottes absolute Macht nicht aufgehoben werden kann, dann bin ich nicht berechtigt, die Trennung des Verstandes schlichtweg auf die *eine*, unteilbare Sache zu übertragen[26].

Hiermit ist schon das Problem umrissen, das sich gerade für Suárez

[25] DM V s. 2 n. 32. Cf. auch DM VI s. 9 n. 11: „Quia haec est vis intellectus, ut praescindat et abstrahat ea, quae in re non sunt actu distincta aut praecisa; ergo ex hoc, quod aliqua, ut objecta menti, ratione distinguantur, non potest aliqua distinctio in re inter ea colligi . . ."

[26] DM VII s. 2 n. 28.

auf Grund seines konsequent durchgeführten Begriffs der Realunterscheidung in seiner ganzen Radikalität stellt, nämlich den Wahrheitsgehalt der reich gegliederten und vielfach unterschiedenen Begriffe des Gegenstandes mit dessen strikter Einheit und durchgängiger Bestimmtheit zu versöhnen. Es ist das Problem der Verstandesunterscheidung überhaupt, näherhin die Frage, welchen Grund der Verstand in der Sache findet, zwischen mehreren Momenten zu unterscheiden, obwohl doch dieser Unterschied anderseits nach Suárez als solcher gar nicht a parte rei besteht: die Frage nach dem fundamentum in re für die distinctio rationis. Hierbei können wir von der Verstandesunterscheidung, der distinctio rationis ratiocinantis, die nach Suárez keinerlei Fundament in der Sache hat, absehen. Sie entsteht durch die bloße Wiederholung oder den Vergleich ein und desselben mit sich selbst, wenn ich z. B. sage: A = A. Hier ist also eine bloße materielle Verdoppelung eines und desselben Begriffsinhaltes gegeben. Im Gegensatz dazu ist Voraussetzung für die Verstandesunterscheidung cum fundamento in re die inhaltliche bzw. formale Verschiedenheit der Begriffsinhalte[27]. Diese ist also Mindestbedingung für die distinctio rationis cum fundamento in re, denn andernfalls bestünde gar keine Veranlassung, nach einem Grund in der Sache zu fragen[28]. Die Tatsache, daß sich die Begriffsgehalte ihrem Inhalt nach nicht gegenseitig einschließen, daß vielmehr der eine extra rationem hinsichtlich des anderen ist, gibt mir also das Recht, nach einem Grunde dafür in der Sache zu forschen. „So sagt man, daß die Gattung außerhalb des Sachgehaltes (ratio) der Differenz sei und die Differenz außerhalb des Gehaltes der Gattung: denn die ratio eines jeden von beiden wird vom Geist so für sich aufgefaßt, daß keine in der anderen formal eingeschlossen ist. Dazu ist es nicht erforderlich, daß sie in der Sache unterschieden seien, sondern hinsichtlich der Gattung genügt es, daß ihre ratio, welche dem Begriff entspricht (ratio ejus, ut tali conceptioni respondet) nicht innerlich durch die der Differenz konstituiert wird . . .“ [29] Suárez verwendet „ratio“ im Einklang mit der Tradition sowohl für „Sachgehalt“ wie auch für „Begriffsgehalt“.

II. Die Einheit des Wesens

1. Die Grundlage der Wesenseinheit

Wenn die ratio der subjektiven „conceptio“ von ihr entspricht, dann müssen auch die rationes etwas in der Sache selbst sein, und folglich muß der Unterschiedenheit der Begriffe als objektives Korrelat eine

[27] A. a. O. [28] DM VII s. 2 n. 1. [29] DM VI s. 9 n. 23.

Abgesetztheit der Sachgehalte voneinander entsprechen, die aber nicht mit ihrer etwaigen *Abgesetztheit voneinander in der Sache* verwechselt werden darf, die Suárez ablehnt. Das in der Sache liegende Fundament jener Abgesetztheit voneinander ist nun die Tatsache, daß alle in der Sache erkennbaren rationes wesensnotwendig jeweils eine innere formale Einheit (unitas formalis) besitzen. Diese ist nicht mit der individuellen identisch, von der sie zumindest durch den Verstand unterschieden werden kann. Denn die formale Einheit ist jene, die dem Wesen als solchem zukommt. Sie kommt der allgemeinen Wesensnatur per se ohne Rücksicht auf ihre Individuierung unmittelbar zu. Eine Wesenheit kann überhaupt nicht ohne diese ihre formale Einheit begriffen werden; zwischen beiden ist eine Trennung völlig unmöglich[30].

Diese Lehre von der unitas formalis ist von höchster Bedeutung, denn sie allein vermag schon den gegen Suárez erhobenen Vorwurf des Nominalismus zu widerlegen. Die Wesenheiten können nur deshalb innere, formale Einheiten sein, weil ihre Momente und Bestandteile sich nach dem Gesetz des Widerspruches notwendig integrieren: es ist genauso ein innerer Widerspruch, daß die eine Entität ohne die andere gesetzt wird, wie es unmöglich ist, ein Dreieck ohne die Winkelsumme von 180 Grad anzunehmen. Gerade diese innere Notwendigkeit, die das Grundgesetz der Wesenheit ist, leugnet der Nominalismus, für den sie deshalb in ein Agglomerat mehr oder weniger zufällig verbundener Merkmale auseinanderfällt. Daher kann er auch kein Verständnis für die formale Einheit des Wesens haben, deren Annahme oder Ablehnung ein sicheres Kriterium der nominalistischen Einstellung ist. Suárez betrachtet jene Einheit ausdrücklich als solches Kennzeichen: „Wenn die Natur nicht in irgendeiner Weise eine ist, wird es überhaupt keinen allgemeinen Wesensbegriff geben können, sondern nur eine Vielheit oder ein äußerliches Zusammen (aggregatio) von Dingen." [31] Bei einem äußerlichen Zusammen können die Bestandteile wechseln, von der Wesenheit aber gilt gerade auf Grund der inneren Einheit das scholastische Wort: „stat in indivisibili", d. h. sie ist entweder ganz oder gar nicht gegeben. Es bedeutet daher die denkbar strikteste Absage an den Nominalismus, wenn Suárez auf Grund seiner Konzeption der unitas formalis sagen kann, daß es in jeder Entität, welche diesen Namen verdiene, eine einzige „ratio essentialis" gebe, welche *unwandelbar* in dieser Entität vorhanden sei, so daß diese unmöglich in rerum natura bewahrt werden könne, ohne jene unica invariabilis ratio essentialis[32].

---

[30] DM VI s. 1 n. 9. [31] DM VI s. 2 n. 9. [32] DM VII s. 1 n. 30.

2. Die Einheit der Wesensstufen

Wo Einheit ist, ist auch jene Unterschiedenheit zwischen den jeweiligen Einheiten, von der wir oben sprachen: die innere Einheit des Wesens ist also der Möglichkeitsgrund, in der Sache verschiedene rationes zu unterscheiden. In der Einheit des Herzens lassen sich so die generische und die spezifische Einheit unterscheiden. Freilich findet sich diese Unterscheidung nicht unabhängig vom Verstand in der Sache, denn die formale Einheit des Wesens ist unteilbar: „Prinzip der formalen Einheit ist die ganze Wesenheit und Natur der Sache." [33] Sie ist jene unica ratio essentialis, von der Suárez an der angeführten Stelle DM VII s. 1 n. 30 sagt, daß sie in dieser ihrer *Einheit* und Unwandelbarkeit „quasi fundamentalis" für das Seiende sei, d. h. dieses in seinem Sein begründe.

Es ist auch ohne weiteres ersichtlich, daß die Einheit des Wesens, in der sich alle Momente gegenseitig fordern, keine Zusammensetzung in einzelne Gattungsstufen zuläßt, die in der Sache unterschieden wären. Die vielberufene Indifferenz der Wesensstufen der arbor porphyriana ergibt sich nur, wenn man die Tafel substantia, corpus, vivum, animal, homo von oben nach unten liest. Fängt man aber, und dies scheint uns die einzig *sachgerechte* Betrachtungsweise, bei der letzten spezifischen Differenz an, dann ist keinerlei Indifferenz mehr gegeben — ganz im Gegenteil: in der Setzung des animal rationale sind alle anderen Wesensstufen notwendig eingeschlossen. Mag auch nach der gewöhnlichen Auffassung die Differenz indifferent hinsichtlich der Gattung sein, so umfaßt doch die letzte Art — die species specialissima — notwendig alle in ihr beschlossenen Gattungen und deren sie kontrahierende Differenzen, die in ihrer Einheit in der Art also keine Indifferenz aufweisen können. Deshalb betont Suárez auch, daß die Gattung, sofern sie a parte rei mit ihrer spezifischen Differenz verbunden sei, völlig untrennbar — ja von ihr in der Sache gar nicht unterschieden sei [34]. Zwar mag auch dann, wenn man die arbor porphyriana von unten nach oben liest, die Frage sinnvoll bleiben, ob die auch in der letzten Art weiterhin enthaltenen und erkennbaren Wesensstufen nicht auf eine ontologische Unterschiedenheit hinweisen. Aber gerade die Art und Weise, wie Suárez das Fundament für die Unterscheidung der generischen und spezifischen Einheit bestimmt, schließt jede Unterscheidung in der Sache aus: das Prinzip der Einheit des Genus sei die eine Wesensnatur, sofern sie als weiter vervollkommenbar und bestimmbar gedacht werde, Prinzip der spezifischen Einheit aber sei diese selbe Natur in ihrer ganzen und letzten Vollkommenheit und Bestimmtheit [35]. Die Gliederung der verschiedenen Begriffsinhalte, die sich meinem Verstande als unterschiedene rationes darbieten, in ein

[33] DM VI s. 11 n. 4. [34] DM VI s. 9 n. 25. [35] DM VI s. 11 n. 4.

Verhältnis von Gattung und Differenz ist deshalb keine bloße Fiktion, weil die Sachgehalte so beschaffen sind, daß ich den einen als bestimmten, den anderen als bestimmend auffassen kann. In der Sache aber sind die rationes unteilbar eins, wie auch das Beispiel der richtigen Sicht der arbor porphyriana zeigt. Daher besteht die Gliederung Gattung—Differenz ausschließlich in unseren Begriffen und in der Sache nur, sofern wir diese durch eine denominatio extrinseca von den Begriffen her bezeichnen[36].

Ein Verstand, der die Sache in einem einzigen Hinblick in ihrem ganzen Seinsbestand durchdringen könnte, wäre nicht wie der unsrige auf „inadäquate Begriffe" angewiesen. Die auf einer distinctio rationis cum fundamento in re beruhenden Begriffe also geben nicht Teile oder Teilausschnitte des Gegenstandes wieder, sonst könnte sie Suárez nicht als inadäquat bezeichnen, weil nichts im Wege steht, daß auch ein Begriff, der nur einen Ausschnitt aus dem ganzen Gegenstand wiedergibt, diesen adäquat und deutlich im einzelnen repräsentieren kann. Sie sind vielmehr inadäquat, weil sie zwar jeweils die ganze Sache erfassen, aber eben nicht erschöpfend und vollständig, sondern abstrakt und undeutlich[37]. Daher ist es „nicht erforderlich, daß den einzelnen Teilen der Definition im Definierten unterschiedliche Teile entsprechen, sondern jeder Teil der Definition kann die ganze Natur oder Entität des Definierten bezeichnen, der eine tut das undeutlich und unter irgendeiner allgemeinen und ergänzungsbedürftigen Hinsicht, der andere aber in einer schon bestimmten und die Sache mehr in ihrem eigentlichen Wesen erreichenden Weise; daher kann man diese verschiedenen Begriffsgehalte (rationes diversae) nicht der Sache nach, sondern secundum rationem als Teile des definierten Gegenstandes bezeichnen"[38]. Der Unvollkommenheit unseres Verstandes ist also die der Begriffe, die Suárez an den genannten Stellen als „imperfecte", „abstracte", „confuse" und „inadaequate" bezeichnet, zu danken. Ohne sie würde es keine distinctio rationis cum fundamento in re geben[39]. Deren Grund ist also umgekehrt der unser Fassungsvermögen übersteigende

---

[36] DM VI s. 9 n. 21: „Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedat, sed quia in re est fundamentum, ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem, et praecisam ab altera, et aliam ut actualem, et determinantem alteram, et ita proprie compositio tantum est in conceptibus: in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis, et hoc modo dicitur esse compositio rationis."

[37] DM VII s. 1 n. 5: „Posterior distinctio rationis fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei: nam licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, et ratio objectiva ejus . . ."

[38] DM VI s. 9 n. 22.

[39] DM VII s. 1 n. 8: „Ultimo ex dictis intelligitur, distinctionem rationis propriam et intrinsecam . . . proprie et per se non esse, nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse et inadaequate."

Reichtum der Sache, den wir nur nach und nach in seiner durchgängigen Bestimmtheit erfassen können[40].

Erst wenn wir so die objektive unitas formalis und die subjektive Schwäche unseres Denkverfahrens zusammennehmen, können wir ganz verstehen, warum es für Suárez kein Widerspruch ist, daß es einerseits in der Sache nur eine einzige unitas formalis der einen Wesenheit gibt und ich anderseits doch berechtigt bin, in ihr mehrere formale Einheiten von Gattungen, spezifischen Differenzen usw. zu unterscheiden. Das komplexe Wesen endlicher Dinge ist so beschaffen, daß in ihm eine Mehrheit von Gegebenheiten eine vollständige, unteilbare Einheit bilden, die mein Verstand aber nur schrittweise erfassen kann, wobei er naturgemäß vom Unbestimmteren zum Bestimmteren weitergeht[41]. So hat er bei jedem Denkschritt stets die ganze unteilbare Wesenseinheit vor sich, jeder folgende Denkschritt jedoch stellt die schärfere Fassung und die nähere Explikation dieser selben Einheit dar. Gerade die *einzige* formale Wesenseinheit des Gegenstandes begründet somit die Möglichkeit, Gattungseinheit und spezifische Einheit wie Bestimmbares und Bestimmtes zu unterscheiden und außerdem die spezifische Differenz als Grund des gedanklichen Unterschiedes der beiden Einheiten aufzufassen. Der Unterschied beruht dabei auf einer klaren Stufenordnung oder Rangfolge, nämlich der zwischen Potenz und Akt. Auch dieses Stufenverhältnis von Bestimmbarem und Bestimmtem ist aber so wenig ein Verhältnis in der Sache selbst, daß es vielmehr auf deren innerlich ungeschiedener Wesenseinheit beruht, die nur in dieser Einzigkeit einmal als weiter bestimmbare Gattung und dann als vollkommen bestimmte Spezies auftritt. Der Nominalismus vermag diesem stufenweisen Begreifen der Wesenseinheit der Sache und damit der Verstandesunterscheidung zwischen Gattung und Spezies keinen Sinn mehr abzugewinnen, weil für ihn, wie wir bereits sahen, jene Einheit in ein äußerliches Zusammen von Gegebenheiten zerfällt. „Erkennen" kann für ihn daher nicht mehr die fortschreitende Entfaltung der Wesenseinheit sein, sondern bloß noch sukzessives Apprehendieren jener Gegebenheiten und die Feststellung der Art ihrer faktischen, vorfindbaren Verbindung. Auf diesen Zusammenhang des Bankrotts der Wesenserkenntnis mit der Leugnung der stufenweisen Verstandesunterscheidung in Gattung und Art scheint Suárez mit dem außerordentlich scharfen, bei ihm fast ungewohnten, ausdrücklich gegen die „nominales" gerichteten Verdikt hinzuweisen, es sei kaum zu glauben, daß diese Leugnung jemals einem Philosophen in den Sinn gekommen sei[42].

---

[40] DM VI s. 1 n. 4: „Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem ... esse debet, vel eminentia ipsius rei, quam sic mens distinguit ..."

[41] Bei Gott ist auf Grund seiner Einfachheit eine Zerlegung seiner formalen Wesenseinheit in eine solche der Gattung und der species unmöglich: DM VI s. 9 n. 21.

[42] DM VI s. 9 n. 7.

Diese Fassung des Verhältnisses der Wesensstufen nach Suárez bestätigt aber auch, was wir oben über den Realismus scotistischer Prägung sagten, daß er nämlich nach suárezianischer Auffassung auf einer unkritischen Trennung der Ergebnisse der Verstandesoperationen von ihrem Ursprung beruhe. Die Alternative, auf der die scotistische Formalunterscheidung der metaphysischen Wesensstufen in der Sache beruht, ist unvollständig, weil sie die vorstehend skizzierte Deutungsmöglichkeit des Suárez unberücksichtigt läßt. Diese Alternative lautet: Eine bloße Verstandesunterscheidung kann den Unterschied der Wesensstufen nicht erklären, die einfache Realunterscheidung zwischen ihnen aber würde die Einheit des Gegenstandes sprengen, folglich bleibt als Mittleres die Ansetzung von in sich unterschiedenen Formalitäten in der übergreifenden *continentia unitiva* des Dinges, in der sie alle realidentisch sind[43]. Die angebliche Exklusivität dieser Alternative wird freilich erst durch die Behauptung begründet, der Grajewski im Anschluß an Scotus Ox. II d. 3 q. 1 nn. 2—5 die Fassung gibt, daß „die metaphysischen Grade, z. B. animalitas und rationalitas, a parte rei vor der Tätigkeit des denkenden Verstandes existieren und deshalb reale, positive Entitäten und nicht bloße Fiktionen des Verstandes sind"[44]. In Übereinstimmung damit weist Scotus u. a. in Ox. I d. 8 q. 4 n. 18 darauf hin, daß die metaphysischen Grade beispielsweise des Wesens des Menschen in voneinander verschiedener Weise definiert werden können und daß keine dieser Definitionen das ganze Wesen des Menschen ausdrücke.

Jene Alternative und die ganze Beweisführung für die Formalunterscheidung a parte rei beruhen auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß, wenn zwei Bestimmungen eines Seienden beide real sind, sie auch notwendig untereinander real unterschieden sind. Wenn das der Fall ist, bleibt hier natürlich keine andere Möglichkeit als eine mittlere Unterscheidung zwischen der des bloßen Verstandes und der realen. So kommt es, wie Suárez treffend bemerkt, zu der petitio principii, die die Gegebenheit der Wesensstufen in der Sache sogleich für das probandum, nämlich ihre reale Unterschiedenheit, nimmt[45]. Natürlich

---

[43] Cf. dazu Grajewski a. a. O. 138 ff. Als „continentia unitiva" definiert Scotus die übergreifende Realidentität zwischen den einzelnen Formalitäten in der Sache, z. B. quaest. subt. Met. q. 13 n. 20; Ox. I d. 3 q. 2 n. 5; quodl. q. 3 n. 15. Parth. Minges O. F. M. bestimmt diesen scotischen Begriff gerade mit Bezug auf unser Problem der Wesensstufen: „All diese Momente sind zwar in Plato vereinigt, ja teilweise unzertrennlich vereinigt, aber trotzdem ist begrifflich eines nicht das andere; es liegt somit keine formelle Identität vor ... Sie sind sachlich Eines durch unitive Kontinenz, insofern sie alle in ein- und demselben Individuum, in Plato, miteinander verbunden sind, und zwar auf unzertrennliche Weise ..." (Die distincto formalis des Duns Scotus, ThQschr 90 [1908] 415.)

[44] M. J. Grajewski, a. a. O. 139 (vgl. Anm. 22).

[45] Cf. DM VII s. 1 n. 15: „Ratione solet potissimum haec sententia suaderi: ... quae distinguuntur definitione et conceptu objectivo, distinguuntur ex natura

blieb diese petitio principii den Scotisten verborgen, weil sie gar nicht mit der weiteren Möglichkeit rechneten, daß diese Unterschiede zwar tatsächlich zunächst einmal rein phänomenologisch vorgefunden werden — aber eben im Verstand und als solche des Verstandes. Von Suárez aus gesehen beruht also die scotistische Beweisführung auf der uralten Methode eines jeglichen übersteigerten Realismus, für den Plato Modell steht: alles dem Verstand als Objekt Gegebene und insofern von ihm „Vorgefundene" sogleich als Gegebenheit der realen Wirklichkeit selbst zu verstehen, ohne zu fragen, wie es jeweils zu dieser Gegebenheit gekommen ist und ob sie nicht vielleicht ihren Ursprung in einer vorausgehenden Tätigkeit des Verstandes hat, die das Vorfinden dann allererst ermöglicht.

Die Ausführungen des Doctor Eximius über unser unvollkommenes, von unbestimmter Auffassung zu adäquateren Begriffen fortschreitendes Erkennen ein und derselben unitas formalis zeigen, wie also die Ansetzung der Wessensstufen a parte rei vermieden werden kann. Nimmt man den ihn stets leitenden Grundsatz, daß die Entitäten nicht ohne Not zu vermehren seien, hinzu und wirklich ernst, dann ist seine Erklärung der Wesensstufen der einfachen Konstatierung ihrer Vorfindlichkeit seitens des Scotismus vorzuziehen. Dies um so mehr, als Suárez zeigt, daß es sich bei der Definition der Gattung keineswegs um eine von der der Spezies verschiedene Definition, sondern beidesmal um die mehr oder weniger deutliche Explikation der unitas formalis des einen Wesens der Sache handelt.

Es ist eigenartig, zu beobachten, wie die Wertakzente sich von Suárez bis heute verschoben haben. Für diesen gilt es als Auszeichnung, ja geradezu als Zeichen der „eminentia ipsius rei", daß sie durchgängig bestimmt und einheitlich, d. h. in sich unterschiedslos ist, und es wird als Schwäche unseres Verstandes angesehen, daß er den geschlossenen Gegenstand nur durch eine reich gegliederte Mehrzahl von rationes zu erreichen vermag. In der scholastischen Ontologie unserer Tage ist es teilweise gerade umgekehrt: In der jedenfalls insoweit bewußt aufgenommenen Nachfolge Kants und Hegels gilt die innere Gliederung des Gegenstandes in eine Vielfalt voneinander unterscheidbarer Prinzipien als ontologischer Vorzug, und in engem Zusammenhang damit erfährt

rei, et ante intellectum, sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re: ergo datur distinctio in re minor distinctione reali! His et similibus rationibus utuntur Scotistae — tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos . . ." Sonderbarerweise wagt Suárez freilich nicht zu entscheiden, ob schon Scotus selbst mit seiner distinctio formalis wirklich eine aktuelle, d. h. in der Sache vorgängig zum Verstande bestehende Unterscheidung meint oder doch nur eine distinctio fundamentalis, die mit der distinctio rationis ratiocinatae identisch ist. Dies betont Suárez gerade dort, wo er fragt, ob schon in der Sache ein Unterschied zwischen der unitas generis und der unitas specifica bestehe. (DM VI s. 9 n. 6; VII s. 1 n. 13.)

das diskursive synthetische Denken eine ganz besonders positive Bewertung. Für Suárez mit seiner kritischen Bedachtnahme auf die Unterschiede der Ordnungen des Seins und Denkens aber bedeutet die Annahme einer solchen Vieleinheit im Gegenstand die Projektion des aus der Schwäche unseres Verstandes resultierenden Denkverfahrens in den Gegenstand.

III. Die Einheit des Individuums

1. Der Begriff des Individuums

Mit vorstehender Verdeutlichung des Wesens der distinctio rationis ratiocinatae vor allem an Hand des Beispieles der Wesensstufen haben wir die Voraussetzungen erarbeitet, um die Frage nach dem Fundament des Unterschiedes von Wesenheit und Individuum in der Sache beantworten zu können. Wir müssen nach Suárez zunächst einen doppelten Begriff des Individuums unterscheiden: Zunächst den negativen Begriff, der dem Wortsinne von „individuum" gemäß die Geteiltheit im Sinne von Mitteilbarkeit von einem Seienden ausschließt. In diesem Sinne ist das Individuum dem Allgemeinen entgegengesetzt, „welches gemäß einem Sachverhalt vielen mitgeteilt wird oder in vielen gefunden wird" [46]. Die individuelle Entität ist nicht in diesem Sinne mitteilbar. Sie ist nicht wie das Allgemeine teilbar in mehrere Entitäten, die so wie sie selbst beschaffen sind [47]. Der eigentliche Begriff der individuellen Einheit vollendet sich also in einer Negation, die der Entität hinzugefügt bzw. mit ihr zusammengedacht wird [48]. Natürlich fügt sie der Entität nichts Neues hinzu. Aber davon wird die Frage nach dem Fundament in der Sache, das mir erlaubt, von ihr die Geteiltheit zu negieren, keineswegs berührt. Sie ist es, der Suárez sein besonderes Augenmerk schenkt [49]. In der Tat ist die Frage nach dem, was die Sache zur ungeteilten Einheit macht, philosophisch unendlich wichtiger als der Streit um die entsprechende Begriffsformel für das Individuum.

2. Die Verstandesunterscheidung von Wesenheit und Individuum

Auf den ersten Blick könnte es freilich wundernehmen, daß der Doctor Eximius die Frage nach dem Fundament der Individuation überhaupt stellt, da er doch, wie wir bereits sahen, lehrt, daß das in-

[46] DM V s. 1 n. 2. [47] A. o. O. [48] DM V. s. 1 n. 3.

[49] DM V s. 2 n. 36: „Ad secundum respondetur, solum procedere de ultima ratione formali unius seu unitatis individuae, quae in negatione consistit, de qua fatemur non addere aliquid supra entitatem individuam praeter negationem, nos autem agimus de fundamento hujus negationis ..."

dividuelle Moment nichts Neues zum essentiellen in der Sache hinzufüge, denn „die Individuation folgt der Entität, sofern sie in einer Negation besteht. Sofern sie aber auf ein positives Moment in der Entität hinweist, ist sie diese selbst und fügt nichts zu ihr hinzu“ [50]. Auf der anderen Seite aber distanziert sich Suárez von der Meinung der Nominalisten, daß die Individuation *nichts zur Wesensnatur hinzufüge*. Er greift damit genau jene These als Grundlage des von ihm abgelehnten Nominalismus an, von der all jene, die ihn des Nominalismus überführen wollen, behaupten, daß er sie verteidige! Wenn er aber gegen den Nominalismus feststellt, daß „das Individuum etwas Wirkliches zur allgemeinen Natur hinzufügt, auf Grund dessen es dieses Individuum ist und ihm die Negation der Teilbarkeit in mehrere ähnliche Wesen zukommt“ [51], scheint diese Behauptung doch der anderen zu widersprechen, daß das Moment der Individuation einfach mit der Entität des Seienden selbst identisch sei.

Suárez' Antwort auf die Gründe, die die Nominalisten für sich anführen, weist den Weg zur Lösung dieses Widerspruches. Als diese Gründe der Nominalisten, von denen er Ockham und Gabriel Biel nennt [52], führt er an, daß es nichts Wirkliches geben könne, das nicht singulär sei, daher könne eine Sache gar nicht durch eine andere Wirklichkeit, die etwa der allgemeinen Natur hinzugefügt werde, singulär sein. Außerdem könne nichts durch Hinzufügung eines positiven Momentes zur individuellen Einheit gelangen; gebe es doch keine wirkliche Einheit in der Sache außer der individuellen [53]. Das soll offenbar heißen, daß jedes wirklich Seiende eo ipso individuell ist, weshalb ein besonderes Individuationsprinzip entweder überflüssig ist oder die Hinzufügung eines Individuums zu einem anderen bedeutet. Auffallend ist nun, daß alle diese Gründe der Nominalisten, die Suárez referiert, von ihm selbst zugunsten der durchgängigen Bestimmtheit des wirklich Seienden und gegen die Individuation als positives, reales Prinzip angeführt werden, wie wir bereits gesehen haben. Suárez selbst macht an der Stelle, wo er die Gründe der Nominalisten anführt, auf diese Übereinstimmung aufmerksam. Bei der abschließenden Widerlegung dieser Gründe gibt er ihnen denn auch zu, sie hätten „zu Recht bewiesen, daß etwas nicht durch die Hinzufügung einer in der Sache selbst von der Wesenheit unterschiedenen Wirklichkeit singulär wird, weil jeder solche Unterschied schon die Entität und folglich auch die Singularität in jedem der beiden Extreme voraussetzt“ [54]. Damit aber, so fährt Suárez fort, sei noch keineswegs bewiesen, daß die Dinge

[50] DM V s. 6 n. 15. [51] DM V s. 2 n. 8.

[52] In einem anderen Sinne rechnet er hier auch Heinrich von Gent zu den Nominalisten.

[53] DM V s. 2 n. 9.

[54] DM V s. 1 n. 34.

nicht auch singulär würden durch die Hinzufügung von etwas, das lediglich verstandesmäßig (ratione) von ihnen unterschieden werde, denn eine solche Unterscheidung setze keine neue aktuelle Entität und folglich auch keine Singularität in jedem der beiden Extreme voraus. Sie geschehe ja vielmehr durch Begriffe[55].

Hier ist bereits angedeutet, daß es sich mit der Unterscheidung von Wesenheit und Individuation ähnlich verhält wie mit der zwischen den Wesensstufen des Seienden, wie Suárez auch feststellt[56]. Auch in diesem Falle werden die rationes der allgemeinen Wesensnatur und des individuellen Momentes zunächst gleichsam rein phänomenologisch als unterschieden vorgefunden, und der Verstand erkennt, „daß die Individuation nicht zum inneren Sachgehalt der allgemeinen Natur gehört“[57]. Zwischen Wesenheit und Individuation besteht daher nach Suárez eine ähnliche metaphysische Zusammensetzung wie die zwischen den Wesensstufen[58]. Es wäre besser gewesen, wenn Suárez diesen Begriff, der auf eine wirkliche Zusammensetzung in der Sache hinweist und heute noch in diesem Sinne gebraucht wird, hier nicht angewandt hätte. Genügt es doch nach seiner Definition, daß die spezifische Wesensnatur für sich und als nicht in der individuellen Differenz eingeschlossen aufgefaßt werden kann, damit ich von solcher Zusammensetzung sprechen kann. Stelle ich mir die spezifische Natur in dieser Weise in sich vor, dann hat sie nichts in sich, weshalb ihr die Mitteilbarkeit an andere Seiende widerspricht. Gerade deshalb ist es erforderlich, daß ihr diese Indifferenz durch etwas positiv Hinzukommendes genommen wird und sie so zu jener Ungeteiltheit kontrahiert wird, welche das Wesen der Individualität ist[59]. Jedoch bestehen Indifferenz und Verhältnis der Kontraktion in meinen Begriffen von der Sache und nicht in dieser selbst.

Per argumentum exclusionis ergibt sich also nach Suárez: Einerseits besteht eine Zusammensetzung zwischen Natur und Individuation, wie er gegen den Nominalismus eingewandt hat, anderseits ist diese kein Realunterschied zwischen beiden. Daher kann es sich nur um eine Verstandesunterscheidung handeln. Aber daraus folgt nicht, daß das, was der Wesenheit auf Grund jener Verstandesunterscheidung hinzugefügt wird, ein bloßes Verstandesprodukt und eine Fiktion sei. Denn man müsse das, was nur verstandesmäßig unterschieden, aber in der Sache durchaus real sein kann, und das, was allein durch die Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht wird, auseinanderhalten. So könne es sein, daß etwas durchaus in der Sache Wirkliches durch bloße Verständestätigkeit unterschieden werde, und daher könne auch das, was einem anderen hinzugefügt wird, wirklich sein, obwohl es von

[55] A. a. O. [56] DM V s. 2 n. 20. [57] De Angelis II c. 8 n. 7.
[58] DM V s. 2 n. 19. [59] DM V s. 2 n. 8.

ihm lediglich durch den Verstand unterschieden werde. Wende man ein, jene Unterscheidung sei doch *nur* eine Sache des Verstandes und damit nichts Wirkliches, so sei das hinsichtlich der Art der Hinzufügung oder Zusammensetzung zuzugeben, aber nicht hinsichtlich der hinzugefügten Sache, die eben wirklich sei. Wie also die Trennung der allgemeinen Wesensnatur von den individuellen Bestimmungen nur durch den Verstand geschehe, so sei auch umgekehrt die Tatsache, daß die individuelle Differenz als der Wesenheit hinzugefügt gedacht werde, allein dem Verstand zu danken, denn in der Sache gebe es keine solche Hinzufügung, sondern nur die eine durchgängig bestimmte Entität in jedem Individuum, die beide Momente („rationes") in ihrer Wirklichkeit berge[60]. Diese Unterscheidung zwischen dem, was bloß „ratione" getrennt, und dem, was bloß „rationis" ist, zwischen der Wirklichkeit der „res addita" und der des modus additionis, gehört zweifellos zum Scharfsinnigsten, was jemals über die Differenz Wesen - Individuum gedacht worden ist. Wenn Suárez hier sagt, daß die beiden Momente „sola ratione" unterschieden seien, so will er keineswegs leugnen, daß diese Unterscheidung ein Fundament in der Sache habe, sondern nur, daß der modus additionis bzw. compositionis, so wie er sich meinem Verstande darstellt, nicht in der Sache gegeben sei, denn dann müßten Wesenheit und Individuation tatsächlich in irgendeiner Weise in der Sache getrennt sein: eine solche Trennung ist ja die Voraussetzung der additio bzw. compositio. Aus dieser Stelle geht eindeutig hervor, daß die Individualität ebenso wie die Wesenheit eine positive Wirklichkeit in der Sache ist, daß also sowohl das eine wie das andere Moment wirklich ist.

3. Suárez und die Indifferenz des Wesens bei Scotus

Auf die Frage nun, welches Fundament in der Sache besteht, daß ich verstandesmäßig gerade diese Trennung zwischen Wesenheit und individuierenden Bestimmungen vollziehen kann, bietet sich als nächstliegende Antwort die von Duns Scotus an. In der Auseinandersetzung mit ihr führt Suárez zu seiner eigentlichen Lösung und seinem beson-

[60] DM V s. 2 n. 16: „Nec vero inde sequitur id quod additur, esse aliquid rationis: nam sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest, ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur: ita etiam id, quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices illa additio est tantum per rationem: Respondeo, quoad rem additam nego, quoad modum additionis, seu contractionis, aut compositionis concedo: nam sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturae communi, solum est per rationem: nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas, utramque rationem per se ipsum realiter habens." Cf. dazu auch G. Siegmund a. a. O. 178.

deren, von dem des Doctor Subtilis unterschiedenen Begriff des Verhältnisses von formaler und individueller Einheit in der Sache.

Scharf greift Suárez den Versuch des Duns Scotus an, die begriffliche Indifferenz der Wesenheit auf die Sache selbst zu übertragen. Scotus hat diesen Versuch, wie er selbst darlegt, im Gefolge von Avicenna unternommen. Danach ist die Wesenheit in der Sache weder im strengen Sinne eine noch auf mehreres hingeordnet; sie ist nicht wie der Allgemeinbegriff vielen mitteilbar, aber auch nicht individuell besondert. In sich ist sie dies alles nicht, sondern eben nur diese inhaltlich so bestimmte Wesenheit, die als solche kraft ihres Sachgehaltes völlig indifferent gegenüber all jenen Modi bleibt. M. a. W. ist der Wesensgehalt nur Inhalt und nichts anderes; seine schlichte Betrachtung sagt mir gar nichts über die Möglichkeit seiner Vervielfältigung oder seiner individuellen Vereinzelung. Natürlich kann die Wesenheit niemals rein in sich, sondern immer nur in einem jener Modi verwirklicht sein. Aber sie geht in ihrer reinen inhaltlichen Bestimmtheit und Indifferenz der Kontraktion, die in der Sache durch die hinzukommende individuierende Bestimmung bewirkt wird, und der Inbeziehungsetzung zu vielen als Allgemeinbegriff, die vom Verstand bewirkt wird, der Natur nach voraus[61]. So wahr die Entität des Wesens wirklich ist, so wahr ist auch ihre Indifferenz nach Scotus wirklich, da sie eo ipso mit ihr gegeben ist[62]. Auch als individuell bestimmte bleibt die Wesenheit „de se indifferens" gegenüber ihrer individuellen Kontraktion, wenngleich diese Indifferenz in der übergreifenden Einheit des Individuums aufgehoben wird, weil in ihr die Wesenheit eben nicht mehr „de se" besteht. Der Gedanke, daß sie der Individuation der Natur nach vorausgehe, ist nur ein anderer Aspekt der Behauptung, daß sie in sich qua reale Entität indifferent sei.

Hieraus erhellt schon, warum die Rede von der metaphysischen Zusammensetzung für Scotus und alle, die ihm hierin nachfolgen, eine ganz andere Bedeutung als für Suárez hat. Für Scotus ist diese Zusammensetzung eine Realität, wenngleich Natur und Individuation für ihn ebenso wie die anderen in der Sache nur formal und nicht real unterschiedenen Momente untrennbar verbunden sind[63], wie wir das bereits bei der Behandlung des scotischen Begriffes der continentia unitiva sahen.

Wenn man auch, so wendet Suárez gegen diese Auffassung ein, verstandesmäßig die Einheit des Wesens von der individuellen unter-

---

[61] Ox. II d. 3 q. 1 n. 7.

[62] A. a. O. n. 15: „Omnis entitas quidditativa ... est de se indifferens, ut entitas quidditativa ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate, ut est haec, et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum."

[63] quaest. subt. Met. q. 13 n. 19.

scheiden könne, so sei es doch unbegreiflich, daß sie a parte rei auf diese Weise von der individuellen Einheit unterschieden sei. Denn entweder sei sie in diesem Falle allgemein oder nicht mitteilbar, d. h. individuell[64]. Scotus würde dieser Alternative freilich nicht zustimmen, sondern einen dritten möglichen Zustand, den der Indifferenz, behaupten. Aber er müßte sich dann von Suárez sagen lassen, daß jede solche Unterscheidung in der Sache, die der Tätigkeit des Verstandes vorausgehe, nur zwischen schon allseits, d. h. individuell bestimmten Entitäten möglich sei[65]. Daher ist eine vorindividuelle, nicht der Verstandestätigkeit geschuldete unitas praecisionis der Wesensnatur für Suárez einfach ein Unbegriff[66]. Konsequent wendet er sich denn auch gegen die Rede, daß die Wesenheit der Natur nach früher als das Individuum sei und auf Grund dieser Priorität jene unitas praecisionis besitze. Eine solche wirkliche Priorität müsse auf einem Kausalverhältnis oder einer sonstigen (wir können ergänzen: ähnlich realen) Beziehung beruhen, was hier natürlich ausgeschlossen ist. Man könne die Wesenheit auch nicht als vorausgehenden Grund der Existenz des Individuums ansehen, denn wenn hier überhaupt ein Ordnungsverhältnis bestehe, würde eher die spezifische Natur existieren, weil eines ihrer Individuen existiert, als umgekehrt[67]. Dieses Argument entspricht genau dem, das wir oben bei der Behandlung des Unterschiedes der Wesensstufen brachten: wie die Indifferenz der Stufen der arbor porphyriana verschwindet, wenn man sie von unten nach oben liest, also vom konkreten animal rationale statt von der obersten Gattung aus, so gibt es auch keine Priorität der Essenz mehr, wenn ich mir vor Augen halte, daß nur Individuen existieren können. Die individuelle Bestimmtheit ermöglicht auch die Existenz der essentiellen; diese Reihenfolge ist die einzig wirklichkeitsgerechte, weil sie vom Existierenden ausgeht, das den Maßstab für alle Hinordnung und Priorität geben muß. So sagt Suárez, was es auch immer mit dem Satz auf sich habe, daß die Wesenheit aus sich indifferent sei, so könne doch aus ihm nur entnommen werden, daß sie ohne individuelle Differenz nicht genügend (zum Existieren) bestimmt sei. Auch wenn man dies annehme, könne die Natur doch, nachdem ihr eine solche individuelle Bestimmtheit gegeben sei, in keiner Weise mehr indifferent bleiben. Man könne höchstens sagen, wenn die Natur nicht in dieser Weise kontrahiert würde, wäre sie indifferent, aber das komme eben niemals vor[68]. Geht man von der konkret existierenden Natur aus, dann gibt es keinerlei Indifferenz.

Freilich ist dieses Argument mehr eine passende Verdeutlichung des suárezianischen Standpunktes als eine Widerlegung des gegne-

[64] DM V s. 2 n. 10. [65] A. a. O. [66] DM VI s. 9 n. 10.
[67] DM VI s. 3 n. 8. [68] DM VI s. 4 n. 3.

rischen, denn das zu Beweisende wird hier schon vorausgesetzt. Wenn zwischen den Wesensstufen der arbor porphyriana und zwischen Natur und Individuation kein realer Unterschied besteht, ist es natürlich richtig, zu sagen, daß mit der species specialissima alle Wesensstufen eo ipso gesetzt und mit der Setzung des Individuums eo ipso die des Wesens gegeben ist. Besteht aber ein realer Unterschied in der Sache, dann ist zweifellos genauso eine Priorität des Wesens gegeben, wie ein Haus sein Fundament voraussetzt und nicht umgekehrt. In der Konsequenz der Auffassung unseres Philosophen liegt es dann auch, daß im Bereich der möglichen Seienden die Universalien möglich sind auf Grund der Möglichkeit der entsprechenden Individuen und nicht umgekehrt. Man kann also nur von möglichen Universalien sprechen, weil es mögliche Individuen gibt. So kann man auch nicht sagen, daß die Wesenheit dem Individuum vorausgehe, weil sie allererst dessen Fähigkeit zur Existenz begründe[69]. Nur das komme, so schärft der Doctor Eximius immer wieder ein, der Wesensnatur überhaupt realiter zu, was ihr zukommen könne, sofern sie in einem Individuum existiere. Daher hat es keinen Sinn, von einem Sein des Wesens in sich — auch von seinem möglichen Sein — zu sprechen, wenn dieses nicht zur Existenz fähig ist; als solches aber ist es immer schon individuell[70]. Die Wesensnatur kann außerhalb des Verstandes nur einen zweifachen Status haben, den der aktuellen Existenz und den der Möglichkeit. Ein Mittleres gibt es nicht, und in beiden Fällen ist die Wesenheit notwendig individuell[71].

Die Possibilien sind daher nicht abstrakte, allgemeine Wesenheiten, sondern konkret-individuelle und als solche allererst mögliche, d. h. auf das Dasein hingeordnete Dinge[72]. Es ist also gerade die Rücksicht auf die allein wirkliche Ordnung der Existenz, die Suárez dazu bringt, jedwedes Eigensein der Wesenheit in der Sache — auch im Bereich der Possibilien — abzulehnen. Damit sind die vor allem von Gilson inspirierten Vorwürfe jener Interpreten nicht begründet, die sich für ihre Existenzialontologie auf Thomas berufen[73], Suárez habe entscheidend mit dazu beigetragen, daß die Philosophie von einer Wissenschaft des wirklich Seienden zu abstrakter Wesens- und Begriffsphilosophie

[69] DM VI s. 3 n. 8. [70] DM VI s. 3 n. 3.
[71] DM VI s. 9 n. 10. [72] DM VI s. 4 n. 6.
[73] Wir können hier natürlich nicht auf diese umfangreiche Problematik eingehen, möchten aber doch gegen die Inanspruchnahme des hl. Thomas für die Ansetzung des „esse" nicht nur als eines realen Prinzips im Seienden, sondern sogar als des „Aktes aller Akte" (cf. z. B. C. Fabro, Actualité et originalité de l'esse thomiste: Rev-Thom 56 [1956] 482) auf das Wort eines anerkannten Thomasforschers verweisen: „Man muß sich wundern, daß Thomas den realen Unterschied verfochten hat. Er ist mit der aristotelischen Grundlage des thomistischen Systems unvereinbar. Die Verbindung von forma und esse ist eine so innige, daß ein realer Unterschied nicht bestehen kann. Bei Albert wie bei Thomas ist forma = actus existendi." (Hans Meyer, Thomas von Aquin, 2. Aufl., Paderborn 1961, 133.)

wurde — eine Entwicklung, die sich dann im Rationalismus vollende. Gerade der kritische Verzicht darauf, die Unterscheidungen des Verstandes in die Sache zu tragen, ist der Grund dafür, daß für Suárez mehr als für andere Philosophen das konkrete, existierende Seiende, das dabei durchaus unter der Rücksicht seiner Wesensbestimmtheit betrachtet werden kann, *der* eigentliche Gegenstand der Philosophie bleibt[74].

4. Die formale und die individuelle Einheit

Aus der Kritik der Lösung des Duns Scotus geht eindeutig hervor, daß die formale Einheit, die der Wesenheit zukommt, in der Sache nicht von der individuellen Einheit unterschieden ist[75]. Ein solcher Unterschied würde bedeuten, daß die Wesenheit jene unitas praecisionis in der Sache besitzt, die Suárez ablehnt. Man kann also vom konkret existierenden Ding als Subjekt mit gleicher Berechtigung sowohl die formale wie die individuelle Einheit aussagen. Jene bezieht sich auf die Ungeteiltheit des Wesens des Dinges, diese auf seine Nichtmitteilbarkeit überhaupt. Weil kein Realunterschied zwischen Wesenheit und Individuation besteht, betrifft also auch die formale Einheit das ganze Seiende unter der Rücksicht seiner essentiellen Geschlossenheit. Konsequent bekämpft Suárez die Ansicht, daß alle wesensgleichen Individuen ein und dieselbe, einzige formale Einheit in der Sache haben[76]. Vielmehr gebe es ebenso viele formale Einheiten wie Individuen; jedes von diesen habe seine eigene, von denen der anderen Dinge unterschiedene Einheit. Daher kann er sogar von „distinctae unitates formales individuae" sprechen[77]. Wenn die Dinge wesensverschieden sind, haben sie nicht nur je unterschiedene, sondern auch verschiedene formale Einheiten — eine Feststellung des Doctor Eximius, die auch auf den engen Zusammenhang der Wesenheit mit ihrer formalen Einheit hinweist[78].

Wenn aber die formale Einheit des Wesens auf diese Weise mit der individuellen Einheit identisch ist, scheint die Folgerung unabweisbar,

---

[74] Gegen die Deutung Gilsons neuerdings der Aufsatz von Marius Schneider O.F.M., Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez: WissWeish. 24 (1961) 40—68.

[75] DM VI s. 1 nn. 14, 15; s. 2 n. 13.

[76] Diese Ansicht schreibt er, wenngleich zögernd, in DM VI s. 1 n. 2 Duns Scotus zu.

[77] DM VII s. 1 n. 16.

[78] A. a. O.: „Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum, saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant, habent enim diversas unitates formales, et ita etiam formaliter differunt. Imo et individua ejusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales ... dici possunt formaliter distingui." Cf. auch DM VI s. 1 n. 15.

daß auch die individuellen Bestimmungen als Bestandteil des Wesens bezeichnet werden können. Das ist, wie Suárez feststellt, auch durchaus richtig, wenn man von der Sache selbst ausgeht, denn diese wird ebenso von der natura communis wie von der individuellen Differenz innerlich und damit auch wesenhaft in ihrem Sein konstituiert[79]. Damit scheint sich freilich die Gefahr jener von Suárez selbst abgelehnten nominalistischen Verwässerung des Wesens zu ergeben, die dieses in ein Aggregat mehr oder weniger zufällig verbundener Bestimmungen auflöst. Wie soll die strenge formale Einheit des Wesens, die sich aus der notwendigen Integration seiner Momente ergibt, gewahrt bleiben, wenn auch die individuellen Bestimmungen als „wesentlich" anerkannt werden, die doch nicht in jenem einsichtigen Notwendigkeitszusammenhang der essentiellen unitas formalis enthalten sind? Wenn also keine Unterscheidung zwischen essentiellen und individuellen Bestimmungen getroffen werden kann, sondern alle unterschiedslos zu einer essentia rei gehören, scheint damit der Nominalismus nicht mehr abzuwenden? Es ist nur ein Streit um Worte, ob ich jene unterschiedene Einheit, in der individuelle und essentielle Bestimmungen unvermischt zusammen sind, als „Wesen" bezeichne oder dieses überhaupt leugne. Damit wären wir natürlich doch bei der Feststellung angelangt, daß der Nominalismus nur durch die Behauptung der inneren Gliederung und vielfachen Konstitution dieser Sache zu vermeiden ist.

5. Das Wesen als Baugesetz

Aber wie so oft in der Philosophie enthält auch hier die Art, wie nach einem Problem gefragt wird, schon die Lösung. Frage und Antwort sind hier ein einziges Sinnganzes; die Frage ist eigentlich eine wenn auch unvermeidbare petitio principii, da sie nur von einer bestimmten Lösung her, die der Fragende schon im Blick hat, sinnvoll wird. Nur wenn ich die Wesenheit von vornherein verdingliche und überhaupt als Entität ansehe, kann ich verlangen, daß sie von der anderen individuierenden Entität in der Sache unterschieden sein müsse, da sonst der Nominalismus unvermeidbar sei. Es ist dabei verhältnismäßig gleichgültig, ob diese Verdinglichung in mehr oder weniger subtiler Form geschieht, ob also im Sinne dessen, was man als übertriebenen Realismus bezeichnet, die Wesenheit als vom Individuellen real unterschiedene Sache aufgefaßt wird oder ob es sich nur um in sich unterschiedene, aber zu höherer Realidentität der Sache vereinigte Konstitutionsgründe handeln soll. Stets wird dabei das Wesen in irgendeiner Form hypostasiert, wozu keineswegs die plato-

[79] DM V s. 2 n. 32.

nische Behauptung notwendig ist, daß es auch für sich existieren könne. Auch wenn man geltend macht, nicht jene Konstitutionsgründe, sondern erst das ens constitutum existiere, ist u. E. der Vorwurf der Hypostasierung nicht von der Hand zu weisen. Denn damit die Konstitutionsgründe sich zum existierenden ens constitutum vereinigen können, müssen sie ja ein wie immer geartetes, von den anderen mitkonstituierenden Gründen unterschiedenes Sein haben und damit genau in dem von uns beanstandeten Sinne als Entität begriffen werden. Nun wenn ich die Wesenheit von vornherein als solche Entität betrachte und damit doch in gewisser Hinsicht hypostasiere, hat es Sinn zu sagen, daß sie mit dem Individuationsprinzip zusammen das ens constitutum ergebe. Nur wenn es sich beim Wesen um eine wirkliche Entität handeln soll, ist es also möglich, daß es mit einer anderen Entität eine Synthese eingeht und sich zu dieser wie Potenz zum Akt oder auch umgekehrt verhält[80]. Man meint, die innere Notwendigkeit der Wesensbestimmungen und die Geschlossenheit des Wesens selbst, die das eigentliche Fundament seiner Mitteilbarkeit an viele Dinge ist, nur retten zu können, wenn man es hypostasiert und ihm damit ein vom individuellen Sein unterschiedenes und mit diesem unvermischtes Fürsichsein garantiert, wenn dieses auch in der Gesamtsynthese des Wirklichen höchstens noch das eines Prinzips sein kann, das mit dem individuellen Konprinzip vereinigt ist. Auch gegen diese subtileren Formen der Auffassung des Wesens als einer wirklichen Entität in der Sache richtet sich Suárez' Vorwurf, damit würde eine Sache durch eine andere individuiert. Schon weil er jegliche mittlere Unterscheidung außer der zwischen Dingen und der des Verstandes ablehnt[81], muß ihm jede solche Auffassung des Wesens als Verdinglichung erscheinen.

Ein Beispiel möge weiter verdeutlichen, wie berechtigt dieser Begriff in unserem Zusammenhang ist: Verdinglichung wäre dann gegeben, wenn ich in dem Hause, das nach einem umfassenden Plan entstanden ist, diesen als ein eigenes, von den übrigen Strukturelementen unterschiedenes Aufbauprinzip suchen würde. Das Haus ist der Plan selbst und nur insofern nicht mit ihm identisch, als der Architekt nicht jedes einzelne beim Bau verwandte Moment, nicht die Beschaffenheit und Dichte eines jeden Steines in die Planung einbeziehen konnte. Trotzdem sind diese Einzelheiten nicht von den Momenten, welche die Ausführung des Planes darstellen und daher der bewußten Kalkulation

[80] De Vries (Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden: Schol [1959] 248) macht darauf aufmerksam, daß bei Thomas das Individuationsprinzip sich als aufnehmende Potenz zum Wesen als Akt verhalte, während Scotus und neuerdings C. Nink S. J. dieses Verhältnis umkehren: hier kommt die Individuation als Akt zum Wesen als Potenz hinzu.

[81] DM V s. 2 n. 11.

entspringen, unterschieden. Denn sie stellen nur die nähere Ausgestaltung des Planes dar, dessen Ausführung sich notwendig im Medium jener Einzelheiten bewegt. Auch diese sind in die Planung einbezogen, aber nur sofern es selbstverständlich ist, daß zur Ausführung die Konkretion gehört, die sich dem Begriff entzieht.

Ebenso muß nun die Wesenheit bei komplexen, endlichen Seienden, so wie wir sie auffassen, als ihr Baugesetz verstanden werden, welches das ganze Seiende durchwaltet und in seiner Struktur festlegt. Auch die partikulärsten Bestimmungen und Einzelheiten unterliegen also diesem Gesetz, weil gerade sie seine konkrete Ausführung sind. Jede Absonderung des Wesens würde daher bedeuten, daß ich jenes Baugesetz von seiner konkreten Ausführung trenne. Das ist zwar in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit möglich.

Betrachte ich auch die individuellen Bestimmungen für sich, dann sind gerade sie das, was sich so verhält, wie es durch das Wesen gefordert und ausgedrückt ist, d. h. mit anderen Worten dessen konkrete Verwirklichung. Von hier aus wird die Feststellung von Suárez verständlich, daß die formale und die individuelle Einheit des Gegenstandes nur verstandesmäßig, aber nicht in der Sache unterschieden werden können. Die jeweilige Verwirklichung des Baugesetzes berührt dessen innere Geschlossenheit nicht, noch ändert die Tatsache, daß das zur Ausführung verwandte Material nicht bis ins letzte durch das — abstrakte — Baugesetz determiniert wird, etwas daran, daß es in concreto nichts anderes als die sichtbare Darstellung dieser Geschlossenheit ist.

Daher braucht ein Verstand von größerer Kraft als der unsere — der göttliche und der des Engels — nach Suárez keineswegs zwischen dem abstrakten Wesen und den individuellen Momenten des Seienden zu unterscheiden. Er erfaßt mit einem Blick die innere Einheit des Gegenstandes, die *eine* ungeschiedene konkrete „essentia rei", von der Suárez ja auch spricht[82]. Die Erkenntnis eines solchen Verstandes ist adäquater als unsere abstrahierende, weil sie die individuellen Bestimmungen nicht erst auf Grund einer nachträglichen Rückbesinnung, sondern gleich als das faßt, was sie sind: konkrete Darstellung des Wesens des Seienden[83]. Unser Verstand muß nach Suárez dieses Wesen für sich, gleichsam nur als abstrakten Grundriß auffassen, weil er in seiner Schwäche nicht bis zu den Besonderheiten und Einzelheiten vordringen könne, in denen die konkrete Ausgestaltung des Wesens bestehe[84]. Das Bild vom Hausbau, bei dem der Architekt auch nicht alle Bauelemente in ihrer einzelnen Beschaffenheit, sondern nur den Plan überschauen kann, trifft genau diese Feststellung des Doctor Eximius.

---

[82] DM V s. 2 n. 32.
[83] DM V s. 2 n. 37. [84] A. a. O.

IV. Das individuelle Wesen und der Allgemeinbegriff

Aus unseren Darlegungen geht auch hervor, daß das Fundament des Allgemeinbegriffes nach Suárez nicht eine vermeintliche „Wesensgleichheit", sondern nur die Ähnlichkeit der Dinge sein kann. Davon, daß mehrere Dinge *wesensgleich* sind, kann man eigentlich nur sprechen, wenn man im Sinne eines übertriebenen Realismus und Platonismus annimmt, daß diese Dinge entweder numerisch ein und dieselbe Wesenheit besitzen bzw. an ihr partizipieren oder aber, daß durch real unterschiedene Konstitutionsgründe Wesenheit und Individuation konstituiert werden. Denn in diesem Falle wird die Wesenheit zwar zu je anderer konkreter Wesensgestalt kontrahiert, aber sie bleibt doch in dieser Realidentität — formal — von den anderen Bestimmungsgründen unterschieden, so daß sich der Allgemeinbegriff tatsächlich auf eine zwar jeweils in den Dingen vervielfältigte, aber inhaltlich — wenigstens in diesem unterschiedenen „in sich" genommen — genau gleiche reale Entität stützen kann. Nach dem Doctor Eximius kann ich den gleichen Artbegriff auf Dinge anwenden, wenn diese in ihrem ganzen Wesenssachgehalt („in integra ratione essentiali") übereinkommen und einander ähnlich sind und sich lediglich in ihrer eigenen Entität unterscheiden[85]. Das bedeutet, daß es gerade die notwendigerweise konkrete und bis ins kleinste durchbestimmte Wirklichkeit des Wesens selbst ist, die seinen Unterschied von den anderen Dingen „gleichen Wesens" und damit das spezielle Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen ihnen begründet, das Suárez hier im Auge hat. Die Individuen der gleichen Art kommen in ihrem ganzen Wesen überein[86], trotzdem sind sie deshalb nicht gleich, sondern nur ähnlich.
Fundament dieser Ähnlichkeit — darin zeigt sich die tiefe Konsequenz der Lehre des Suárez von Wesenheit und Individuation — sind die jeweiligen formalen Einheiten der Dinge. Jedes von ihnen hat seine eigene, daher siguläre formale Einheit[87], aber diese formalen Einheiten gleichen und entsprechen einander genau, wenn man sie für sich betrachtet. Sie müssen gleich sein, da ihre Einheit jeweils auf der gleichen Notwendigkeit beruht, nach der sich die Entitäten des Wesens gemäß dem Widerspruchsprinzip zusammenschließen. Diese Notwendigkeit und damit das Strukturprinzip der artgleichen Dinge ist also die jeweils gleiche, so wie es, um bei unserem Beispiel zu bleiben, Häuser geben kann, die alle nach dem gleichen Plan erbaut sind und daher vom gleichen Einheitsprinzip gestalthaft

[85] DM V s. 2 n. 28.
[86] DM VI s. 8 n. 7: „quia sola individua hujusmodi possunt in tota essentia convenire."
[87] DM VI s. 1 n. 15: „Ipsa enim unitas formalis in unoquoque individuo singularis est, et individua . . ."

geordnet. Auf der anderen Seite aber ist die Betrachtung der formalen Einheiten für sich eine bloße Abstraktion, da sie nur als Einheiten konkreter Dinge wirklich sind. Daher sind sie nicht Fundament der Gleichheit, sondern der Ähnlichkeit dieser Dinge[88].

Wir haben nun oben schon gesehen, daß unser Verstand aufgrund seiner Schwäche die unteilbare formale Einheit des Wesens schrittweise vergegenwärtigt und bei diesem stufenweisen Vorgehen zwar immer die ganze Einheit vor sich hat, aber zunächst in unbestimmterer Weise, die er dann näher entfaltet. Dieses schrittweise Vorgehen ist nach Suárez auch der Grund dafür, daß wir nicht nur allgemeine Artbegriffe, sondern auch solche der Gattung bilden können. Die formale Einheit erlaubt es meinem Verstande aber nicht nur, bei ihrer Erkenntnis vom Unbestimmteren zum Bestimmteren vorzugehen, sondern sie läßt auch eine Ausprägung in verschiedene Richtungen zu. So beruht nicht nur die Ähnlichkeit zwischen Dingen gleicher Art, sondern auch die zwischen solchen gleicher Gattung und damit beruhen auch die allgemeinen Gattungsbegriffe auf der formalen Einheit des Wesens der Dinge, wenn diese sich trotz verschiedener Ausprägung doch in ihrer allgemeinen Grundstruktur in verschiedensten Dingen zeigt und diese insofern einander ähnlich macht[89].

Damit wird von Suárez aber keine Unterschiedenheit und Gliederung der einzelnen Wesensstufen in der Sache behauptet[90], in der sich die formale Einheit etwa immer weiter aufbauen würde. Er macht sich diesen Einwand, daß eine solche Zusammensetzung doch in der Sache vorhanden sein müsse, denn wie könnten sonst zwei Dinge verschiedenster Art in der gleichen Gattung übereinkommen! Nichts könne doch in ein und derselben Hinsicht einander ähnlich und voneinander verschieden sein[91]. Darauf erwidert er, nichts hindere, daß ein und dieselbe Sache ohne jede Unterscheidung in ihrem Wesen sowohl die Ähnlichkeit wie auch die Verschiedenheit zu einer Sache begründe, denn die beiden Dinge könnten sich ja nur unvollkommen und in gewisser Hinsicht ähnlich, schlechthin aber verschieden sein[92]. Daher können auch die reinen Geister trotz ihrer Einfachheit in Gattungen und Arten unterschieden werden, denn „jede auch einfache Natur (kann Prinzip von Gattung und Differenz sein), wenn sie so beschaffen ist,

[88] DM VI s. 1 n. 12: „Sed est in rebus singularibus quaedam similitudo in suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas, quam intellectus attribuere potest tali naturae ut a se conceptae ..." Cf. auch a. a. O. (109): „Unde unitas formalis dicit in re fundamentum similitudinis cum alia re ejusdem naturae ..."

[89] DM V s. 2 n. 19: „Nihilominus propter varias convenientias, et disconvenientias, quae inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format generis et differentiae ..."

[90] Vielmehr besteht zwischen den artverschiedenen Wesen gleicher Gattung eine „similitudo aliqua diversarum naturarum incompleta, et imperfecta, quae esse potest in re absque actuali distinctione" (DM VI s. 9 n. 25).

[91] DM VI s. 9 n. 4. [92] A. a. O. n. 26.

daß sie mit anderen eine univoke Übereinstimmung in irgendeinem Grade ihres Seins haben kann, der vom Intellekt für sich als bestimmbar oder bestimmend aufgefaßt werden kann"[93]. Es bedarf also danach keinerlei Gliederung und Unterschiedenheit im Seienden, um dessen generische Ähnlichkeit mit einem artverschiedenen Seienden, die zugleich ein Verhältnis der Unähnlichkeit ist, zu begründen.

Hier wird der Ähnlichkeitsbegriff deutlich, mit dem Suárez bei dieser Frage der ontologischen Begründung des Allgemeinen arbeitet. Diese Ähnlichkeit ist nicht partielle Identität, die anzunehmen nur bei einer Gliederung des Seienden in ein inhaltsgleiches Wesensprinzip und ein unterscheidendes Moment Sinn haben würde. Vielmehr handelt es sich hier um jene Ähnlichkeit, in der ganz einfache Gegebenheiten wie z. B. Farben, übereinkommen, in deren Einfachheit das die Ähnlichkeit begründende von dem die Verschiedenheit bedingenden Element nicht unterscheidbar ist[94]. Suárez sagt ausdrücklich, daß er die Ähnlichkeit als Grundlage der allgemeinen Gattungs- und Artbegriffe in diesem Sinne verstanden wissen wolle und daß sie natürlich jede Gliederung in der Sache überflüssig mache. Er meint hier wirklich die Ähnlichkeit nicht nur im Sinne von Analogie, sondern als Verhältnis zwischen in univoken Begriffen übereinkommenden gattungs- oder artgleichen Dingen. Dieses exemplifiziert er an den mittleren Qualitäten zwischen den Extremen. So seien die Farben Grün oder Rot den Extremen Weiß und Schwarz zugleich ähnlich und unähnlich und auf gleiche Weise halte die Freigebigkeit die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Es sei völlig sinnlos, deshalb in diesen Qualitäten wirkliche Grade anzunehmen, die ihre jeweilige Übereinkunft mit diesem oder jenem der Extreme begründen solle. Damit würde dann nur die vergleichende Tätigkeit des Intellektes in die Dinge projiziert[95].

Die auf den ersten Blick paradoxe Verwendung eines solchen Ähnlichkeitsbegriffes ist doch völlig konsequent, wenn man bedenkt, daß es immer die gleiche unteilbare und in dieser Unteilbarkeit einfache formale Einheit des Wesens ist, welche die Ähnlichkeit zwischen gattungs- oder artgleichen Dingen ermöglicht. In ihr lassen sich daher keine Momente herausbrechen, welche dieses Ding etwa mit anderen gemeinsam hätte, sondern die ganze Wesensgestalt des Dinges ist jeweils der eines anderen Dinges mehr oder weniger ähnlich. Das ergibt

[93] DM VI s. 11 n. 5; cf. auch DM V s. 2 n. 25.

[94] Nicht von ungefähr wollen jene Thomisten, die an der Gliederung des geschöpflichen Seienden in Essenz, Existenz usw. unbedingt festhalten, Ähnlichkeit in der Metaphysik auf ein den Dingen gemeinsames Moment zurückführen und ihre Möglichkeit so aus der strukturellen Zusammensetzung der Dinge begründen. Verstehe man demgegenüber Ähnlichkeit als eine erste unzurückführbare Gegebenheit, dann melde man damit den Bankrott der Metaphysik an. So z. B. J.-H. Nicolas in seiner Kritik an L. B. Geigers Begriff der „participation par similitude" (Chronique de Philosophie: RevThom 48 [1948] 557 ff.). [95] DM VI s. 9 n. 20.

sich auch daraus, daß die spezifische Differenz nicht zum Gattungswesen irgendwie hinzugefügt wird, sondern als dessen nähere Bestimmtheit mit ihm völlig eins ist, wie wir gesehen haben.

Die „individuelle Differenz" ist freilich nach Suárez nicht so wie die spezifische einfach genauere Bestimmung des Wesens. An und für sich gehört sie natürlich mit zum Wesen der Sache, zur essentia rei, da sie ja nichts anderes als die konkrete Verwirklichung dieses Wesens ist, wie wir sahen. Geht man aber, so sagt Suárez, von der abstrahierenden, vergleichenden Erkenntnisweise unseres Verstandes aus, dann muß man die individuelle von der spezifischen Differenz unterscheiden. Diese ist „maxime formalis", da sie die Wesensgestalt abrundet und ihre vollkommene Bestimmtheit darstellt; jene ist „intrinseca entitativa, et quasi materialis", d. h., sie bedeutet eigentlich keine — wenn auch nur in Gedanken — hinzukommende Vollendung des Wesens, sondern eine Vorbedingung für dessen reales Dasein, sozusagen die Materie, in der der formale Wesensplan realisiert wird. Die spezifische Differenz kann daher auch das Fundament höchster, nämlich spezifischer Ähnlichkeit sein; sie ist ja eigentlich das, „worin die Individuen formal übereinstimmen oder einander ähnlich sind"[96]. Die individuelle Differenz kann weder eine solche Ähnlichkeit begründen noch eine inhaltliche Verschiedenheit, die mich berechtigt, von gattungs- oder artverschiedenen Wesen zu sprechen, weil sie die Unterscheidung allein der Entität des Seienden bedeutet, die als solche die formale Einheit des Wesens nicht berührt und sich daher zu ihr „per accidens" verhält. Das ist freilich, wie Suárez nicht müde wird zu betonen, nur in unserer Auffassung so, denn wir sahen schon, daß für einen vollkommenen Verstand die entitative Realisierung bis in ihre kleinsten inhaltlich-jeweiligen, eben individuellen Verästelungen in unteilbarer Einheit mit dem Wesen als solchem erfaßt würde[97].

An dieser Stelle sagt Suárez auch, unser Verstand fasse das, worin die Individuen übereinkommen und sich ähnlich sind, als eine gewisse Einheit — eben die des Allgemeinbegriffes auf[98]. Wenn er die univoke Übereinstimmung der Dinge im Wesen als ihre Ähnlichkeit auffaßt, dann entsteht der Allgemeinbegriff konsequenterweise als Produkt eines Vergleiches zwischen diesen Dingen, der besagt, daß sie einander in dieser bestimmten Hinsicht ähnlich sind. Damit können wir zum letzten Mal die Frage nach dem „Nominalismus des Suárez" stellen: Ist es nicht gerade kennzeichnend für den Nominalismus, daß er den Allgemeinbegriff auf die Feststellung bloßer Ähnlichkeit zwischen den Dingen reduziert und für ihn dieser nicht mehr aussagt, daß das gleiche

[96] DM V s. 2 n. 37. [97] A. a. O.

[98] A. a. O. („Hinc ergo fit, ut mens nostra concipiat id, in quo illa individua inter se conveniunt, tanquam unum quid, et tanquam id, quod est formale in illis . . ."

Wesen in verschiedenen Dingen verwirklicht ist, sondern bloß mehrere mehr oder weniger ähnliche Dinge unter einen Begriffsnamen zusammenfaßt?

Aber dem Begriff der das ganze Seiende umgreifenden unitas formalis, diesem Bollwerk, das Suárez bewußt gegen den Nominalismus aufrichtet, entspricht die Lehre, daß die vergleichende Abstraktion, durch die ich erkenne, daß mehrere Dinge in der Wesensnatur einander ähnlich sind, die einfache Abstraktion des Wesensbegriffes voraussetzt, zu der schon ein einziges „Exemplar" dieses Wesens genügt. Es wäre Nominalismus, wenn der Verstand die ähnlichen Merkmale aufsammelte und äußerlich in einem Begriff zusammenfaßte, der dann der Wesensbegriff des Dinges oder vielmehr sein kümmerliches Surrogat wäre. Aber der Vergleich mehrerer Dinge, durch den ich zum Allgemeinbegriff komme, setzt die schlichte Trennung der Natur von ihrer Individuation voraus, die ohne Vergleich an einem einzigen Seienden vorgenommen wird. Zuerst muß ich die Wesensnatur haben, dann kann ich erkennen, daß sie sich in mehreren Dingen als Fundament ihrer Ähnlichkeit verwirklicht findet: „Dieser Vergleich setzt die vorhergehende Präzision voraus, denn er bedingt, daß ich von jedem (der verglichenen Einzeldinge) erkenne, daß es von solcher Wesensnatur ist, daher setzt er den Begriff dieser Natur voraus."[99] Hiermit haben wir genau die klassische Lehre vom universale directum und reflexum, die bestimmt frei von jedem Nominalismus ist. Die Einheit der Wesensnatur, die sich in mehreren Individuen findet, und nicht die statistische Aufsammlung von Ähnlichkeitsmerkmalen ist Fundament des Allgemeinbegriffes, dessen Zustandekommen Suárez ebenso wie die großen Scholastiker erklärt[100].

Den letzten ontologischen Grund, daß Dinge überhaupt in ihrer formalen Wesenseinheit einander ähnlich sein können, findet der Doctor Eximius nicht in einer etwa in der Sache selbst vorhandenen besonderen Fähigkeit der Natur, sondern in der „Verfassung solcher Dinge, die in ihrem Sein nichts einschließen, auf Grund dessen es ihnen widerstreiten würde, mit anderen Dingen eine ähnliche Vollkommenheit zu besitzen"[101]. Damit ist schon gesagt, daß die Möglichkeit der „Vervielfältigung" des gleichen Wesens auf der Endlichkeit der Dinge beruht[102]. Die damit gegebene Problematik des Zusammenhanges der Stufenleiter konkret existierender Wesenheiten mit der ontologischen Gradabstufung der Seienden überhaupt überschreitet freilich den Rahmen dieser Untersuchung und bedarf einer gründlichen Darstellung des Seinsbegriffes von Suárez, die leider noch aussteht.

[99] DM VI s. 6 n. 11. Diese vorhergehende Präzision beschreibt er hier: „Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione . . ." [100] DM VI s. 2 nn. 9 ff.
[101] DM VI s. 4 n. 12; cf. dazu auch J. M. Alejandro, a. a. O. 357. [102] DM a. a. O.

Das homiletische Wirken des Bischofs Gerhard von Dainville nach den Rubriken des Cod. Arras 354 (868)

Von Johannes Baptista Schneyer, Freiburg i. Br.

Unter der Masse der scholastischen Predigthandschriften finden wir nur wenige mit ausführlichen Rubriken. Die meisten Handschriften geben nur den Sonntag oder das Fest an, für das die Predigt gedacht ist oder an dem sie gehalten wurde. Viele, allzu viele Handschriften verschweigen sogar den Namen des Verfassers (bzw. der Verfasser). Nur einige Zyklen von Universitätspredigten[1] und die ihnen nahestehenden Predigtreihen[2] enthalten nähere Angaben über den Namen der Verfasser, deren kirchlichen und wissenschaftlichen Rang (cancellarius, canonicus, magister, regens i. theol. usw.) oder deren Ordenszugehörigkeit (fr. min., fr. praed.). Mitunter geben die Beinamen deren Herkunft an (Normannus, Scotus u. a.). Gewöhnlich sind der Tag, sogar die Stunde des kirchlichen Jahres- bzw. Tageslaufes genannt, an dem die Predigt gehalten wurde (dnca 1. advent. in mane, statim post, post prandium, in missa). Oft werden auch die Kirchen, in denen die Predigten stattfanden (ad s. Jacobum, Antonium, Germanum Autissiod., Gervasium, ad Beginas, in capella regis, in viridario regis) oder die Gelegenheit, bei der sie gehalten wurden (in processione),[3] notiert. Bei einzelnen Predigten werden sogar erlauchte Zuhörer hervorgehoben (in capella regis praesente rege Philippo[4], in quo fuit magister Petrus Lemovicensis[5]). Selbst Urteile über die Qualität einzelner Predigten fügt der Kompilator oder der Schreiber in die Rubrik

---

[1] In Paris die Predigten des Universitätsjahres 1230—31 in Cod. Paris, Nat. lat. nouv. acqu. 338; ed. M. M. Davy, Les sermons universitaires parisiens de 1230—31, Paris 1931; — des Jahres 1267—68 in Cod. Paris, Nat. lat. 10698; initia et rubricas ed. P. Glorieux, Sermons universitaires parisiens de 1267—68, RechThAncMéd XVI (1949) 40—71; — des Jahres 1272—73 in Cod. Paris, Nat. lat. 16481; — der Jahre 1281 bis 83 in den Codd. Paris, Nat. lat. 15005 und 14947; — des Jahres 1301—02 in Cod. Paris, Nat. lat. 3557. — In Oxford die Predigten der Universitätsjahre 1290 bis 93 in den Codd. Oxford, New College 92 und Worcester, Cath. Q 46.

[2] So stehen z. B. dem Pariser Cod. Nat. lat. 10698 folgende Handschriften nahe: Turin, Univ. D. VI. 1; Brüssel, Bibl. Royale 21861; Oxford, Merton 237; Bodl. Ashmole 757 u. a. Vgl. P. Glorieux, l. c.

[3] Im Cod. Paris, Nat. lat. 16481 f. 249^{vb}, 251^{rb} sind die Bittprozessionspredigten der fer. 2. et 4. überliefert.

[4] So bei der Epiphaniepredigt des fr. Aegidius de Aurelianis, Cod. Paris, Nat. lat. 16481 f. 71^{rb}.

[5] So bei dem gleichen Prediger am 3. Adventssonntag, ebd. f. 38ra (vgl. f. 85^{vb}); und am Sonntag Sexag., ebd. f. 116^{vb}.

ein (et placuit mihi multum[6], et fuit praeoptimus[7]). Dank einiger Untersuchungen[8] können wir auch die Kalenderjahre und -tage dieser Universitätspredigten genau angeben. Doch sind Predigtreihen, die mit solch aufschlußreichen Rubriken ausgestattet sind, Ausnahmen. Bei den allermeisten sind wir sehr zufrieden, wenn wir den Verfasser und die kirchliche Jahres- bzw. Festzeit ermitteln können. Darum heben sich die Rubriken des Cod. Arras 354 auffallend von den rubrizistischen Vermerken der meisten Sermoneshandschriften ab, weil sie bei nahezu allen uns erhaltenen Predigten des Bischofs Gerhard von Dainville auch Auskunft über die Zeit, den Ort, den Zuhörerkreis geben. Sie sind deshalb aufschlußreicher als die Universitätspredigten, weil sie nur das Wirken dieses einen Predigers betreffen und einen sicher unvollständigen, aber doch bezeichnenden Aufriß seines homiletischen Wirkens bieten. Wenn wir von den bestens edierten Predigten des hl. Bonaventura[9] absehen, kennen wir außer einigen mit vorzüglichen Rubriken ausgestatteten Sermones einzelner überragender scholastischer Prediger, wie Philipps des Kanzlers[10], Odos von Châteauroux (de Castro Radulphi)[11] oder des Königs Robert von Neapel[12], keinen Prediger jener Zeit, über dessen Wirken uns die Sermonesrubriken gleich gut orientieren.

Wie bei den eben genannten Predigern handelt es sich auch bei den Sermones des Bischofs Gerhard nicht um scholastische Predigtliteratur, das heißt um Musterpredigten und Predigtvorlagen, wie sie auch den damaligen Predigern angeboten wurden. Es läßt sich noch nicht abschätzen, in welchem Ausmaß die scholastischen Predigten als „Literatur" vorliegen. Aber die vielen, alle Sonn- und Fest- oder Ferialtage umfassenden Sermonesreihen de tempore, de sanctis, de communi sanctorum, de quadragesima sind zumeist bloße Literatur, mehr oder weniger ausführliche Predigtvorlagen (Skizzen und Dispositionen), ein Umstand, der nicht wenige zur falschen Meinung über die „trockene" scholastische Predigt verführt hat. Wenn die Predigten des 13. und 14. Jahrhunderts nicht gerade vor Magistern und Studenten gehalten wurden, wenn sie sich an das Volk, an Priester und Prälaten, an Kloster-

---

[6] Dieser Eindruck wird bei der Allerheiligenpredigt des fr. Odo de Roini, in campellis post prandium, ebd. f. 72ra angegeben.

[7] Diese Beurteilung wurde der Predigt des fr. Aegidius de Aurelianis am 3. Adventssonntag zuteil, ebd. f. 38ra.

[8] Vgl. M. M. Davy, l. c.; P. Glorieux, l. c.; dazu A. Callebaut, Le calendrien parisien des prédicateurs universitaires de l'année scolaire 1230—31, ArchFrancHist 26 (1933), 541—548.

[9] Opp. IX, Quaracchi 1901.

[10] In Cod. Paris, Nat. lat. 3280 und seinen Gleichschriften.

[11] In den Codd. Paris, Nat. lat. 15947, 15948, vor allem aber in Troyes 271 und Arras 876.

[12] In den Codd. Rom, Angel. 150 und 151; Venedig, Marc. Cl. III. nr. 76.

gemeinschaften richteten, waren sie sehr lebensnah, für unser heutiges Empfinden mitunter zu derb zupackend[13].

In den Predigten des Bischofs Gerhard haben wir rechte Sermones vor uns, die er im Lauf seines räumlich und zeitlich weit ausgespannten homiletischen Wirkens gehalten hat. Sie sind nach Jahr und Tag (Sonntag, Festtag) genau datiert, sie sind nach Ort und Umständen festgelegt. Nur können wir nicht sagen, nach welchem Gesichtspunkt diese Predigten in unserem Codex zusammengestellt wurden. Es läßt sich weder eine zeitliche (auch nicht im Sinne des Kirchenjahres) noch eine örtliche Zusammenordnung erkennen, und das um so weniger, als die Handschrift[14] leider nicht mehr vollständig erhalten ist. Wie so viele wertvolle Handschriften der Stadtbibliothek von Arras ist auch sie verstümmelt. Es sind nicht wenige Blätter herausgeschnitten, so daß nicht nur einige Initien, die uns weitere Aufschlüsse über das Leben und Wirken dieses Bischofs gegeben hätten, fehlen, sondern auch bei den jetzt vorliegenden Predigten — die heutige Numerierung darf da nicht täuschen! — einige Incipit und Desinit nicht mehr der gleichen Predigt zugehören. Für uns ist dieser defekte Zustand der Handschrift mit ein Grund, die Sermonesliste dieses Bischofs zu veröffentlichen, um vielleicht doch noch die eine oder andere seiner Predigten oder Predigtreihen aufzuspüren.

Trotz dieser Lücken gestattet uns die Handschrift einen seltenen Blick in das homiletische Wirken des Bischofs Gerhard von Dainville[15]. Ihre Rubriken[16] bieten eine beträchtliche Erweiterung der spärlichen Nachrichten über sein Leben und Wirken. Gerhard entstammte dem herrschenden flandrischen Grafen-(bzw. Königs-)geschlecht[17]; als seine Brüder werden Johann und Karl V., reges Francorum[18], genannt. Als Adelssproß, der zur geistlichen Laufbahn bestimmt wurde oder — man möchte es nach seinem Predigteifer annehmen — sich selber dazu entschloß, hatte er damals einen raschen und sicheren Aufweg vor sich. Nach der Aufstellung von C. Eubel[19] war er zuerst Archidiakon

---

[13] Vgl. L. Bourgain, La chaire française au XII[e] siècle d'après les manuscrits, Paris 1879, p. 271—348; A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge spécialement au XIII[e] siècle[2], Paris 1886, p. 341—467; Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge d'après des moralistes du temps, Paris 1925.

[14] Ihre Beschreibung siehe im Cat. gén. IV (Paris 1872) 345—346. Sie stammt aus dem 14. Jahrhundert und gehörte einst dem St.-Vedastus-Kloster in Arras.

[15] In der Handschrift wird er nur „Gerardus, episcopus cameracensis" genannt. Sein voller Name bei U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, I Bio-Bibliographie, Paris 1883, in den gleich zu nennenden Bischofslisten (Anm. 19) und in der Gallia christiana, III, 46/47.

[16] Sie sind z. T. im Cat. gén. l. c. angeführt.

[17] Vgl. Gallia christ. III (Paris 1725) 46/47.

[18] Siehe ebd.

[19] C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi I 1198—1431, München 1898. Vgl. auch P. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, Regensburg 1873.

von Noyon, wurde am 17. 11. 1361 Bischof von Arras, am 11. 10. 1368 Bischof von Therouane (episcop. Morinensis) und amtierte vom Jahre 1371 bis zu seinem Tod am 18. 6. 1378 als Bischof von Cambrai. Seine Grabschrift[20] in der Kathedrale von Cambrai bestätigt diese Laufbahn.

In diese Grundlinien seines Lebens lassen sich dank den Rubriken des Cod. Arras 354 nicht unwesentliche Einzelzüge eintragen, die nicht nur seinen priesterlichen Eifer in ein helles Licht stellen, sondern auch sein Ansehen als Prediger aufweisen, das er weithin in der Kirche Frankreichs genoß. Nach den Rubriken erstreckte sich seine Predigttätigkeit von 1334 bis 1366 (69), das ist im Hinblick auf sein Todesdatum gewiß nur ein Ausschnitt seines Wirkens. Die weitaus meisten Predigten liegen vor seiner Wahl und Erhebung auf seine erste bischöfliche Cathedra.

Wenn wir uns an die zeitliche Folge der Predigten halten, so treffen wir ihn am Freitag nach dem Aschermittwoch des Jahres 1334 in Beaumets (in bellomanso)[21] als Prediger vor den Priestern des Landkapitels (inter presbyteros rurales)[22]. So viele Synodalpredigten auch aus jener Zeit erhalten sind — fast alle bedeutenden Prediger und Predigtsammlungen überliefern solche —, die meist sehr herzhaft den Priestern und Prälaten ins Gewissen reden, die Predigten ad presbyteros, zumal in der Präzisierung auf ein so enges Territorium wie ein Landkapitel, sind sehr viel seltener. Leider entgeht uns, in welcher kirchlichen Stellung Gerhard diese und die folgenden Predigten gehalten hat. — Für das Fest der Assumptio B. M. V. im Jahre 1336 hatte er die Predigt in der Kathedrale zu Cambrai übernommen[23].

Wiederholt führen ihn Beziehungen seiner Familie oder seiner Stellung (oder dürfen wir annehmen sein homiletischer Rang und Ruf?) als Prediger in die Stadt Paris. Zuerst begegnen wir ihm als Prediger bei den Beginen (ad beginas) in Paris im Jahre 1342[24]. Er hält die Predigt, Tag oder Fest sind nicht näher angegeben, in französischer Sprache (in gallico). Diesen Vermerk führen die Handschriften öfters an: in gallico, gallice, in vulgari sermone u. ä. Er besagt, wie schon die Sermonesforscher des vorigen Jahrhunderts dargetan haben[25], daß Volkspredigten gewöhnlich in der Volkssprache, Predigten vor Prälaten und Klerikern, Magistern und Studenten in lateinischer Sprache gehalten wurden. Der Predigtseelsorge bei den Beginen waren vor allem in

---

[20] Sie ist angeführt in der Gallia christ. III, 47.

[21] Zu diesem und den folgenden Ortsnamen vgl. vor allem den Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.

[22] Cod. Arras 354 f. 88^{v}.

[23] Ebd. f. 67^{r}.

[24] Ebd. f. 33^{r}.

[25] Vgl. A. Lecoy de la Marche, l. c. 249—252; L. Bourgain, l. c. 170—176.

Paris manche Prediger zugetan[26]. Obwohl sich gerade die führenden Prediger der religiös-sittlichen Gefahren solcher Lebensgemeinschaften bewußt waren und deutliche Warnungen erließen[27], wußten sie doch die kirchlich-soziale Funktion solcher Einrichtungen zu schätzen.

Der Volkssprache bedient sich Gerhard wieder bei der Predigt am Corpus-Christi-Fest des Jahres 1344 in der Kirche des hl. Amatus[28] zu Douai[29]. Im gleichen Jahr predigt Gerhard zweimal, am Fest des hl. Vinzenz[30] und der Apostel Petrus und Paulus[31], in der Kapelle der Sorbonne[32] in Paris. Der Stadt und der Kirche von Paris, das wir aus diesen und einigen folgenden Rubriken mit hoher Sicherheit als seine Studien- und Bildungsstätte annehmen dürfen, blieb er wohl zeitlebens dankbar verbunden.

Bereits im nächsten Jahr (1345) predigt er am 3. Fasten-[33] und am 2. Adventssonntag[34] wieder in der Kapelle der Sorbonne und am Fest der hl. Katharina[35] in der St.-Bernhards-Kirche in Paris. Am 2. Fastensonntag des folgenden Jahres (1346) ist er der Prediger in Saint-Séverin in Paris[36]. Gerhards Predigttätigkeit wechselt zwischen den Diözesen seiner nordfranzösischen Heimat und der Stadt Paris. Denn am Dreifaltigkeitsfest[37] des gleichen Jahres 1346 begegnen wir ihm als Prediger im Kloster zu Anchin[38]. Am Pfingstfest 1347 hält er eine Volkspredigt in Beaumets[39], im gleichen Jahr predigt er am Fest der Apostel Simon und Judas in der Kapelle der Sorbonne[40]. Aus dem Jahr 1349 liegen uns zwei Predigten vor, die er in Cambrai gehalten hat, die eine an der Ostervigil bei der Erteilung der Weihen (in ordinibus)[41], die andere am Fest des hl. Autbert (13. Dezember) in der Kirche dieses Heiligen[42].

Das Jahr 1350 macht uns, wenn wir auch die Beziehungen seiner adeligen Verwandten und seiner hohen kirchlichen Amtsstellung (Archidiakon?) nicht unterschätzen, seine Bedeutung als Prediger deutlicher. Da predigt er am Fest des Apostels Matthias am päpstlichen

---

[26] Vgl. die Angaben bei Lecoy de la Marche, l. c. 365 f. — Die Beginenpredigten waren damals so allgemein, daß Jacobus de Vitriaco in seinen „Sermones ad status" eigene Musterpredigten für sie (ad moniales albas) vorlegt.

[27] Philipp d. Kanzler z. B. an mehreren Stellen seiner Predigten, vgl. Cod. Paris, Nat. lat. 3281 f. 93va; Summa sup. Psalt. I (Ed. Paris 1523) f. 296^{r}.

[28] Vgl. LexThKi I^{2}, 421. [29] Cod. Arras 354 f. 55^{r}.

[30] Ebd. f. 67^{r}. [31] Ebd. f. 44^{v}.

[32] Eine gedrängte Übersicht über die Pariser Kirchen bietet LexThKi VII^{1}, 969 bis 971, vgl. dort die Literatur. Über die Sorbonne vgl. LexThKi IX, 676/677 und die dort angegebene Literatur, außerdem unsere Anm. 49.

[33] Cod. Arras 354 f. 7^{r}.

[34] Ebd. f. 4^{r}. [35] Ebd. f. 85^{r}.

[36] Ebd. f. 5^{v}. [37] Ebd. f. 20^{r}.

[38] Näheres über diese Stadt im Dict. d'hist. et de géogr. eccl. II, 1516—24.

[39] Cod. Arras 354 f. 18^{v}.

[40] Ebd. f. 62^{v}. [41] Ebd. f. 99^{v}.

[42] Ebd. f. 27^{r}; über den hl. Autbert siehe LexThKi I^{2}, 1126.

Hof in Avignon „in capella Dni Card. Penestrini, vicecancellarii“ [43]. Dieser Kardinalbischof von Palestrina ist Petrus IV. de Pratis (des Prez) von Montpezat, früher Bischof von Riez, dann Erzbischof von Aix, Kardinalpriester von S. Pudentiana, zuletzt Kardinalbischof von Palestrina und Vizekanzler der Kirche [44]. Wir wissen nicht, welche Beziehungen oder Aufträge Gerhard gerade zu diesem Kardinal führten. Daß aber seine Predigt in der Kapelle dieses Kardinalbischofs keine bloße Höflichkeitsgeste war, beweist sein wenig späteres Auftreten als Prediger vor dem Papst. Vorher haben wir noch eine Visitationsansprache „Quando praelatus primo visitat locum suum“ [45] aus dem Jahr 1352 zu berücksichtigen. Gerhard hat diese Predigt wohl bei der Übernahme eines höheren kirchlichen Amtes (des Archidiakonats von Noyon?) gehalten. Die höchste Ehre wurde dem Prediger Gerhard zuteil, als er am Fest des hl. Stephanus 1353 in der Kapelle des Papstes Innozenz VI. (1352—1362) zu Avignon sprechen durfte [46]. Die Rubrik vermerkt nichts über die Anwesenheit des Papstes, die wir jedoch voraussetzen dürfen, zumal bei der in der Handschrift folgenden Predigt am Fest des Martyrers Thomas von Canterbury „in audientia“ ausdrücklich hervorgehoben ist [47]. Da diese Ansprache in der Rubrik ohne Jahreszahl belassen ist, in der kirchlichen Festfolge aber nahe bei der vorausgehenden Predigt liegt, möchten wir annehmen, daß sie bei dem gleichen Aufenthalt in Avignon gehalten wurde. Auch hier kennen wir weder den Anlaß zur Reise nach Avignon noch den zu diesen beiden Predigten. Aber daß Gerhard an dieser erhabenen Stelle als Prediger auftreten konnte, beweist über alle Beziehungen seines adeligen Geschlechtes und seiner kirchlichen Stellung hinaus seinen Ruf als Prediger.

Im Jahre 1356 — ein Sonntag oder ein Fest ist in der Rubrik nicht angegeben — treffen wir Gerhard wieder in der Kapelle der Sorbonne [48]. Da aber in der Handschrift nach dem Thema: „Surge et vade, quia fides tua te salvum fecit“, Luc. XVII (, 19), „et in evangelio hodierno“ vermerkt ist, dürfen wir an den 13. Sonntag nach Pfingsten denken. Hier ist der Anlaß des Besuches und der Predigt genau angegeben „Resignatio parvae procurationis de Sorbonia“ [49]. Sollte Ger-

---

[43] Ebd. f. 51^{v}. Da sich bei dieser und den folgenden Persönlichkeiten die Angaben der Rubriken als historisch fundiert und gesichert erweisen, dürfen sie auch sonst unser Vertrauen beanspruchen.

[44] Siehe die für unseren Zweck ausreichende Notiz bei U. Chevalier, Répert. Bio-Bibliogr. col. 1832; dort die Literatur.

[45] Cod. Arras 354 f. 102^{r}.

[46] Ebd. f. 37^{r}.

[47] Ebd. f. 40^{v}. [48] Ebd. f. 108^{r}.

[49] Über das Amt und die Aufgaben des procurator minor (parvus) an der Sorbonne siehe H. Denifle — Aem. Chatelain, Chartularium Univ. Paris I (1889) n. 448.

hard bis zu diesem Jahr Prokurator an der Sorbonne gewesen sein und damals das Archidiakonat von Noyon übernommen haben? Dann hätte er die Predigten in den flandrischen Diözesen bei gelegentlichen Besuchen gehalten. Dann wären seine Reisen nach Avignon als Beauftragter des Kollegs oder der Universität leicht zu verstehen, nicht jedoch seine vorausgehende Visitationsansprache. Natürlich kann er auch als Prokurator der Sorbonne das Archidiakonat von Noyon als zusätzliche Pfründe innegehabt und von Paris aus durch gelegentliche Besuche versehen haben. Wie dem auch sei — von unserer Quellengrundlage aus lassen sich diese Fragen nicht entscheiden —, jedenfalls hat sich Gerhard auf dieser oder jener Stelle als Prediger hervorgetan.

Im Jahre 1359 wurde Gerhard wieder mit einer wichtigen Predigt in Paris betraut, „in synodo archidiaconi Petri Card. de Belloforti“ [50]. Wir können diese Synode aus den vorliegenden Listen der Pariser Synoden nicht belegen [51]. Wohl aber können wir den den Vorsitz führenden Kardinal erkennen: Es ist Petrus Roger de Beaufort, der spätere Gregor XI. (1370—1378). Der bei einem Kardinal auffallende Titel eines Archidiakons läßt sich erklären. Sein Onkel, Papst Clemens VI., hatte schon früh seinen ebenso begabten wie gewissenhaften und strebsamen Neffen mit einer Reihe von Pfründen ausgestattet [52]. So hatte er Archidiakonate und Kanonikate mehrerer hochangesehener französischer und belgischer Kirchen inne, darunter auch ein Kanonikat in Paris [53]. Auf welches der vielen Archidiakonate, die Petrus Roger damals innehatte, der Rubrizist hier anspielt, können wir jedoch nicht feststellen. Daß aber unser Prediger zwei Jahre vor seiner Ernennung zum Bischof auf einer Synode in der Landesmetropole zu Wort kommen konnte, beweist seinen homiletischen Rang. Wohl im gleichen Jahr 1359 (oder 1357?) hat er bei den Dominikanern in Paris gepredigt, und zwar am Palmsonntag [54]. Ohne aus dieser einen Notiz auf seine Neigung zu diesem Orden schließen zu können — Prediger von Rang und Ruf hat man gern in Ordens- und Kollegienkirchen eingeladen —, gibt uns diese Predigt vielleicht die Zeit seiner Synodalpredigt an; denn die damals häufigen Diözesansynoden fanden oft in der Zeit um den 2. Sonntag nach Ostern statt [55].

---

[50] Cod. Arras 354 f. 97^{r}.

[51] Weder G. Moroni, Dizionario d'Erudizione storico-ecclesiastica, vol. LI (Venedig 1851), 207 ff., noch Wetzer-Welte IX, 1502—07, noch LexThKi VII führen diese Synode an.

[52] Siehe die Angaben bei U. Berlière, Suppliques d'Innocent VI, Analecta Vaticano-Belgica, vol. 5 (Rom-Brux.-Paris 1911), p. 941.

[53] Siehe die Aufzählung bei St. Baluzius — G. Mollat, Vitae paparum Avenionensium II (Paris 1927), 579 Anm. 2.

[54] Cod. Arras 354 f. 10^{v}.

[55] Vgl. z. B. in Cod. Paris, Nat. lat. 3280 f. 81^{vb}, 86ra die nach Ostern angeführten Synodalpredigten Philipps des Kanzlers.

In unserer Handschrift sind nur zwei Predigten aus Gerhards Bischofszeit überliefert. Die eine hielt er als Bischof von Arras am Nachmittag des Festes Pauli Bekehrung 1364[56] gelegentlich der Promotion des Bakkalaureus Lambertus Bertrandus de Montibus zum Lizenziaten und Magister der Theologie[57], die andere, ebenfalls noch als Bischof von Arras, an der Allerheiligenvigil 1366 „in capella Cameracensi“[58]. War es die Kapelle des Bischofs? Jedenfalls verrät auch diese Predigt seine engen Beziehungen zu seinem späteren Bischofssitz. Für diese Tatsache spricht auch die zeitlich letzte uns in der Handschrift überlieferte Predigt, die an Pauli Bekehrung 1367 in Cambrai gehalten wurde[59].

Bei drei Predigten Gerhards fehlen in der Handschrift die Rubriken[60], eine von einer anderen Hand geschriebene Predigt gehört einem anderen Autor an[61].

Die Predigtinitien allein[62] gestatten keinen Schluß auf die theologischen und literarischen Qualitäten unseres Predigers. Nur einzelne Züge können wir hervorheben. In der Wahl der Predigtthemen hält sich Gerhard an die Tradition. Auch die Texteingänge verraten keine ausgeprägte stilistische Eigenart. Von den Vätern führt er eingangs vor allem Augustinus an[63], dann auch Bernhard[64] und Isidor von Sevilla[65]. Ebenso beruft er sich bei seinen Eingangsworten auf Aristoteles[66] und die „philosophantes“[67]. Mit vielen anderen Predigern seiner Zeit wendet sich Gerhard gleich mit seinen ersten Worten an die Sinneserfahrung (Sensibiliter videmus)[68], an die Lebenserfahrung und den gesunden Menschenverstand[69] und an die Spruchweisheit[70] seiner Zuhörer. Daß er jedoch über alle menschlichen Autoritäten hinaus vorzüglich der Heiligen Schrift[71] als Quell- und Beweisgrund seiner Lehre zugetan ist, bedarf bei einem scholastischen Prediger wirklich nur des Hinweises.

Nach dem Zeugnis seiner Sermonesinitien steht der Prediger Ger-

---

[56] Cod. Arras 354 f. 105^{v}.

[57] Dieser Magister ist weder von den Listen bei H. Denifle - A. Chatelain, Chartularium Univ. Paris, erfaßt noch bei P. Féret, La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen Âge tom. I—IV, Paris 1894 ff. angeführt. — Über die einzelnen Stufen der wissenschaftl. Laufbahn bei der theol. Fakultät in Paris bietet P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^{e} siècle, I (Paris 1933) 21—24, einen guten Überblick; dort die Literatur.

[58] Cod. Arras 354 f. 81^{r}. [59] Ebd. f. 47^{v}.

[60] Ebd. f. 14^{r}, 23^{r}, 69^{v}. [61] Ebd. f. 14^{v}.

[62] Nur diese haben wir für unsere Initien-Sammlung der lateinischen Sermones vor allem des 13. Jahrhunderts aus der Handschrift aufgenommen.

[63] Cod. Arras 354 f. 1^{r}, 37^{r}, 97^{r}, 99^{v}.

[64] Ebd. f. 23^{r}. [65] Ebd. f. 10^{v}.

[66] Ebd. f. 69^{v}. [67] Ebd. f. 10^{v}.

[68] Ebd. f. 4^{r}. [69] Ebd. f. 7^{r}, 33^{r}, 44^{r}, 55^{r}.

[70] Ebd. f. 18^{v}.

[71] Ebd. f. 27^{r}, 47^{v}, 59^{r}, 77^{v}, 88^{v}, 108^{r}.

hard von Dainville in bezug auf Themenwahl, Autoritätszeugnisse und stilistische Form in der scholastischen Tradition. Erst das Eindringen in die Sermonestexte kann uns seine persönliche Einstellung zu theologischen, kirchlichen, staatlichen, kulturellen Richtungen und Strömungen seiner Zeit erschließen, kann uns mit seinem Geist und Charakter bekannt machen. Wir dürfen annehmen, daß seine geistige Reichweite und die Einflußkraft seines Charakters der äußeren Spannweite seiner Predigttätigkeit entsprechen.

Da es unwahrscheinlich ist, daß die Predigten dieses Bischofs nur in der einen Handschrift von Arras aufgezeichnet wurden, legen wir die Initien dieser Handschrift vor — in der Hoffnung, daß sich auch in anderen Codices noch Predigten von ihm finden lassen, die nicht nur die verstümmelte Handschrift von Arras, sondern auch das hier skizzierte Bild seines Lebens und Wirkens vervollständigen können. Soweit wir sehen, verdient dieser Prediger eine eindringende Arbeit. Dazu sollen diese Notizen den Weg weisen.

* * *

Die Liste der Sermones-Initien

1. Si filius Dei es, descende (Matth. 27, 40) — Beatus Augustinus super istud Ps. (49, 14). Immola Deo sacrificium laudis ait: Lauda promittentem, lauda vocantem ... debili condicionis humanae, libr. 3. circa finem f. 1^{r}

2. d. 2. adv. Levate capita vestra (Luc. 21, 28) — Sensibiliter videmus, quod dormientes et sopiti gaudent, cum ad relucentiam excitantur ...
i. capella Sorboniae Paris. Anno 1345 f. 4^{r}

3. d. 2. XLae. Non enim vocavit Deus in immunditiam (1. Thess. 4, 7) — Mitissimus paterfamilias, mundissimus atque sanctissimus volens domum suam debite gubernari ... finem vero vitam aeternam
i. scto Severino Paris. 1346 f. 5^{v}

4. d. 3. XLae. Cum eiecisset daemonium (Luc. 11, 14) — Videtur mihi, quod bonus artifex seu aliquod agens naturale, antequam aliquam formam introducat ... hic per gratiam, in futuro per gloriam, ad quam nos perducat ...
i. capella Sorboniae Paris. 1345. f. 7^{r}

5. d. 2. pass. Acceperunt ramos palmarum (Joh. 12, 13) — Ex philosophantium doctrinis colligitur, quod palma est arbor victorialis secundum Isidorum ... Beati pauperes spiritu ...
ap. Praedicatores, Paris. 1359 (7?) f. 10^{v}

6. i. Pent. Spiritus Domini replevit orbem terrarum (Sap. 1, 7) — Proverbialiter dicitur, quod una bonitas aliam requirit. Hoc probatur experimento sensibiliter
in gallico, in Bellomanso. 1347 f. 18^{v}

7. s. Trinit. Tres sunt, qui testimonium dant (1. Joh. 5, 7) — Secundum quod noverunt prophetantes supposita virtute cognitiva tria ad scientiam et cognitionem concurrere consueverunt ...
i. monasterio Acquicitensi. 1346 f. 19^{v}

8. Andr. Ecce ego, quia vocasti me (1. Reg. 3, 5) — Juxta beati Bernardi oraculum originaliter sumptum Prov. XVIII (, 17) Justus in principio sermonis accusator est sui . . . f. 23r

[9.] i. concept. BMV. Quae erit vas in honore sanctificatum (2. Tim. 2, 1) — Sed nos videmus ad sensum, quod quando aliquod aedificium
mgr. Johannes de Hisdinio, Paris. in domo Minorum f. 24v

10. s. Autberti. Sacerdos magnus in vita sua suffulsit (Eccli. 50, 1) — Rex pacificus, Davidis filius sensatus, Salomon sapientissimus Prov. XXIV (, 3) sic ait: Sapientia aedificabitur domus . . . cuius visionis participes efficiat
Camerac, in sua ecclesia. 1349 f. 26v

11. Suscepit Israel puerum suum (Luc. 1, 54) — Experientia dictat, recta ratio docet et scriptura confirmat, quod omnes bonum opus seu bonum negotium . . . merces vestra copiosa, Matth. 5, 12
in gallico, Paris. in domo Beginarum 1342. f. 33r

12. Steph. Princeps sum exercitus Domini (Jos. 5, 14) — Juxta beati Augustini oraculum, ut donet mihi Dominus pauca dicere salubriter, qui principi martyrum Stephano donavit tanta dicere . . . ut credentes vitam habeatis in vobis, Joh. 20, 31
i. capella DN Papae Innocentii 1353. f. 36r

13. Thom. Cant. Pastor egressus est lapis Israel (Gen. 49, 24) — Ex salvifica refectione prudentis regiminis.
Avign., in audientia f. 40v

14. Vinc. Apparuit eques praecedens eos (2. Macc. 11, 8) — Reverendi domini et magistri, videtur mihi, quod alicui militi strenuo committitur duellum sive bellum pro re publica peragendum . . . commensales et convivas suos faciat ille
i. capella Sorboniae 1344 (?) f. 44v

15. i. conv. s. Pauli. Benjamin adulescentulus (Ps. 67, 28) — Considerantibus nobis seriem scripturae sacrae tam Veteris quam Novi Testamenti . . . Suscepimus Deus misericordiam tuam . . . (Ps. 47, 10)
Cambr. 1367 f. 47v

16. Matthiae. Exaltavi electum de plebe mea (Ps. 88, 20) — Secumdum (?) illam, quae quasi cedrus exaltata est in Libano (Eccli. 24, 17), quam Dominus elegit et praeelegit . . . a fervore et gloria eius requiescet
Avign., in capella Dni Card. Penestrini, vicecancell., 1350 f. 51v

17. i. die Corp. Christi. Hic est panis, qui de caelo descendit (Joh. 6, 50) — Homo indiget alimento sibi convenienti non solum quoad corpus, sed etiam quantum ad animam . . . vel Deum intuendo per gratiam
in gallico, i. ecclesia S. Amati Duacens. 1344 f. 55r

18. Petr. et Pauli. Principes populorum congregati sunt (Ps. 46, 10) — Secundum quod enarrat scriptura sacra triplex congregatio generaliter invenitur. Prima est infima, secunda media et tertia suprema . . . qui reliquerit domum vel fratres vel sorores . . . (Matth. 19, 29)
i. capella Sorboniae Paris. 1344 f. 59r

19. Sim. et Jud. Corona fratrum, est quasi plantatio cedri in monte Libani (Eccli. 50, 13) — Glossa super illud Eccli. XXIV (, 17) quasi cedrus exaltata sum in Libano, volens ostendere, qualiter sub typo cedri sancti viri figuraliter describuntur . . . erat illi gloria aeterna
i. capella Sorboniae 1347 f. 62v

20. i. Assumpt. BMV. Quae est ista, quae ascendit de deserto (Cant. 8, 5) — Homo habens negotium aliquod exercere, quod sua virtute modo debito non potest

perficere ... de honore autem mihi a vobis impenso regratior vobis, quam possim
i. cathedr. (?) eccles. Camerac. 1339 f. 67r

21. Surge, propera, amica mea (Cant. 2, 10) — Aristoteles I. Rethor. ostendit nobis, quod in muliere virtuosa tria bona debent reperiri, visio aut virtus quidem mulierum, corporis pulchritudo ... gratiam inveniamus in tempore oppotuno, (Hebr. 4, 16) f. 69v

22. i. vig. omn. Sanct. Civitas haec magna, in qua divites facti sunt omnes (Apoc. 18, 19) — Juxta prophetae oraculum homines gratiam non habentes viam civitatis habitaculi non invenerunt ... cives sanctorum et domestici Dei, Eph. II (, 19).
i. capella Camerac. 1366. f. 81r

23. Cathar. Non est talis mulier (Judith 11, 19) — Mulier parvitatis cupida debet magnitudine et potentia sublimari ... hoc diadema fuit corona aeternae gloriae.
i. S. Bernardo Paris. 1345. f. 85r

24. fer. 6. p. cin. Ut filii lucis ambulate (Eph. 5, 28) — Haec verba scripta sunt ab apostolo ad Ephes. Ille doctor egregius, qui profundissimam divinae sapientiae ... penetravit abyssum ... finem vero vitam, ad quam
i. Bellomanso, inter presbyteros rurales, 1334. f. 88v

25. Venite, filii, audite me (Ps. 33, 12) — Doctor eximius beatus Augustinus in doctrina christiana sic ait: Doctor id agere debet, ut non solum intelligenter verum ... sic facite, ut salvi sitis, quam salutem ...
i. Synodo archidiaconi Petr. Card. de Belloforti, Paris. 1359. f. 97r

26. i. vig. pasch. Fiant luminaria in firmamento (Gen. 1, 4) — et in lectione statim lecta — Doctor eximius beatus Augustinus lib. I. sup. Genes. ad litteram de natura luminis multa annuntians ... vos vocavit in admirabile lumen suum (1. Petr. 2, 9), cuius luminis ...
i. ordinibus Camerac. 1349. f. 99v

27. Gratia vobis et pax (Eph. 1, 2) — Spiritus Sancti assit nobis gratia pro impetranda Spiritus Sancti gratia in principio nostrae collationis matrem pacis dominam ... in Deo manet et Deus in eo (1. Joh. 4, 16), ad quam caritatem ...
quando praelatus primo visitat locum suum, 1352. f. 102r

28. i. Conv. s. Pauli, i. crastino — Juxta modum consuetum studii Paris. magistri solent commendare baccalaureos suos licentiatos in theologia ex nominis certitudine ... voca operarios et redde illis mercedem (Matth. 20, 8).
Collatio i. Vesper. mgr. Lamberti Bertrandi de montibus, licentiati in theologia, 1364. f. 105v

29. Surge, vade (Luc. 17, 19) — et in evangelio hodierno — Ex serie sacrae scripturae trahitur, quod surgere et abire praecipitur seu promittitur ... perfruemur gratia et misericordia Domini nostri Jesu Christi, cui gloria et imperium ...
Resignatio parvae procurationis de Sorbonia 1356. f. 108r — 113v

Die Lehre des Provinzialkonzils von Sens über Schrift und Tradition

Von Johannes Beumer S. J.

Die entscheidenden Äußerungen der Kirche zu den vielen durch die Reformation neu erhobenen Fragen sind bekanntlich erst vom Tridentinum gefällt worden. Das gilt sicher auch für das theoretisch wie praktisch voranstehende Anliegen, die Glaubensquellen nach Umfang und innerem Wert zu bestimmen. Allerdings hat die Auseinandersetzung im theologischen Raum bereits früher begonnen, und als deren Exponent könnte die autoritative (obgleich nicht unfehlbare) Stellungnahme eines Provinzialkonzils angesehen werden. In Betracht kommt vor allem das von Sens (Concilium Senonense, dici consuetum Parisiense) aus den Jahren 1527—1528[1]. Seine Beschlüsse sind teilweise direkt gegen Luther gerichtet, und zumal diejenigen über Schrift und Tradition verdienen unsere Aufmerksamkeit, weil sie einerseits die Vierte Sitzung des Trienter ökumenischen Konzils irgendwie vorbereiten[2] und anderseits dieser mit ihrer einzigartigen Bedeutung neues Licht in dogmengeschichtlicher Hinsicht verleihen.

Die dogmatischen Dekrete von Sens befassen sich mit beinahe allen Unterscheidungslehren. Die Titel lauten: 1. De unitate et infallibilitate ecclesiae; 2. Quod ecclesia non sit invisibilis; 3. De auctoritate sacrorum conciliorum; 4. Quod ad ecclesiam spectet determinare, qui libri sint canonici; 5. Aliqua esse firmiter credenda, quae non continentur expresse in scriptura; 6. De constitutionibus humanis; 7. De jejuniis ecclesiasticis; 8. De caelibatu sacerdotum; 9. De votis, et praesertim monasticis; 10. Quod septem sint sacramenta ecclesiae; 11. De sacrificio missae; 12. De satisfactione, purgatorio, et commemoratione defunctorum; 13. De veneratione sanctorum; 14. De veneratione sacrarum imaginum; 15. De libero arbitrio; 16. De fide et operibus[3]. Eine systematische Ordnung scheint kaum vorzuliegen; höchstens in dem Sinne, daß die sechs ersten Themen das Grundsätzliche behandeln und die folgenden zu der konkreten Anwendung übergehen.

Das Vierte Dekret wendet sich also der Heiligen Schrift zu, und vorerst soll ihre Autorität herausgestellt werden: Magna profecto fuit, semperque futura est scripturae sacrae auctoritas: in qua nihil falsum, nihil otiosum esse possit[4]. Der Nachdruck ist alsdann darauf gelegt, daß ihr Kanon unbezweifelbar feststehen müsse: At nihilo minus mutilum est et prorsus invalidum sumtum e scripturis argumentum, si pro cujusvis arbitrio, quod adductum fuerit, sacrum aut profanum, canonicum aut apocryphum habeatur, vel quod in canonem admissum receptumque fuerit, indocti et instabiles depravent ad suam ipsorum perditionem[5]. Weil sich aber jedwede Häresie auf die Schrift beruft[6], verlangt das Konzil eine Deutung, die mit der

---

[1] J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, tom. XXXII, Parisiis 1902, 1149—1202.

[2] In den Akten wird zwar das Provinzialkonzil nicht ausdrücklich zitiert, aber der Herausgeber, St. Ehses, weist doch auf die Parallele hin (Concilium Tridentinum V 91, Anm. 3).

[3] Mansi 1161 D—E. [4] Mansi 1164 B.

[5] Mansi 1164 B—C.

[6] Nullus quidem tam deploratus quondam surrexit haereticus, qui non suum errorem scriptura tueri conaretur: nulla tam absurda, tam impudens haeresis, quae non sacris utcumque fulciatur eloquiis, sed corruptis, et a genuino sensu depravatis: Mansi 1164 C—D.

der Kirche („cum ecclesiasticis interpretibus") zusammengeht, und erklärt: Obortis igitur de fide dissidiis, frustra saepe scriptura consulitur, nisi ecclesiae certa et infallibilis litem dirimat auctoritas, quae canonicum librum ab apocrypho, catholicum sensum ab haeretico, germanum ab adulterino, discernat[7]. Dementsprechend besagt die Forderung am Schluß: In enumerandis itaque canonicae scripturae libris, qui praescriptum ecclesiae usum et auctoritatem non sequitur ... aut in exponendis scripturis ... spretis orthodoxorum patrum vestigiis, proprii spiritus judicium sequitur: is veluti schismaticus et haereseon omnium incentor et fautor a tanta temeritate reprimatur[8]. Die Sprache des Dekretes mag in ihrer kategorischen Schärfe überraschen, aber sein Inhalt weicht keineswegs von dem ab, was bis dahin schon allgemein für die Kirche Geltung hatte und bald durch das Tridentinum von neuem eingeschärft werden sollte.

Dagegen bringt das Fünfte Dekret eine längere Ausführung über die Tradition, ohne sich dabei eines Vorbildes früherer Konzilsbeschlüsse bedienen zu können. Wegen der Wichtigkeit geben wir hier den Wortlaut vollständig wieder:

Ampla certe scripturae latitudo, ingens et incomprehensibilis profunditas, perniciosum est tamen eo errore laborare, ut nihil admittendum putetur, quod non e scriptura depromptum sit: multa quippe a Christo ad posteros per manus apostolorum ore ad os et familiari colloquio transfusa sunt; quae etsi in sacra scriptura expresse contineri non videantur, inconcusse tamen tenenda veniunt. Nam quod genua flectamus orantes ad orientem, sed et sacrosanctae eucharistiae percipiendae ritus, vel eorum quae dicuntur in baptismo verborum, gestorumque, et ordinum, atque interrogationum et responsionum, quis facile explicet rationem? Et tamen omnia haec, operta licet et velata, portamus super humeros, atque ita implemus, ut a magno pontifice Christo aut primitivae ecclesiae proceribus tradita. Ad haec, ubi quaeso scriptum est illud, quod a Christo dictum commemorat apostolus: Beatius est magis dare, quam accipere? Quis scripto redegit ea, quae per dies a resurrectione quadraginta dominus cum discipulis de regno Dei disseruit? atque alia id genus multa; Quae si scribantur per singula, nec ipsum mundum, juxta Joannem, arbitramur posse capere eos, qui scribendi sunt, libros. A quibus non longe sunt symbolum illud apostolorum, et quod sine unctione non fit confirmationis sacramentum, et insuper benedicto missae sacrificio aqua misceatur, aut fideles vivificae crucis signo frontem communiant; pluraque id genus, quae velut ex receptione quadam, et quasi per manus, ab apostolis emanarunt. Hinc Paulus non eas tantum traditiones jubet a Thessalonicensibus observari, quas per epistolam, sed etiam quas per omnem sermonem didicissent. Neque praetermisisse putandus est cetera, quae circa venerandum eucharistiae sacramentum Corinthiis se esse dispositurum, cum venisset, ultro spoponderat. Quorum plurima licet a Christo forte non sint instituta, id tamen ratum est, quod dictante Spiritu sancto apostoli tradiderunt, veluti quod Christus ipse tradidit, et in sui commemorationem fieri praecepit. Oportet itaque nos auctoritati patrum consuetudinique patrum consuetudinique majorum, usque ad tantum tempus per tantam annorum seriem protelatae, etiam non percepta ratione credere, eamque ut antiquitus tradita est jugi observantia ac reverentia custodire. Quam si quis eo praetextu pertinacius rejiciat, quod non legitur in scripturis sacris, ut haereticus et schismaticus habeatur[9].

Es fällt gewiß nicht leicht, ein objektives Urteil über eine derartige Traditionslehre abzugeben[10]; denn sie verbindet offensichtlich Vorzüge und Mängel mitein-

---

[7] Mansi 1164 D. [8] Mansi 1164 E — 1165 A. [9] Mansi 1165 A—D.

[10] Wir können G. H. Tavard nicht beipflichten, wenn er dazu schreibt: „As to what these many things are, the Council (of Sens) becomes disappoiting. It mixes up articles of faith and contingent customs ... For the Council itself admits the apparent irrationality of many such customs ... When the point at issue is heresy,

ander. Letztere lassen sich wohl in dem einen Hauptpunkt zusammenfassen, daß die angeführten Beispiele fast ausnahmslos nur den äußeren Kult und die Kirchendisziplin betreffen und daß der Glaubenscharakter einer so eingeschränkten Überlieferung gar nicht hervorgehoben ist. Aber ihr Ursprung wird doch unverkennbar auf die Apostel zurückgeführt, die in diesen Dingen durch Christus oder durch den Heiligen Geist („dictante Spiritu sancto") unterrichtet worden seien. Das Konzil will also keineswegs kirchliche, sondern ausgesprochen apostolische Traditionen aufzählen, und die genannten Beispiele stimmen im großen und ganzen mit denen überein, die wir auch sonst von der zeitgenössischen Kontroverstheologie[11] und, was noch mehr auffällt, von den Vätern des Tridentinums während der Verhandlungen der Sessio quarta erfahren[12]. Freilich werden die meisten der konkreten Angaben einer verschärften historischen Kritik nicht standhalten, aber es geht doch bei der ganzen Frage nur um die prinzipielle Einstellung. Wenn man dem Konzilsdekret von Sens noch den Vorwurf machen möchte, es beachte zu wenig die Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition, so wäre das mit größerem Recht gegenüber der Sprache des Tridentinums angebracht („in libris scriptis et sine scripto traditionibus"); dazu kommt, daß zu Sens die Unterscheidung der beiden Glaubensquellen durch den für die Schrift geltenden Zusatz „non expresse" gemildert wird, und dieser Zusatz findet sich zweimal, erstens im Titel des Dekretes („Aliqua esse firmiter credenda, quae non continentur expresse in scriptura"[13]) und zweitens im Text („Etsi in sacra scriptura expresse contineri non videantur"). Demnach scheidet das Dekret genau Schrift und ungeschriebene Überlieferung, ohne indes die Möglichkeit einer tieferen Einheit der für die nächste Erkenntnis geschiedenen Quellen ableugnen zu wollen. Ein weiterer Vorzug der Konzilserklärung liegt darin, daß uns eigentlich nichts anderes geboten wird als eine geordnete Anhäufung von Zitaten oder Reminiszenzen aus der patristischen und kanonistischen Literatur[14]; auch die angeführten Schriftstellen sind ungefähr die gleichen, die wir dort antreffen.

Das Sechste Dekret berührt unter dem etwas eigenartigen Titel „De constitutionibus humanis" ein ähnliches Thema wie das unmittelbar vorhergehende. Indes ist ein nicht ganz unerheblicher Unterschied festzustellen; denn nunmehr bildet der den Autoritätsträgern der Kirche im allgemeinen geschuldete Gehorsam den Hauptgegenstand[15], und es werden auch solche Vorschriften namhaft gemacht, denen

---

one cannot rest perfectly satisfied with this. For who knows, points that are not truly apostolic and to which the Church has not permanently committed herself, may be revered and perpetuated as though they were apostolic traditions. Ecclesiastical customs and apostolic traditions will however be sorted out" (Holy Writ or Holy Church, London 1959, 137).

[11] Aufschlußreich ist besonders die kleine Schrift des Ludovicus Nogarala, Apostolicae traditiones in parvum libellum redactae (Venetiis apud Andream Arrivabenum, 1549), die schon für die Vierte Sitzung des Trienter Konzils ausgearbeitet war. Siehe J. L. Murphy, The Notion of Tradition in John Driedo, Milwaukee 1959, 62, Anm. 56.

[12] Schon die Liste der „Auctoritates, quibus probatur, traditiones esse in ecclesia Dei" (Concilium Tridentinum V 14, 29 — 18, 3), beweist das zur Genüge, besonders die dort mitgeteilten Texte aus Origenes und Tertullian. Es bleibt jedoch der Unterschied zu beachten, daß keines von den Beispielen in das tridentinische Dekret selbst aufgenommen worden ist.

[13] Siehe oben zu Anm. 3.

[14] Die Belege (auch Ps.-Dionysius, Origenes, Gratian, Cyprian) gibt Mansi am Rande. Sie lassen sich leicht mit Hilfe der Ausgabe des Concilium Tridentinum (V 14, 29 — 18, 3) verifizieren.

[15] Nam cum filios patribus, et subditos potestatibus sublimioribus oporteat esse morigeros, non solum propter iram ... nec in iis tantum quae jure divino cauta sunt ... profecto qui praesunt ecclesiis patres sunt ... sed et in sibi commissos potestatem accepere, saeculari non inferiorem: Mansi 1166 AB.

offenbar eine der Dauer nach nur begrenzte Verpflichtungskraft zukommt, wie z. B. der des Apostelkonzils, sich des Genusses von Blut, Erstücktem und Opferfleisch zu enthalten[16]. Es erscheint deshalb als durchaus folgerichtig, wenn der Schlußabschnitt des Dekretes die erwähnten Bestimmungen mit dem eindeutigen Ausdruck „ecclesiasticae consuetudines" zusammenfaßt: In omnibus igitur, in quibus nihil certi definivit scriptura, mos populi Dei, et instituta majorum pro lege habenda sunt: et sicut praevaricatores divinarum legum, ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi[17]. Wir dürfen also wohl in den Ausführungen des Sechsten Dekretes unsere Ansicht bestätigt sehen, welche die des Fünften auf die apostolische Tradition, gekennzeichnet in ihrem Ursprung und abgehoben von einer rein kirchlichen Einrichtung, bezieht[18]. Dem widerspricht keineswegs, daß sich unter den durch das Konzil verurteilten Sätzen auch der folgende befindet: Humana instituta si observas ut humana, nihil te juvant; sin ut divina, mendacium committis[19]; somit wird nämlich positiv gefordert, die menschliche (und die kirchliche) Autorität als eine wahre, wenigstens indirekt von Gott stammende Autorität anzuerkennen, nicht aber, jene in allem der göttlichen gleichzusetzen.

Das Interesse der Dogmengeschichte an den Dekreten des Concilium Senonense über Schrift und Tradition wird namentlich durch etwa vorhandene Parallelen zu der Vierten Sitzung des Tridentinums wachgerufen. In der sprachlichen Formulierung zeigt sich zwar nicht selten ein gewisser Gleichklang[20], aber es wird fraglich bleiben, ob das eine unmittelbare Abhängigkeit beweist oder vielleicht in der Benutzung gemeinsamer Quellen noch eine Erklärung findet. Wenn der sachliche Inhalt verglichen werden soll, so scheinen uns die Übereinstimmungen größer als die Differenzen. Sowohl das Konzil von Sens als auch das Tridentinum betonen die Eigenständigkeit von Schrift und Tradition und legen bei der letzteren Wert auf die apostolische Herkunft, obschon das zu Trient weit klarer hervortritt. Einen wesentlichen Unterschied kann man nur darin erblicken, daß erst das Ökumenische Konzil,

---

[16] Quae omnia cum essent priscis olim patribus persuasissima, non inveniebatur qui non ultra jussa capesseret, cum synagogae primores jejunium aliquod et dies festos indicerent, vel apostoli a sanguine suffocato et idolothytis abstinendum esse. Quin Paulus hominem contentiosum, legem illam de velandis mulieribus non probantem, quod ea forte non inniteretur scripturae, ecclesiastica consuetudine refellendum censuit ... Oportet itaque praepositis obediere, et subjacere eis ... qui si quid instituerint, quamvis hujus rei certum de scripturis non proferatur exemplum, earumdem tamen scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae placuit ecclesiae, quam ipsa scripturarum commendat auctoritas: Mansi 1166 ABC.

[17] Mansi 1166 CD.

[18] Überdies wird im Siebten Dekret (De jejuniis ecclesiasticis) unterschieden zwischen dem Vierzigtägigen Fasten, das nach der im 16. Jahrhundert allgemein angenommenen Auffassung von den Aposteln herstammt, und dem durch Callistus eingeführten Quatemberfasten unterschieden (Mansi 1166 E).

[19] Mansi 1179 CD (24. Satz).

[20] Aus der Traditionslehre des Konzils von Sens kommen vor allem die folgenden Worte in Betracht: Per manus apostolorum ... dictante Spiritu sancto apostoli tradiderunt ... observantia ac reverentia (Text zu Anm. 9). Damit ist der Wortlaut der tridentinischen Definition zu vergleichen (Text: Denzinger 783). Beide Konzilien verwerten indes dieselben Belegstellen, wenigstens zu einem großen Teil. Insbesondere sei auf einen gemeinsamen Text hingewiesen, der Cyprian zugeschrieben wird, in Wirklichkeit aber Ernaldus (Abbas Bonaevallis) angehört: Ipse summus sacerdos sui est sacramenti institutor et auctor, in caeteris homines Spiritum sanctum habent doctorem ... nec minus ratum est quod dictante Spiritu sancto apostoli tradiderunt, quam ipse tradidit, et in sui commemorationem fieri praecepit: Liber de cardinalibus operibus Christi 7 (PL 189, 1650). Das Zitat unter den Auctoritates auf dem Konzil von Trient siehe: Concilium Tridentinum V 17, 7—14.

abgesehen von der Unfehlbarkeit seiner Entscheidung, die „sine scripto traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes" ausdrücklich der göttlichen Offenbarung, der „puritas evangelii", untergeordnet[21]. Demgegenüber besagt es lediglich einen kleinen Vorzug des Provinzialkonzils, wenn seine Ausdrucksweise durch den Zusatz „non expresse in scriptura" die Möglichkeit einer systematischen Verbindung der beiden Glaubensvermittlungen positiv andeutet, was das Tridentinum völlig offengelassen hat.

[21] Das wird in dem Dekret des Concilium Senonense zwar nicht abgeleugnet, aber doch auch nicht direkt behauptet, und wenn es einschlußweise darin enthalten sein soll, so erschwert das der Umstand, daß sich die Beispiele auf eine Disziplinartradition beschränken. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß diese auch auf dem Konzil von Trienet eine große Rolle spielen und, wenigstens nach einer sehr wahrscheinlichen Interpretation, durch den Begriff „ad mores pertinentes" in die Definition generell mitaufgenommen worden sind (vgl. dazu Murphy, a. a. O. 292—300: „Faith and Morals" at Trent). Y. M.-J. Congar meint hingegen: „En prenant act... d'une enquête qui emporte la conviction, nous devons cependat remarquer que fides et mores étant une expression classique chez les canonistes et théologiens des XII^{e} à XIII^{e} siècles ...; chez eux, donc classiquement, elle nous paraît proche de ce que nous entendons aujourd'hui par ‚la foi et les moeurs'. Il faudrait y regarder de plus près" (La Tradition et les traditions. Paris 1960, 225).

Zur philosophischen Interpretation der Quantentheorie der Felder

Von Wolfgang Büchel S. J.

B. Thum veröffentlichte unlängst eine Studie zur philosophischen Interpretation der Quantenphysik, die es wohl verdient, unter den einschlägigen Arbeiten, welche vom philosophischen Standpunkt eines kritischen Realismus ausgehen, hervorgehoben zu werden[1]. Thum schließt nämlich seine philosophische Analyse nicht an die „gewöhnliche" Quantenmechanik an, sondern an die Quantentheorie der Felder, und er bekommt dadurch alle jene philosophischen Probleme in den Griff, die dieser zur Zeit am weitesten entwickelten Form der quantenphysikalischen Naturbeschreibung eigentümlich sind, die aber wegen ihrer physikalischen Kompliziertheit bei der philosophischen Stellungnahme zur Quantenphysik oft weniger beachtet werden. Thum setzt allerdings voraus, daß sein Leser mit den physikalischen Prinzipien der Quantentheorie der Felder vertraut ist; eine physikalische Einführung hätte den Umfang der Studie auf ein Vielfaches anschwellen lassen. Im folgenden sei versucht, gewisse Grundgedanken Thums herauszuheben und einige Diskussionsbemerkungen anzuschließen.

[1] B. Thum O. S. B., Versuch über die Quantität im Anschluß an die Theorie der Wellenfelder, in: Salzburger Jahrbuch f. Philosophie 5/6 (1961/62) 319—350.

1. Quantität

Thum geht davon aus, daß in der quantenphysikalischen Naturbeschreibung ganz allgemein eine „absolute" und eine „relative" Komponente zu unterscheiden ist. Betrachten wir zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung etwa die Elektronenhülle eines Atoms: Die Quantenphysik gibt die *Art* und die *Anzahl* der Elementarteilchen an, aus denen die Atomhülle zusammengesetzt ist, und diese Angaben charakterisieren — nach der „gewöhnlichen" Quantenmechanik — die Atomhülle *„absolut"*, d. h., sie gelten für jede überhaupt mögliche Beobachtung des Atoms und können darum dem Atom „an sich", ohne Bezugnahme auf bestimmte eingeschränkte Arten von Beobachtungen, zugeschrieben werden. Außerdem gibt die Quantenphysik an, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, bei einer Messung des Ortes oder des Impulses oder des Drehimpulses usw. diesen oder jenen Meßwert zu erhalten, und diese Angaben tragen einen wesentlich *relativen* Charakter: Sie charakterisieren die Elektronen in ihren Reaktionen auf jeweils gewisse eingeschränkte Arten von Beobachtungen, und wie es grundsätzlich unmöglich ist, gleichzeitig eine völlig exakte Orts- und Impulsmessung vorzunehmen, so würde es auch zu Widersprüchen führen, wenn man den Elektronen „an sich" gleichzeitig einen bestimmten Ort und einen bestimmten Impuls zuschreiben wollte. Diese relativen Charakterisierungen sind es, auf die sich der Wellen-Teilchen-Dualismus, die Unschärfenbeziehung, die Komplementarität usw. beziehen.

Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Quantenphysik, die vom Standpunkt eines kritischen Realismus ausgeht, muß offenbar den „absoluten" Charakterisierungen besonderes Augenmerk schenken. Thum weist nun darauf hin, daß in der Quantentheorie der Felder auch die *Quantität*, d. h. das kontinuierliche räumliche Nebeneinander (und übrigens auch das kontinuierliche zeitliche Nacheinander), unter den „absoluten" Bestimmungsstücken auftritt (indem die transfinite Anzahl der Raumpunkte — und Zeitstellen — zur Anzahl der Freiheitsgrade des Feldes wird), daß also von hier aus neues Licht auf die vieldiskutierte Frage nach der Realität der räumlichen Ausdehnung der Mikroobjekte fällt.

Der Hinweis Thums fordert unbedingt Beachtung. Bei Eigenschaften und Strukturen, die auch im quantenphysikalischen Formalismus als absolute Charakterisierungen der Mikroobjekte auftreten, ist zumindest ernstlich damit zu rechnen, daß es sich um den Ausdruck objektiver Strukturen der Wirklichkeit handelt. Es muß aber auch damit gerechnet werden — und diese Möglichkeit wird bei Thum vielleicht nicht genügend beachtet —, daß der absolute Charakter gewisser Bestimmungsstücke seinen Grund einfach darin hat, daß auf der betreffenden Entwicklungsstufe der physikalischen Theorie noch keine Möglichkeit zu einer relativierenden Darstellung der fraglichen Eigenschaften besteht. Die Entwicklung von der klassischen Physik über die „gewöhnliche" Quantenmechanik zur Quantentheorie der Felder ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß in zunehmendem Maß absolute Bestimmungsstücke durch relative ersetzt werden[2]. Die *Anzahl* gleichartiger Elementarteilchen wird beispielsweise in der gewöhnlichen Quantenmechanik absolut, in der Quantenfeldtheorie dagegen relativ charakterisiert. Auch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Teilchen*arten* ist in der Quantenfeldtheorie schon jetzt hinsichtlich der Unterschei-

[2] Man kann wohl nicht einwenden, daß die räumliche und zeitliche Kontinuität erst in der Quantentheorie der Felder zu einer absoluten Bestimmung geworden sei, daß also wenigstens in dieser Hinsicht der Übergang von der gewöhnlichen Quantenmechanik zur Quantenfeldtheorie den Übergang von einer relativen zu einer absoluten Charakterisierung mit sich gebracht habe. Denn die in der (zeitabhängigen) Schrödingergleichung der Quantenmechanik ausgedrückte mathematische Struktur ist eine Grundstruktur *aller* möglichen Wahrscheinlichkeitsfunktionen; die Schrödingergleichung charakterisiert also, im Unterschied zu einer bestimmten *konkreten* Wahr-

dung von Proton und Neutron relativiert, und Thum weist selbst darauf hin, daß von der Weiterentwicklung der Theorie die Relativierung *aller* Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Arten von Teilchen bzw. Feldern zu erwarten sein dürfte. (Die scheinbar verschiedenen Teilchenarten werden als verschiedene Zustände eines einzigen „Urteilchens" aufgefaßt, und die Angaben über die Besetzung dieser Zustände sind von relativer Art.) Es muß infolgedessen zumindest damit gerechnet werden, daß das räumliche und zeitliche Kontinuum nur darum in der quantenphysikalischen Naturbeschreibung als absolute Charakterisierung auftritt, weil noch keine Möglichkeit zu einer relativierenden Darstellung entwickelt wurde.

Daß eine solche Vermutung zu Recht bestehen dürfte, scheint durch folgende Beobachtungen nahegelegt: Bei der konsequenten Durchführung der Quantentheorie der Felder ergeben sich grundsätzliche mathematische Schwierigkeiten, die nach allgemeiner Anschauung ihren Grund wahrscheinlich darin haben, daß die Auffassung des Raumes als eines Kontinuums und das darauf basierende Quantisierungsverfahren zu punktuellen Singularitäten und damit zu mathematischen Divergenzen führt. Man hat versucht, durch die Einführung einer „Elementarlänge" in irgendeiner Form weiterzukommen; diese Bemühungen sind bis jetzt vielleicht darum ohne besonderen Erfolg geblieben, weil es ihnen nicht gelang, sich wirklich grundsätzlich von der kontinuierlichen Raumauffassung zu lösen. Dieser Tatbestand müßte jedenfalls zur Vorsicht mahnen, wenn man in dem räumlich-zeitlichen Kontinuum eine Eigenschaft der objektiven Wirklichkeit erblicken will.

Ein zweites kommt hinzu: Die abstrakte kontinuierliche Quantität als solche gehört zwar zu den absoluten Elementen der quantenphysikalischen Naturbeschreibung, aber alle *konkreten* quantitativen Strukturen fallen in den Bereich der nur relativen und subjektbezogenen Charakterisierungen. Anders formuliert: *Alle* Wahrscheinlichkeitsfunktionen, vermittels derer die Quantenphysik ein Mikroobjekt beschreibt, müssen kontinuierliche Raumfunktionen sein, und insofern stellt die räumliche Kontinuität ein absolutes Element der quantenphysikalischen Naturbeschreibung dar; aber die *konkrete* Gestalt einer Wahrscheinlichkeitsfunktion gehört immer in den Bereich des Relativen, Subjektbezogenen, Nichtobjektivierbaren. Müßte es aber nicht, wenn die Quantität als solche der objektiven Wirklichkeit zukommen soll, auch objektive konkrete quantitative Strukturen geben?

Thum gibt zu, daß der überkommene Begriff der Quantität modifiziert werden müsse: Während nach der überkommenen Auffassung das Akzidens der Quantität eine solche Unterscheidung von „integralen Teilen" der materiellen Substanz mit sich bringt, daß die einzelnen integralen Teile eine im Laufe der Zeit erhalten bleibende Identität besitzen („derselbe" Teil der Substanz, der früher hier war, ist jetzt dort und kommt später an jene Stelle), soll eine solche Identitätserhaltung gemäß der von Thum vorgeschlagenen neuen Auffassung der Quantität nicht nur erkenntnismäßig, sondern auch ontologisch ausgeschlossen sein. Dabei möchte Thum anscheinend stehenbleiben; aber wenn man dem physikalischen Sachverhalt voll gerecht werden will, kommt man wohl nicht daran vorbei, die Realität *aller* voll-konkreten quantitativen Strukturen (und nicht nur die Realität der Bewegung von Substanz-Teilen) fallenzulassen. Die Annahme einer realen Quantität mit grundsätzlichem Ausschluß kon-

---

scheinlichkeitsfunktion als Lösung dieser Gleichung, die Mikroobjekte nicht in bezug auf bestimmte eingeschränkte Arten von Beobachtungen, sondern „in Hinsicht auf das, was rein in ihnen selbst für die Möglichkeit des Eingehens in solche Reaktionsverhältnisse (mit Meßinstrumenten) maßgebend ist" (Thum 327). Die Schrödingergleichung der Quantenmechanik muß infolgedessen wohl ebenso wie die von Thum betrachtete Anzahl der Freiheitsgrade als eine *absolute* Charakterisierung aufgefaßt werden, und damit tritt die räumliche und zeitliche Kontinuität auch schon in der gewöhnlichen Quantenmechanik als absolute Charakterisierung auf.

kreter quantitativer Strukturen dürfte sich aber wohl selbst aufheben. Auf jeden Fall legt der beschriebene Sachverhalt die Annahme nahe, daß der absolute Charakter der abstrakten Quantität in der quantenphysikalischen Naturbeschreibung nicht einen Zug der objektiven Wirklichkeit widerspiegelt, sondern ein noch nicht „aufgearbeitetes" Relikt aus der klassischen Physik darstellt.

2. Substantialität

Thum weist mit Recht darauf hin, daß die Abgrenzung der einzelnen anorganischen Substanzen voneinander nicht einfachhin auf Grund der verschiedenen räumlichen Lokalisierung möglich ist; die „compenetratio" verschiedenartiger Substanzen muß vielmehr als Normalfall gelten. Allerdings zeigt Thum bei der Frage nach den verschiedenen *Arten* anorganischer Substanzen eine gewisse Unentschiedenheit: Auf der einen Seite deutet er die Vielheit der verschiedenen Felder (Elektronen-, Mesonen-, Nukleonen-Feld usw.) als einen Hinweis auf die Existenz verschiedener Arten anorganischer Substanzen (332 f.); auf der anderen Seite erklärt er mit Recht, daß von der Weiterentwicklung der physikalischen Theorie wohl eine Rückführung dieser verschiedenen Felder auf ein einziges Universalfeld zu erwarten sei (331).

Bei der Analyse der Wechselwirkung verschiedenartiger Felder, also Substanzen, betrachtet Thum unseres Erachtens etwas einseitig den formalen Koppelungsansatz, so wie er aus der klassischen Feldphysik übernommen ist, und vernachlässigt ein wenig die Tatsache, daß dieser Koppelungsansatz bei seiner quantenphysikalischen Umdeutung zur *Erzeugung* bzw. *Vernichtung* von Elementarteilchen führt. Die Erzeugung von Teilchen gehört zu den Phänomenen, die experimentell am unmittelbarsten faßbar sind, und müßte darum wohl auch bei der Analyse des anorganischen Wirkens entsprechend berücksichtigt werden. Vielleicht hängt die ungleiche Akzentuierung damit zusammen, daß sich der Koppelungsansatz der klassischen Feldphysik besser in das von Thum in früheren Studien entworfene ontologische Schema der Wechselwirkung einfügt als die Erzeugungsprozesse (vgl. 333). Wir haben an anderer Stelle auszuführen versucht, welche Auffassung des anorganischen Wirkens und der anorganischen Substantialität sich bei entsprechender Berücksichtigung der Erzeugungsprozesse ergeben dürfte[3].

Als Kriterium für die Unterscheidung gleichartiger, aber individuell unterschiedener Substanzen zieht Thum die quantenphysikalische Ununterscheidbarkeit gleichartiger Teilchen heran. Teilchengruppen, innerhalb derer diese individuelle Ununterscheidbarkeit besteht, betrachtet er als substantiell zusammenhängende Gebilde; gleichartige Teilchen, die etwa so weit voneinander entfernt seien, daß sie sich auch individuell eindeutig voneinander abheben ließen, faßt Thum als individuell verschiedene Substanzen auf.

Hier ist nun wohl eine gewisse Präzisierung erforderlich. Die quantenphysikalische Ununterscheidbarkeit gleichartiger Teilchen ergibt sich ganz generell aus dem Formalismus der Quantenfeldtheorie, gleichgültig, ob die Teilchen nahe beieinander oder weit voneinander entfernt sind, ob sie in intensiver oder in praktisch vernachlässigbarer Wechselwirkung miteinander stehen. Wenn in der Literatur von „Austauscheffekten" die Rede ist, so hat man allerdings zumeist jene Modifikation der Wechselwirkung zwischen Teilchen im Auge, die sich aus der Ununterscheidbarkeit ergibt, und eine derartige Modifikation der Wechselwirkung ist natürlich nur dort beobachtbar, wo überhaupt eine merkliche Wechselwirkung zwischen Teilchen besteht.

Aber auch wenn die Wechselwirkung praktisch verschwindet, wenn also keine „Austauscheffekte" mehr beobachtet werden können, hat die Ununterscheidbarkeit

[3] Vgl. Schol 31 (1956) 1; 33 (1958) 161.

der Teilchen experimentell verifizierbare Folgen, die bei der statistischen Behandlung solcher Teilchen sichtbar werden. Auf diese Auswirkungen der Ununterscheidbarkeit waren die Physiker sogar schon vor der modernen Quantenphysik in der klassisch-physikalischen Statistik des „idealen Gases" gestoßen: Um den Anschluß an die Erfahrung herzustellen, mußte man in die auf der Grundlage der individuellen Unterschiedenheit der Teilchen abgeleiteten statistischen Formeln Korrekturglieder einführen, die der Aufhebung der individuellen Unterschiedenheit entsprachen und deren Notwendigkeit vom Standpunkt der damaligen klassisch-physikalischen Betrachtungsweise aus eigentlich völlig unverständlich war[4]. Diese Korrekturglieder sind von der Intensität der Wechselwirkung zwischen den Teilchen des Gases unabhängig und bleiben darum auch bei beliebiger „Verdünnung" bestehen — ganz entsprechend dem Formalismus der Quantenfeldtheorie, gemäß dem die Ununterscheidbarkeit auch zwischen beliebig voneinander entfernten gleichartigen Teilchen besteht. Es geht eben im Grunde gar nicht darum, daß man gewisse Teilchen nicht räumlich auseinanderhalten kann, sondern es ist die Auffassung der „Teilchen" als „Anregungszustände" des „Feldes", woraus sich die ganze Problematik ergibt. Wollte man also die Nichtunterscheidbarkeit von Teilchen zum Kriterium eines substantiellen Zusammenhangs nehmen — eine Auffassung, die gerade von der Feldphysik her sehr naheliegt —, so käme man wohl nicht daran vorbei, *alle* gleichartigen Teilchen als substantiell zusammenhängend anzusehen.

Wir haben uns im vorstehenden mit den Gedanken Thums darum so eingehend auseinandergesetzt, weil die Studie Thums zu den wenigen Arbeiten gehört, in denen die philosophischen Probleme der Quantentheorie der Felder von philosophischer Seite aus wirklich sachgemäß behandelt werden. Nur auf einer solchen Basis ist es überhaupt möglich, über die Fragen zu diskutieren, die wir aufgegriffen haben. Wenn wir uns der Auffassung Thums nicht in allem angeschlossen haben, so sollte damit kein „letztes Wort" gesprochen sein; nur eine deutliche Gegenüberstellung der verschiedenen Aspekte kann den Weg zur Lösung der Probleme finden helfen.

---

[4] Vgl. etwa A. Sommerfeld, Vorlesungen über theor. Physik Bd. V, Wiesbaden 1952, 219, 245; A. Münster, Statistische Thermodynamik, Berlin 1956, 40, 45, 91, 122 f.; E. Schrödinger, Statistische Thermodynamik, Leipzig 1952, 73—76; P. Jordan, Statistische Mechanik auf quantentheoretischer Grundlage, Braunschweig 1944, 57—59, 105; Literaturverweise betr. der Diskussion vor der Quantenphysik bei C. Schaefer, Einführung in d. theor. Physik Bd. 2, Berlin 1955, 622 f. — Mit der Nichtunterscheidbarkeit gleichartiger Teilchen hängt das „Gibbs'sche Paradoxon" zusammen: Bringt man zwei ursprünglich getrennte verschiedenartige Gase oder Flüssigkeiten zusammen, so daß sie ineinander diffundieren können, so nimmt die Entropie des Gesamtsystems infolge dieser Diffusion zu; bringt man aber in der gleichen Weise zwei gleichartige Gas- oder Flüssigkeitsmengen zusammen, so bleibt die Entropie des Gesamtsystems unverändert, obwohl „eigentlich" auch in diesem Fall eine Diffusion der Molekel durcheinander stattfindet (W. Gibbs, Statistische Mechanik, Leipzig 1905, 213 f.). E. Schrödinger bemerkt dazu treffend: „Man hat stets vermutet, daß in dem Gibbs'schen Paradoxon ein tiefer Gedanke steckt. Daß es aber so eng mit etwas so Wichtigem und völlig Neuem zusammenhängt" (nämlich mit der quantenphysikalischen Ununterscheidbarkeit gleichartiger Teilchen), „war kaum vorauszusehen" (a. a. O. 76).

* * *

Diskussionsbeitrag zur philosophischen Deutung der Quantentheorie der Felder

Von Beda Thum O. S. B., Salzburg

Die wichtigen und lehrreichen Beobachtungen P. Büchels weisen z. T. über die gebundene Aufgabenstellung der besprochenen Studie hinaus und rücken ihre Vorschläge und Ergebnisse in die Perspektive der zu erwartenden weiteren Entwicklung der Physik. Sie wollte vor allem zeigen, daß in den gewöhnlich erörterten Deutungen der Quantenphysik gewisse Sachverhalte unbeachtet bleiben, die zwar, was die elementareren Formen der Theorie betrifft, die Lage nicht wesentlich verändern, die aber im Rahmen der Wellenfeldtheorien eine Bedeutung gewinnen, die die Erkenntnistheorie und wirklichkeitsbildliche Tragweite der Quantenphysik in einem von den üblichen Auffassungen sehr verschiedenen Licht erscheinen lassen. Es zeigt sich, daß die Theorien Ansätze über die absoluten, in voller Objektivität erfaßten Strukturen der Felder enthalten, insbesondere über ihre Ausdehnung, die Zeitform ihrer Prozesse und ihre Wechselwirkungsverhältnisse, die, vom Standpunkt der Naturphilosophie aus gesehen, die Neuerungen der Physik weniger radikal erscheinen lassen, als es ihre in anderer Hinsicht gewiß umwälzenden Konzeptionen erwarten lassen. Ist dies nun dahin auszulegen, daß die Physik in den Feldtheorien noch einmal bei Vorstellungen Anlehnung gesucht hat, die ihre Wurzeln im Makroskopischen haben und durch die erwiesene tiefgehende Andersartigkeit des Mikrophysikalischen schon als nur vorläufige Aushilfen gezeichnet sind? Es scheint nicht, daß man die Situation in dieser Weise beurteilen müsse.

Man kann geltend machen, daß die von P. Büchel gezogene Linie der fortschreitenden Umwandlung physikalischer Absolutheiten in relative quantenphysikalische Observable die Quantität der klassischen Physik in den Unbestimmtheitsrelationen von ihrem Anfang an in sich einbezogen hat und daß die Wellenfeldtheorien diese Umwandlung nicht rückgängig gemacht haben. Aber es hat sich gleichzeitig in ihnen die Notwendigkeit ergeben, in einer anderen Ebene physikalischer Bestimmung und Kennzeichnung, in der der dynamischen Variabeln und ihrer Ordnungsverhältnisse, die Ausdehnung und das Zeitkontinuum wiedereinzuführen. In ihrer neuen Bedeutung genommen, stehen sie zu keinem der bekannten Beobachtungsverfahren in relativierender Beziehung, stellen sich aber als die Voraussetzungen einer systematischen Erfassung der bekannten Beobachtungsmöglichkeiten dar. Dieser Sachlage scheint es nicht zu entsprechen, in ihnen Reste einer überholten Vorstellungsweise zu sehen; es legt sich vielmehr nahe, in ihnen Restitutionen und Wiedergewinnungen des gedanklichen Gehalts früherer Anschauungsbegriffe im Rahmen einer neuen Bestimmungsweise zu erkennen. Die Erforschung der atomaren und subatomaren Wirklichkeiten hat eine so eigenartige Situation des Erkennens entstehen lassen, daß sich auch kaum die Auffassung abweisen läßt, die bisher maßgebenden Kriterien der Verifizierung und Wirklichkeitsversicherung seien nicht mehr als unbedingte Forderungen aufrechtzuerhalten. Es bedeutet darum wohl auch keinen entscheidenden Grund gegen die genannten Wiederherstellungen, daß sie die Ausdehnung und die Zeit nur in abstrakter Weise und nur in den allgemeinen Ansätzen eines Formalismus erfassen. Man könnte unter Berufung auf den Begriff, der die erkenntnistheoretische Besonderheit der Quantenphysik am besten zum Ausdruck bringt, von einem neuen Komplementaritätsverhältnis sprechen, gemäß dem sich die auf die absoluten Strukturen und die auf die kontingent-zuständlichen Bestimmtheiten zielenden Beschreibungen gegenüberstehen und in diesem Verhältnis geradezu die erste der Einschränkungen finden, denen die Erfassung der Mikrowelt unterworfen ist. Weil die konkreten, kontingenten Bestimmtheiten nur durch experimentelle Verfahren ermittelt werden können

und jede Beobachtung das Verhalten des Objekts gegenüber einer makroskopischen Apparatur feststellt, sind alle konkreten Angaben relativ auf die Beobachtungsmittel und umgekehrt alle Angaben über absolute Bestimmtheiten notwendig allgemein und formal.

Die vorstehenden Bemerkungen beabsichtigen natürlich nicht, Folgerungen als endgültig gesichert zu verteidigen, die auf den heute angenommenen Theorien beruhen. Sie wollen nur auf ihren engen Zusammenhang mit den Grundkonzeptionen der Quantentheorie hinweisen, der voraussehen läßt, daß nur eine sehr tiefgehende Umbildung der theoretischen Auffassungen der vorgeschlagenen Deutung den Boden entziehen würde.

Es liegt nahe, in den verschiedenen Feldern der heutigen Theorie Hinweise auf wesentlich verschiedene substantielle Feldrealitäten zu erblicken. Andererseits kündigt sich aber auch schon eine höhere Stufe der theoretischen Systematisierung an, von der man erwartet, daß sie die verschiedenen Feldtypen als Lösungsmöglichkeiten einer einzigen Wellengleichung darstellen werde. Es dürfte sich indes kaum auch schon voraussehen lassen, ob diese Vereinheitlichung die bisherigen Hinweise auf eine Substanzenvielheit ganz aufheben wird. Sollte sich etwa ergeben, daß die Nukleonen-, Elektronen-, Photonenfelder usw. nur verschiedene Zustände einer fundamentalen Feldform darstellen, würde der Umstand, daß diese Zustände sich überlagern und miteinander in Wechselwirkung stehen, immer noch nahelegen, ihnen numerisch verschiedene Subjekte entsprechen zu lassen. In der Frage der Unterscheidbarkeit substantieller Einheiten innerhalb der einzelnen Feldtypen lassen die Einwände P. Büchels den Weg einer methodischen Untersuchung auf Grund der Quantentheorie der Systeme und ihrer Statistik erkennen, wobei wohl auch zu berücksichtigen wäre, daß erst die neuesten Theorien dem Relativitätspostulat Rechnung getragen haben. Man wird die Anhaltspunkte im Bau der Schrödingerfunktionen von Systemen gleichartiger Teilchen und in der Rolle, die dabei die physikalische Unterscheidbarkeit oder Nichtunterscheidbarkeit der Teilchen spielt, suchen müssen. Die Quantenstatistik läßt in der Aufstellung dieser Funktionen eine Verschiedenheit hervortreten, die einhergeht mit der merklichen oder vernachlässigbaren Überlappung der Eigenfunktionen der Systemelemente. Im ersten Falle liegen Systeme mit nicht unterscheidbaren Teilchen vor, denen symmetrisierte Eigenfunktionen entsprechen, im zweiten Systeme mit wenigstens angenähert unterscheidbaren und lokalisierbaren Teilchen, denen nicht-symmetrisierte Eigenfunktionen zugeordnet werden können. Der genannte Unterschied, den ein Versuch, substantiell einheitliche und mehrfache Systeme auseinanderzuhalten, zum Ausgangspunkt wird wählen müssen, erweist sich also als unscharf und fließend. Aber es hat doch auch manche Gründe für sich anzunehmen, daß Teilchen in einem solchen Verhältnis zueinander stehen können (Lokalisierung in verschiedenen Behältern, gänzlich fehlende Wechselwirkung), daß ihre Eigenfunktionen sich nicht nur angenähert haben, sondern sich einfachhin nicht mehr überdecken und die aus ihnen gebildeten Systeme exakt durch nicht-symmetrisierte Funktionen dargestellt werden. Wenn man diese Annahme festhalten darf, besteht trotz kontinuierlich verbindender Übergänge ein scharf definierter Unterschied zwischen den Systemen, der für die diskutierte Frage sehr wichtig wäre.

Die Unsicherheiten, die über den aufgeworfenen Problemen noch schweben, sollten nicht übersehen lassen, daß die physikalischen Theorien, wie es ja gerade auch die Beobachtungen P. Büchels zeigen, bedeutsame Angaben enthalten, auf Grund derer es möglich wird, manche der Grundfragen der Naturphilosophie weiterzuverfolgen. Das Licht, das sie auf die Strukturen, Veränderungsdimensionen und Determinationsweisen der mikrophysikalischen Objekte fallen lassen, zeigt der Untersuchung Ziele und Wege, die sowohl über eine Einstellung hinausweisen, die die Frage nach dem Sein des Materiellen nicht mehr erhebt, wie die Anschauung derer berichtigen, nach denen es gänzlich unabhängig von den Erfahrungswissenschaften zu erfassen sei.

Besprechungen

Wisser, Richard (Hrsg.), *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion.* gr. 8° (XV u. 860 S.) Tübingen 1960, Niemeyer. 48.— DM; geb. 54.— DM.

Diese *Fritz-Joachim v. Rintelen* gewidmete Festschrift ist in mehr als einer Rücksicht bemerkenswert. Zunächst durch ihren beträchtlichen Umfang und die Zahl derer, die Beiträge geschrieben haben: es sind nicht weniger als 50 Mitarbeiter. Darunter befinden sich so weltbekannte Namen wie *Martin Buber, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Sarvépalli Radhakrishnan, Arnold Toynbee* und der unterdessen verstorbene *Werner Jaeger*. Wie schon diese Namen zeigen, haben sich zu diesem „Symposion" Teilnehmer aus der ganzen freien Welt zusammengefunden — und das ist eine weitere Besonderheit dieser Festschrift. Deutschland ist mit 17 Mitarbeitern vertreten, Österreich mit 2, Frankreich und England mit je 4, Italien mit 3, Spanien mit 2 und Belgien mit einem. Nicht weniger als 7 Mitarbeiter lehren in den Vereinigten Staaten, 4 in Lateinamerika (Mexiko, Argentinien, Perú); Asien ist durch 6 Mitarbeiter vertreten (je 1 aus Jerusalem und Pakistan, je 2 aus Indien und Japan).

So gibt dieses Symposion eine Art Querschnitt durch das philosophische Denken der freien Welt. Zahlenmäßig sind naturgemäß einerseits die deutsche Philosophie, anderseits die christliche Philosophie bevorzugt, letztere nicht nur als mehr oder weniger strenger Thomismus, sondern auch im Sinn einer nicht-scholastischen Philosophie aus christlichem Geist (z. B. *Aloys Wenzl, Michele Federico Sciacca*). Aber auch andere Richtungen kommen zu Wort, wie z. B. der Positivismus durch einen so hervorragenden Vertreter wie *Alfred Jules Ayer*, die Existenzphilosophie durch *Nicola Abbagnano*, der transzendentale Idealismus durch *Gerhard Funke*, dazu die islamische Philosophie durch *Mian Mohammad Sharif* (Lahore), die indische durch *Radhakrishnan* und *Narayanrao Appurao Nikam* (Mysore) und der Zen-Buddhismus durch *Keiji Nishitani* und *Daisetz Teitaro Suzuki* (beide Kyoto). Mit Ausnahme von 4 englisch und 2 französisch geschriebenen sind alle Beiträge in deutscher Sprache verfaßt bzw. ins Deutsche übersetzt.

Was aber dieser Festschrift ein ganz eigenes Gepräge gibt, ist die Tatsache, daß alle Beiträge um ein einziges, freilich weit gefaßtes Thema kreisen, um das Thema „Sinn und Sein". Der Herausgeber hat das Rahmenthema streng systematisch in Einzelthemen aufgeteilt und zu jedem der neun Einzelthemen vier bis sieben Mitarbeiter zu Wort kommen lassen. So sollten unter einem philosophischen Gesamtthema in systematischem Aufbau die verschiedenen Richtungen zielgerichtet ins Gespräch gebracht werden. Daß der Plan bei dem unüberwindbaren Individualismus vieler Philosophen nicht ganz verwirklicht werden konnte, ist nicht zu verwundern.

Immerhin ist es bemerkenswert, daß fast alle Beiträge systematisch-philosophischer Art sind. Rein geschichtliche Untersuchungen, die aber auch nicht ganz aus dem Rahmen fallen, sind nur die Abhandlungen von *Gottfried Martin* über die Wahrheit in der Philosophie von Leibniz und von *Ernst Benz* über die Mystik Meister Eckharts; in der letzteren sind Urteile wie die folgenden beachtenswert: „Tatsächlich hat Meister Eckhart mit seiner Lehre vom ‚Ungeschaffenen in der Seele' die dogmatische Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen durchbrochen" (411 f.); „insofern kann der kirchlichen Kritik an Eckhart eine Berechtigung nicht abgesprochen werden" (413). Nur lose mit dem Gesamtthema hängen auch zwei geistvolle Interpretationen zusammen: die, die *Gabriel Marcel* von Nietzsches Wort „Gott ist tot" in Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation gibt (433—448), und die Betrachtung von *Maurice Boucher* (Paris) über Fausts Verhältnis zur Sorge (723—730). — Eine Zusammenfassung aller Einzelbeiträge hat *Gertrud Kahl-Furthmann* in dankenswerter Weise in ZPhForsch 15 (1961) 452—471 und 611—634 gegeben. Dieser mühsamen Aufgabe brauchen wir uns daher nicht noch einmal zu unterziehen.

Wir geben darum nur einen Überblick über den Aufbau des Buches und fügen dann — entsprechend der Aufforderung des Verf. zum „Weiterdenken" (IX) — einige Gedanken hinzu. Die 4 einleitenden Beiträge behandeln unter dem Titel „Philosophie als Grundproblem" die Frage nach dem Sinn philosophischen Denkens und Forschens; eigens hingewiesen sei auf den Beitrag von *W. Jaeger* (1—19), der

das griechische Ideal des βίος θεωρητικός durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit verfolgt; die moderne Situation „ist charakterisiert durch den zunehmenden Verfall der philosophischen Seinsgewißheit, wie sie von den großen Meistern des kontemplativen Lebens verstanden wurde"; so besteht die Gefahr, daß die Erkenntnis „rein instrumental" wird, d. h. nur mehr der Produktion von Werkzeugen der Zivilisation dient (18). Der 1. Hauptteil des Buches hat das Thema „Vom Sinn des Seins", der 2. Teil das Thema „Vom Sinn menschlichen Seins". Beide Teile haben je vier Unterteile. Der erste, „Sinn und Sinnverständnis", sucht, namentlich in den Beiträgen von *Joh. Erich Heyde* und *Karl Bühler*, den Sinnbegriff zu klären, letzterer vor allem die Sinnfunktionen der Sprache; B. unterscheidet dabei den Sinn des Wortes als Kundgabe des Gedankens des Sprechenden, als Signal für den Hörenden und als Darstellung des besprochenen Gegenstandes. Der 2. Unterteil behandelt „Wege der Seinserkenntnis", Methode und Sinn ontologischen Fragens; auf die z. T. einander widersprechenden Ausführungen von *Vinzenz Rüfner* und *Alwin Diemer* werden wir noch zu sprechen kommen. Aus dem 3. Unterteil, „Sichten des Seins", sei außer auf den Beitrag von *Joh. B. Lotz* (auf den wir noch zurückkommen) auf die geistvollen Darlegungen *Max Müllers* über „klassische und moderne Metaphysik" hingewiesen. Im 4. Kap., „Transzendieren und Transzendenz", ist außer den Beiträgen orientalischer Denker die kurze Abhandlung *Louis De Raeymaekers* über den „Sinn des Seins und des Absoluten" bemerkenswert; es finden sich hier aufschlußreiche Ausführungen über den Unterschied naturwissenschaftlichen und philosophischen Denkens.

Das 1. Kap. des 2. Hauptteiles ist überschrieben: „Der Mensch in seiner Freiheit". Lehrreich sind hier die Darlegungen *Charlotte Bühlers* über Grundtendenzen des menschlichen Lebens. Weniger befriedigen die Ausführungen von *Alfred Cyril Ewing* und *A. J. Ayer* zum Problem der Willensfreiheit. Im 2. Kap., „Wert und Wirklichkeit", tritt der Gegensatz zwischen der subjektivistischen Auffassung des Wertes bei dem Amerikaner *William Henry Werkmeister* und dem „Wertrealismus" v. Rintelens, über den *R. Wisser* selbst ausführlich berichtet (611—708), klar zutage. Aus dem 3. Unterteil, „Kultur und Geist", seien außer den klaren Ausführungen von *Erich Rothacker* über den Unterschied von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften (deren Urtypus nicht so sehr die Geschichte als die Philologie sei) die sehr beherzigenswerten Beiträge von *Richard Schwarz* über Sinn und Aufgabe der heutigen Universität und von *Eduard Spranger* über die heutige Kulturkrisis hervorgehoben; noch eindringlicher als W. Jaeger warnt Sp. vor dem „modernen Ingenieurdenken" (771); nicht als ob die Technik als solche zu tadeln wäre, wohl aber „die Emanzipation des Systems der Mittel von der Lenkung der sinngebenden Zwecke" (772); „Forschung tut not", gewiß — aber wozu? „Die westliche Welt hat sich weithin vom planmäßigen Zielsetzen überhaupt dispensiert. Wollte sie es aber noch einmal versuchen, so müßte sie sich die Unbequemlichkeit machen, wieder ein Gewissen zu haben" (774). Das letzte Kap. ist der Frage nach dem Sinn der Geschichte gewidmet. *Michael Schmaus* legt die Grundzüge einer christlichen Geschichtstheologie dar. *Aloys Wenzl* gibt eine Typologie der möglichen Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte; „eine letzte Antwort ... ist nur durch eine Synthese zu geben, in die auch die religiöse Entscheidung eingeht" (820 f.). *Toynbee*, dessen Beitrag das Werk abschließt, wendet sich gegen allen Fatalismus in der Geschichtsbetrachtung, gegen die „saeva necessitas" des Untergangs des Abendlandes. — Ein Personenverzeichnis und ein sehr sorgfältig gearbeitetes Sachverzeichnis sind beigegeben; gerade dadurch wird der reiche Inhalt des Bandes leichter auswertbar.

Im Mittelpunkt aller Untersuchungen und Betrachtungen dieses Symposions steht — dem Titel zufolge — die Frage nach „Sinn und Sein" und damit der *Sinnbegriff*. Bekanntlich hat auch auf dem letzten Deutschen Kongreß für Philosophie in München 1960 ein „Symposion" ungefähr den gleichen Titel gehabt: „Seinsordnung und Sinnordnung". Die Teilnehmer werden sich der damals geführten, überaus lebhaften Auseinandersetzung über den Sinnbegriff und des wenig befriedigenden Ausgangs erinnern. Die ganze Schwierigkeit und Vielschichtigkeit der Frage wurde damals wohl jedem klar. So fragt man sich: Inwieweit ist es diesem neuen, freilich andersartigen „Symposion" nun gelungen, Licht in diese Dunkelheiten zu bringen?

Der einzige Beitrag, der unmittelbar auf „den Sinn des Wortes Sinn" zielt, ist der von *J. E. Heyde* (69—94). Reizvoll ist die „sprachgeschichtliche Vorbetrachtung" des Verf., und auch in der folgenden Begriffserklärung wird, wie man es von H. gewöhnt ist, saubere Arbeit geleistet. Mit Recht wird die subjektive (psychologische, charakterologische) Bedeutung des Wortes „Sinn" („Sinn für etwas") unterschieden von der objektiven Bedeutung („Sinn von etwas"); auf diese kommt es in der Frage nach „Sinn und Sein" offenbar vor allem an. Gut wird auch zwischen Sinn und Zweck unterschieden (87—92). Aber wenn nun der Sinn (einer Handlung) als das eigentlich Gewollte in der bewirkten Veränderung bestimmt wird, so muß man sich doch fragen, ob damit die Bedeutungsfülle des Wortes „Sinn" erschöpft ist. Wenn „Sinn" nicht mehr bedeutete, könnte es offenbar keine willentliche Handlung geben, die „sinnlos" wäre, da ihr doch stets etwas „Gewolltes" entspricht. Im allgemeinen Sprachgebrauch redet man aber sehr wohl von sinnlosen Handlungen. Man setzt also voraus, daß nicht durch jedes beliebige willentliche Handeln ein echter „Sinn" konstituiert wird. — Man wird wohl zugeben müssen, daß „Sinn" nicht ein so eindeutiges Wort ist, wie es nach H.s Ausführungen scheinen könnte. So sagt auch *Wisser*, „Sinn" sei ein Grundwort, das nicht eindeutig definierbar ist (676). Wir sehen das auch an nicht wenigen Beiträgen dieses Bandes. Kaum einer von den Mitarbeitern, die vom „Sinn des Seins" oder vom „Sinn des Lebens", vom „Sinn der Geschichte", vom „Sinn der Universität" usw. sprechen, hält es für nötig, zu erklären, was er unter dem Wort „Sinn" versteht; oft ist dies auch im Zusammenhang klar; aber so viel ist auch klar, daß die Bedeutungen im einzelnen verschieden sind, wenn auch nicht zusammenhanglos verschieden; das heißt, sie sind analog untereinander.

Wenn nach dem „Sinn von Sein" gefragt wird, weiß man wirklich nicht immer, ob nun nach der Bedeutung des Wortes „Sein" oder nach einem Sinn des Seins selbst gefragt wird. (Sicher wäre es empfehlenswert, im ersten Fall und überhaupt, wo es sich um den Bezug eines Zeichens auf das Bezeichnete handelt, eher von „Bedeutung" zu sprechen, wenigstens wo sonst eine Verwechslung zu befürchten ist.) Wenn *Joh. B. Lotz* in seinem gedankenreichen Beitrag den Sinn des Seins auf der ersten Stufe des Sinnes als das bezeichnet, was das Sein nach seinem Selbst besagt (299), so scheint er das Wort „Sinn" weder als bloße Wortbedeutung zu verstehen noch auch als Bezug auf den verstehenden oder strebenden Geist, wie er den „metaphysischen Sinn" in Bruggers Philosophischem Wörterbuch (8. Aufl., 289) bestimmt. Dieser „metaphysische Sinn" entspricht erst der zweiten und dritten Stufe des „Sinnes" des Seins in dem hier vorliegenden Beitrag (301—305). In dieser Sicht wäre also die ontische Wahrheit und Gutheit der metaphysische Sinn des Seins. Man wünschte hier freilich klarer unterschieden zu sehen, inwieweit sich dieser Sinn von Sein und die mit ihm zusammenhängenden metaphysischen Prinzipien schon von dem endlichen, menschlichen Vollzug (dem menschlichen Urteil, dem menschlichen freien Wollen) her erhellen — und inwieweit erst unter Voraussetzung des göttlichen Wissens und Wollens. Man wird nicht ganz leugnen können, was *Heyde* schreibt: „Mit der Gewißheit der Existenz Gottes steht und fällt die Bejahung eines Welt-Sinnes" (85), oder was *Francisco Romero* schreibt, die Behauptung, die Wirklichkeit als Ganzes habe Sinn, sei gleichbedeutend damit, daß sie „von der Wurzel des Seins aus" Sinn habe (367).

Von dem „metaphysischen Sinn" wird man den „teleologischen Sinn" (*Lotz* im Philos. Wörterbuch 288) unterscheiden müssen. Ihn meint wohl *Gaston Berger*, wenn er schreibt: „la finalité ... est le sens et la valeur des existences" (607). Er dürfte auch gemeint sein, wenn man vom „Sinn des Lebens" oder vom „Sinn der Geschichte" spricht. — Bei solchen Sinnfragen wird man zwischen einem vom Menschen gestifteten Sinn und einem unabhängig vom Menschen gegebenen Sinn unterscheiden müssen. Beim Sinn menschlicher Kulturgebilde denkt man zunächst an den ersteren „Sinn"; so auch beim „Sinn der Philosophie"; freilich steht dahinter doch auch die Frage nach ihrem Sinn in der allumfassenden Seins- und Sollensordnung, die nicht vom Menschen abhängig ist. Je nachdem, ob eine solche allumfassende Ordnung als erkennbar anerkannt wird oder nicht, muß die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Philosophie verschieden ausfallen. Daher der Unterschied in der Zielsetzung der Ontologie, wie er sich etwa bei *V. Rüfner* und *A. Diemer* findet. Der erstere betrachtet die Ontologie als Metaphysik, während D. eine neutrale, von meta-

physischen Vor-urteilen befreite Ontologie fordert (243 f.); die Metaphysik erscheint der einen Ontologie gegenüber als „jeweilige Metaphysik". Ganz ähnlich drückt sich *Fr. Romero* aus: Auf einer beschreibenden und neutralen Ontologie soll eine „auslegende" Metaphysik aufbauen, die Sache des „Standpunktes" ist (367). Die Frage bleibt, ob die „Standpunkte" gleichberechtigt sind.

So regen die 50 Beiträge dieser einzigartigen Festschrift sowohl in ihrer Gegensätzlichkeit wie in ihrer gegenseitigen Ergänzung in mannigfacher Weise zum Weiterdenken an, und wir möchten mit dem verdienstvollen Herausgeber nur wünschen, daß dieser Anregung von recht vielen Lesern entsprochen werde. Jos. de Vries S. J.

Loewenclau, Ilse von, *Der platonische Menexenos* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 41). gr. 8° (159 S.) Stuttgart 1961, Kohlhammer. 18.— DM.

Der platonische Menexenos ist wegen Aufbau, Inhalt und wegen seines auffallenden Anachronismus der verwirrendste Dialog Platons genannt worden (9 f.). Man kann daher verstehen, daß „die verschiedenen Erklärungsversuche sich bewegen zwischen einer Auffassung, die ihm als einer nur satirischen Schrift jeden tieferen Gehalt abspricht, und einer völlig entgegengesetzten, die das Werk trotz seiner unsokratischen Art als philosophische Schrift ernst nehmen will" (13). So blieb es bis zur Stunde. N. Scholl (Der platonische Menexenos, 1959) folgt z. B. methodisch vorliegender Arbeit, kommt aber zu einem anderen Ergebnis, indem er dem Menexenos jede Beziehung zur Ontologie Platons abspricht. Die Verfasserin möchte nun in dieser Untersuchung zeigen, daß der Menexenos philosophisch ernst zu nehmen ist. Das erreicht sie, indem sie den Menexenos mit anderen Epitaphien vergleicht und dabei feststellt, daß sich Platon streng an das vorgegebene Schema der politischen Grabrede hält (15), dieses Schema aber mit philosophischem Sinn füllt. Sie interpretiert also den Menexenos aus dem platonischen Gesamtwerk heraus mit Hilfe von Formparallelen. Somit ist der Menexenos nichts anderes als der Aufweis der idealen Polis, die im Agathon wurzelt. Entsprechend ruft die Paränese zur platonischen Arete auf.

Wie diese philosophische Schau im platonischen Epitaphios zum Durchbruch kommt, soll nun kurz referiert werden. Das Vorgespräch (234 A 1 — 236 D 3; 18—42) entwickelt zunächst die Antithese von politischem Handeln und Philosophie (234 A 1 bis B 4). Das Folgende wird dadurch in zwei Teile gegliedert: (1) 234 B 4 — 235 D 8 gilt den Rhetoren und Staatsmännern, die Grabreden halten; (2) 235 E 1 — 236 D 3 geht um Sokrates, der nun wirklich eine Grabrede halten möchte; in diesem Teil kehrt obige Antithese wieder. Im Prooimion (236 D 4 — 237 B 2; 42—50) werden Ziel und Aufbau des Epitaphios genannt. Von grundlegender Bedeutung für die ganze nun folgende Ausführung des Epitaphios sind die Faktoren: edle Herkunft, Aufzucht und Erziehung. Ihr grundlegender Charakter liegt in ihrer Bedeutung als „Ursprung"; der Blick auf den Ursprung ist nun ein eigentümlich philosophischer Zug, der den ganzen Epitaphios begleitet (47). Ein solch aitiologisches Vorgehen steht nun bei Platon im engen Zusammenhang mit der Ideenlehre und dem Agathon. Agathon wie Arete werden außerdem Leitworte des ganzen Epitaphios. Dieser beginnt nun mit dem Lob der Toten (51—106). Entsprechend der Forderung des Topos steht zu Beginn des Preises der Eugeneia das Autochthonenmotiv, ein fester Bestandteil attischer Epitaphien und gleichzeitig ein Zeugnis für die Gerechtigkeit Athens, da dessen Bürger als erdgeborene Menschen andere nicht durch Landnahme vertrieben. Attische Erde besitzt in ihren frühzeitlichen Anfängen Beziehung zum Agathon, ihre Arete teilt sich ihren Kindern mit. Ein Vergleich mit „Kritias", „Timaios" und „Staat" zeigt, wie Platon dieses topische Motiv der Herkunft philosophisch umdeutet. Ur-Athen wird der in frühgeschichtlicher Zeit verwirklichte Idealstaat. „Der Idealathener des Epitaphios ist identisch mit dem gerechten Bürger des ‚Staates', mit dem idealgeschauten Menschen schlechthin" (61).

Diese neue Sinnfüllung erfahren nun auch alle anderen Epitaphienmotive; so auch der Topos der „Aufzucht und Erziehung" (62—79): die attische Erdmutter zieht ihre Kinder auf und erzieht sie; bei Platon steht die attische Erdmutter für die Idee Athens, die im Guten gründet (67).

Der Tatenbericht (79—106), dritter Teil der Lobrede, arbeitet heraus, wie alle

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 Staatsschrift 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.* 8⁰ (693 S.) Turin 1960, Società Editrice Internazionale. 2500.— L. — Französische Übersetzung: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* gr. 8⁰ (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. Rahner* 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). Rahner 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 weniges 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 Gegebensein 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 Gottes*beweise*.

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 Neuentdekkung 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.* 8° (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 Jugendweihebüchern 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 Vorchristliches nennt, das von Jesus Christus und dem Evangelium abgelöst worden sei. (82 ff. u. ö.). Wie gut kann man dagegen bereits von Augustinus her („... religet 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 Jasagen zu dem, was in der Wirklichkeit der Schöpfung und Erhaltung der Welt vorliegt, nichts anderes als gnadenhaft getragene Erkenntnis und durch die Tat bestätigte Anerkenntnis 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 Diamat", Berlin 1961, S. 175 nicht

weniger als 28 auf! —, daß auch gläubige Menschen oft in Verwirrung geraten und eine Erklärung brauchen. „Die einen glauben an Gott, die anderen an eine ewige Materie. Was wahr ist, weiß man nicht!" Diesem Gedanken, der nicht nur im Osten, sondern auch im Westen weit verbreitet ist, hat der Verf., der offenbar von der Dialektischen Theologie herkommt, auf verstandesmäßiger Ebene nichts entgegenzusetzen.

In den folgenden Kapiteln über *die Bibel, Christus und Christentum* berichtet K. besonders über drei Aufsätze des marxistischen „Klassikers" Fr. Engels über die Geheime Offenbarung des hl. Johannes und den Ursprung des Christentums, deren Ziel es war, die Geschichtlichkeit Jesu und die Glaubwürdigkeit der Evangelien zu bestreiten. Auf diesem Fundament leugnen auch die neueren sowjetzonalen Geschichtsbücher — in den mit jeder Auflage weniger werdenden Zeilen über das Christentum überhaupt — die geschichtliche Existenz Christi, anerkennen nur eine gewisse revolutionäre Bedeutung der Urkirche, ein Verdienst Luthers um die deutsche Sprache und auch sonst gelegentliche Hilfen in der Kulturentwicklung. Diese seltene Anerkennung wird aber begraben unter einem Berg von Schmähungen, Verdächtigungen und Verleumdungen. Besonders aufschlußreich sind die Zitate, die der Verf. aus den sowjetzonalen Schulbüchern beibringt, da sie meinungsbildend sind für breiteste Kreise der Bevölkerung.

Während die bisher besprochene Materialsammlung wie auch das 13seitige Literaturverzeichnis in der Auseinandersetzung gute Dienste leisten werden, bleibt die bereits eingestreute und im letzten Drittel des Buches mehr systematisch versuchte *„evangelische Antwort"* infolge ihrer grundsätzlichen Philosophiefeindlichkeit dürftig. Die echte Alternative zum materialistischen, sich rational gebenden Atheismus wäre doch der philosophische Nachweis des Theismus, ganz besonders im „Gespräch" mit Ungläubigen, welchen die Beweiskraft der Offenbarung unbekannt ist. An die Stelle der Vernunft tritt beim Verf. aber ein „Glaube", der „weder ein Wissen noch Nichtwissen, sondern etwas völlig anderes" (199) ist, der ausdrücklich auf Vertrauen, Liebe und Gehorsam (198) eingeschränkt wird. „Damit ist jede Begründung des Glaubens ‚von unten her' abgewiesen" (199, 237). Der einzig tragfähige Grund ist die Hl. Schrift und die Person Jesu Christi, deren göttlichen Ursprung „einzusehen und anzunehmen nicht mehr in des Menschen Belieben gestellt, sondern Werk und Frucht des Heiligen Geistes" (201) ist, unter Ausschluß „historischer und sonstiger wissenschaftlicher Mittel" (201). Den Naturwissenschaften wird — im Gegensatz zu den Geisteswissenschaften — noch zugestanden, daß sie „es vorwiegend mit tatsächlichen Befunden und beweisbaren Wirklichkeiten zu tun" haben (42). Auch sonst wird „beweisbar" und „greifbar" gleichgesetzt, wodurch eine merkwürdige Parallele zu dem vom Verf. so sehr abgelehnten Materialismus auftaucht. Auch scheint er mit diesem der Meinung zu sein, die These einer „ewigen Materie" sei geeignet, einen Schöpfer und Erhalter dieser ewigen Materie überflüssig zu machen (210, 226—232). Daß für ihn Werte nicht objektiv (44, 47) und vor allem Gott nicht erweisbar ist — „Gott läßt sich nicht mit den Mitteln menschlicher Logik einfangen" (219) —, liegt auf der gleichen Linie.

Im Vorwort hieß es: „Dieses Werk ... möchte Zwiesprache werden ... eine Antwort darstellen an solche, die gezweifelt und dem Glauben abgesagt haben, und zugleich an solche, die fertig zu sein glauben. Die wichtigste Aufgabe wird deshalb sein, bis zu den eigentlichen Fragen, die der materialistische Atheismus enthält, vorzustoßen" (6). Man muß sich fragen, ob dies dem Verf. gelungen ist.

Mit Atheisten kann man — ihren guten Willen vorausgesetzt — nicht theologisch, sondern nur philosophisch reden; aber „unter philosophischem Aspekt gesehen, stehen die Dinge so, daß der Glaube das Dasein Gottes nicht beweisen kann, daß aber auch der Atheismus die Wirklichkeit Gottes nicht widerlegen kann" (236). Man muß fürchten, daß ein solcher Erkenntnispessimismus breitesten Bevölkerungskreisen Anlaß zum Indifferentismus gibt. Warum sich auch streiten über Dinge, die man sogar nach Ansicht der „Fachleute" gar nicht wissen kann! Es ist von tiefer Tragik — das sei hier einmal offen ausgesprochen —, daß gerade die evangelischen Brüder und Schwestern, die wegen ihrer weitaus größeren Zahl die Hauptlast der Christenverfolgung in der Sowjetzone tragen müssen und deren beste Vertreter immer wieder Freiheit und Leben für Christus und das Evangelium einsetzen, daß gerade sie aus falsch verstandener Bibeltreue sich der Argumente, die gegen den Atheismus an-

gemessen sind, berauben und daher auf philosophischer Ebene den Gottesleugnern hilflos gegenüberstehen. Diesen Eindruck hinterläßt jedenfalls das vorliegende Buch über den Atheismus, das aus diesem Kampf erwachsen ist. H. Falk S. J.

Fortschritte der Zoologie: 12. Bd., hrsg. von *Max Hartmann* u. *Hans Bauer*. gr. 8° (XII u. 423 S., 65 Abb.) Stuttgart 1960, G. Fischer. 78.50 DM. — 13. Bd. hrsg. von *Hans Bauer*. gr. 8° (XII u. 397 S., 47 Abb.) ebd. 1961. 78.— DM.

Wer sich einen Überblick über die wesentlichsten Ergebnisse der Biologie (speziell auch der Zoologie) verschaffen will, kann heute nicht mehr auf die „Fortschritte der Zoologie" verzichten. Der 12. Band bringt einen Bericht aus der Morphologie (Mikroskopische Anatomie des Nervensystems der Wirbeltiere), der Physiologie des Stoffwechsels (Permeabilität und Stofftransporte, Hormone) und der Nerven- und Sinnesphysiologie (vergleichende Physiologie des Farbensehens und des Gehörs).

Mit besonderem Nachdruck möchten wir auf den Bericht von *Konrad Lorenz* über „Prinzipien der vergleichenden Verhaltensforschung" hinweisen. Die vergleichende Verhaltensforschung gewinnt heute immer mehr an Bedeutung und muß in ihren wesentlichen Ergebnissen auch vom Naturphilosophen beachtet werden. Der letzte zusammenfassende Bericht stammt zudem aus dem Jahre 1942 (E. von Holst). Seitdem haben sich viele neue Erkenntnisse und manche Wandlungen angebahnt. Der Bericht gliedert sich wie folgt: Phylogenetik, Genetik, Physiologie, Auseinandersetzung mit der behaviouristischen Lern-Psychologie. Erst auf Grund der vergleichend-phylogenetischen Fragestellung haben Whitman und Heinroth die Existenz von Erbkoordinationen entdecken können, die schließlich zur Begründung einer vergleichenden Morphologie (Typologie) der angeborenen Bewegungsweisen führten und damit auch zur vergleichenden Verhaltensforschung. Heute sind die Arbeiten von Tinbergen und seiner Schule an Möven und Seeschwalben beispielhaft. Besonders wichtig ist bei diesen Studien, daß das ganze Aktionssystem erfaßt wird. Es stellte sich heraus, daß die Erbkoordination im Artenwandel sich konservativer verhält als andere angeborene Mechanismen des Verhaltens (z. B. als angeborene auslösende Mechanismen, Stimmungen). Auch Heinroths klassische Untersuchungen über die Balzbewegungen der Schwimmenten wurden weitergeführt und ergaben manche bedeutsamen Korrekturen. Auch auf den wichtigen stammesgeschichtlichen Vorgang der „Ritualisierung" haben sich die Forschungen der letzten Jahre eingehend bezogen und viel Neues gebracht.

Im Abschnitt über die Genetik berichtet Lorenz, daß genetische Untersuchungen angeborenen Verhaltens erst in allerjüngster Zeit begonnen haben. So ergab die Kreuzung zweier Grillenarten fruchtbare Mischlinge, an denen monofaktorielle Vererbung verschiedener Bewegungselemente festgestellt wurde.

Im Abschnitt über die Physiologie schildert Lorenz, wie sich im Berichtszeitraum die Hauptinteressen der Verhaltensforschung vom deskriptiven Vergleich zur physiologischen Kausalanalyse hin verschoben haben. Auf diesem Gebiet sind auch die größten Änderungen früherer Anschauungen zu verzeichnen. Solche Änderungen beziehen sich z. B. auf die absolute Starrheit der Erbkoordination, ferner auf die von Huxley ausgesprochene Vorstellung, daß Tiere jeweils nur unter dem Einfluß eines einzigen Triebes stünden, gegenseitige Hemmung verschiedenartiger Triebimpulse also die Regel sei. Anschließend werden neue Ergebnisse zum Problem der „Stimmungs-Hierarchie" besprochen. Der große Wert der neueren Hypothesen Tinbergens über diesen Punkt liegt sicherlich darin, daß sie eine Brücke zur neueren Physiologie des Zentralnervensystems schlagen. Lorenz betont, daß unsere Vorstellungen von der Struktur der tierischen Handlungen durch die Erkenntnis ihrer hierarchischen Organisation eine gewaltige Komplikation erfahren.

Sehr lesenswert ist auch der Bericht von Lorenz über die Auseinandersetzung mit der behaviouristischen Lern-Psychologie, die die wichtigen Ergebnisse der Instinktforschung (vergleichenden Verhaltensforschung) jahrelang mit bewußtem Schweigen überging, weil sie die Verhaltensforschung als „vitalistisch" brandmarkte. Drei ebenfalls umfassende Berichte aus der Physiologie des Formwechsels (die diplogenotypische Geschlechtsbestimmung) und der Ökologie (Meeresökologie und Limnologie) beschließen den Band, der wiederum — wie die früheren Bände nach dem Krieg —

eine große Lücke in der wissenschaftlichen Berichterstattung schließt. Die folgenden Bände werden in der Literatur und Berichterstattung nur die jeweils zurückliegenden zwei bis drei Jahre berücksichtigen.

Die „Fortschritte der Zoologie" stellen in zwei- bis dreijährigem Turnus in einem Jahresband von rund 500 Seiten die Ergebnisse des gesamten Gebietes der Zoologie dar. Es ist natürlich in einem solchen Rahmen unmöglich, Vollständigkeit zu erzielen. Im Vorwort zum 13. Bd. weist der Herausgeber darauf hin, daß 1959 ungefähr 26 000 zoologische Publikationen erschienen sind, deren bibliographisch geordnete Titelaufzählung allein etwa 3000 Seiten beanspruchen würde. Bei dieser dauernden, schon rein quantitativ nicht mehr voll erfaßbaren Vermehrung unseres Wissensstoffes ist es für den Naturphilosophen, der in Fühlung mit den wesentlichsten Ergebnissen der Forschung bleiben muß, von unschätzbarem Wert, daß zusammenfassende Berichte, wie z. B. die „Fortschritte der Zoologie", wenigstens einen gewissen Überblick über die laufende Forschung vermitteln. Daß die Berichte von Autoritäten des betreffenden Spezialfaches geschrieben werden, gibt uns die Gewähr dafür, daß wir wirklich solide und umfassend orientiert werden. Gerade unter dieser Rücksicht kann der vorliegende Band als außerordentlich gut gelungen bezeichnet werden.

Wir finden in ihm Berichte über Allgemeine Morphologie der Metazoen (*Erich Reisinger,* Graz), Mikroskopische Anatomie des Nervensystems der Wirbeltiere (*Hans Adam,* Wien), Allgemeine Sinnesphysiologie und Elektrophysiologie der Rezeptoren (dieser Bericht, verfaßt von *D. Burkhardt,* München, ist auch für die Psychologie wichtig), Vergleichende Physiologie des Temperatursinnes und der chemischen Sinne (*Ch. Hoffmann,* München); in einem sehr gestrafften und überaus kritischen Bericht gibt anschließend *Hansjochem Autrum* (München) einen Überblick über die Physiologie des Sehens, *Wolfgang Wickler* (Seewiesen) berichtet über Ökologie und Stammesgeschichte von Verhaltensweisen, und den Abschluß des Bandes bildet ein wichtiges Referat des Wiener Genetikers *Felix Mainx* über Populationsgenetik, ein Gebiet, das heute in der Evolutionsforschung immer mehr Bedeutung gewinnt. Aus der reichen Fülle von Tatsachen und Theorien in diesem Band will ich im folgenden nur einige Punkte herausgreifen, wobei die getroffene Auswahl nicht den Anspruch erhebt, alles Wesentliche dieses Bandes hervorzuheben.

In dem Bericht über *Allgemeine Morphologie der Metazoen* weist *E. Reisinger* darauf hin, wie sich auf morphologischem Gebiet eine Aktivität abzuzeichnen beginnt, deren Grundlage in der Anwendung moderner Untersuchungsverfahren und einer sinnvollen Synthese mit den Ergebnissen der experimentellen Disziplinen gesucht werden muß. Man beginnt wieder, früher „fast mitleidig belächelte morphologische Probleme der klassischen Biologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts" (1) aufzugreifen und neuartigen Lösungen zuzuführen. Diese „Renaissance der Morphologie" (1) wird nicht nur durch den sprunghaften Anteil bewiesen, den morphologisch-systematisch orientierte Einzeluntersuchungen und Monographien kleinerer Gruppen an der wissenschaftlichen Gesamtproduktion haben, sondern auch durch eine steigende Anzahl von richtungweisenden, methodologisch-kritischen Zusammenfassungen über die Grundlagen der vergleichenden Anatomie und Morphologie, besonders der Homologieforschung, des natürlichen Systems und der Phylogenetik. Die moderne Untersuchungstechnik der Paläontologen hat uns ferner einen ungeahnten Einblick in den anatomischen Bau der Tiere vergangener Erdperioden ermöglicht und hat manche Korrekturen bei der vergleichend-anatomischen Interpretation rezenter Tiergruppen veranlaßt.

Die neue Wertung morphologischer Forschung im europäischen Raum zeichnet sich wohl am klarsten in den Berichten ab, die 1959 im Rahmen eines von Remane, Koßwig und Herre angeregten Symposiums über Ontogenie und Phylogenie in Bremen abgehalten und im Zool. Anz. 164 (1960) publiziert wurden. Hier wurden wichtige Fragen wie das Problem der Fetalisation (Kummer), die Beziehungen zwischen Phylogenie und Ontogenie (Remane), Körpergrundgestalt und Keimstruktur (Seidel), mehrphasige Morphogenesen und ihre Bedeutung für die Keimblätterlehre (Siewing) behandelt. Seidel macht die wichtige Bemerkung, daß ein Vergleich der fertigen Keimesgestalt mit der Verteilung der im Eiplasma lokalisierten Potenzen immer wieder ergibt, daß die Eier Systeme mit grundsätzlich andersartigen Teilen und von andersartiger Anordnung als die Organe und Körperteile der erwachsenen Indivi-

duen sind. Klare Beziehungen zwischen der Architektur des Eies und der Körpergrundgestalt sind demnach nicht ohne weiteres zu erkennen, und jede Homologisierung auf Grund des Ursprungskriteriums muß als äußerst schwierig bezeichnet werden. Wichtig ist ferner die Feststellung, daß für die Evolution nur die Abänderungen im Entwicklungsgeschehen förderlich sein können, die ein regulationsfähiges System treffen, wofür das Zusammenwirken von transspezifischen Induktoren und Regenerationsblastemen bei heteroplastischer Transplantation eine Fülle von Belegen erbringt. Regenerationsblasteme können im Wege einer einzigen Genmutation abgeändert werden. Demgegenüber muß eine die Existenz des Organismus nicht gefährdende Veränderung der Induktionswirkung als ein außerordentlich verwickelter Prozeß bezeichnet werden, besonders wenn es sich um Makroevolution handelt. Ferner muß man bedenken, daß mutative, auf den Kern beschränkte Veränderungen nur dann zu einer Evolution führen, wenn parallele Veränderungen in der Eiplasmaarchitektur erfolgen. Über Genmutationen wissen wir bereits sehr gut Bescheid. Aber mit vollem Recht weist Seidel darauf hin, daß uns noch jede Vorstellung fehlt von der zu postulierenden Umwandlung des Ei-Plasma-Systems als der notwendigen Voraussetzung für jede über den Typ hinausführende Formbildung.

In dem Beitrag Remanes (Symposium 1959) geht der Verf. u. a. auf das „Biogenetische Grundgesetz" ein und stellt fest, daß die dadurch präzisierte Parallelität zwischen Ontogenie und Phylogenie — „allen Gegnern zum Trotz" (3) — auch heute noch gilt. Als berechtigte Kritik an der Hypothese Haeckels läßt Remane folgendes gelten: 1. Die Haeckelsche Hypothese, daß die Phylogenese die mechanische Ursache der Ontogenese sei, ist abwegig und als solche schon längst erkannt. 2. Es ist abwegig, daß ausgebildete Ahnenformen als solche rekapituliert werden können. Caenogenesen sollen nicht nur blind endende Sondermorphogenesen von Jungtieren sein, sondern vielmehr in allen Entwicklungsphasen auftreten (Beispiele besonders aus der Larvalentwicklung). Ich muß aber nach all der Kritik gestehen, daß ich nicht einsehen kann, wie weiterhin von einem „Grundgesetz" gesprochen werden kann.

Der Bericht Reisingers geht dann auf das Verhältnis von Genetik und Morphologie ein (allerdings nur sehr kurz). Er stellt fest, daß wir von einer Synthese der beiden wichtigen Forschungsrichtungen immer noch weit entfernt sind: „Parallelismen und gerichtete Entwicklungsreihen in der Phylogenie, morphologisch gesicherte Tatbestände lassen sich bekanntlich nur schwierig durch richtungslose Mutationen und nachfolgende Selektion erklären" (4). Stammer (1957, 1959) hat zeigen können, daß bei Endoparasiten, die durch ihre Lebensweise der Selektion kaum unterworfen sind, Trends in der Evolution auftreten, obwohl man bei ihnen viel eher eine Fülle von richtungslosen und regellos streuenden Mutationen hätte erwarten sollen. Vor allem digenetische Trematoden und Nematoden zeigen orthogenetische Entwicklungsreihen in überraschend großer Zahl und Einprägsamkeit, wobei es sich fast durchwegs um Merkmale handelt, die überhaupt keinen unmittelbaren Selektionswert haben. Auf Grund einer Fülle von unbestreitbaren morphologischen Befunden sieht Stammer im Auftreten von Orthogenesen eine allgemeine Gesetzlichkeit in der Evolution.

In seinem Bericht über *„Allgemeine Sinnesphysiologie und Elektrophysiologie der Receptoren"* macht D. *Burkhardt* sehr beherzigenswerte Bemerkungen über Informations- und Regeltheorie (155). Von seiten der Informations- und Regeltheorie sind in den letzten Jahren verschiedentlich Ansätze gemacht worden, sinnesphysiologische Probleme zu behandeln. Die Bedeutung solcher Versuche wird jedoch mit Recht heftig diskutiert. B. gibt zu, daß die „Denkweise als solche" anregend und fruchtbar wirkt: Regeltheoretische Begriffe erleichtern das Verständnis und eröffnen neue Fragestellungen. Eine exakte mathematische Behandlung von Regelsystemen des Organismus scheint jedoch nach B. nur in seltenen Fällen überhaupt möglich zu sein. Die bisherigen Ansätze sind noch unbefriedigend und haben wenig neue Erkenntnis gebracht. Ähnliches gilt von den informationstheoretischen Analysen biologischer Systeme. Beide Methoden scheinen für die Physiologie des Zentralnervensystems (ZNS) fruchtbarer zu sein als für die eigentliche Sinnesphysiologie. Es wäre freilich auch an der Zeit, der wilden Analogisiersucht in der Anwendung beider Methoden auf die Tätigkeit des ZNS entgegenzutreten.

Die elektrophysiologischen Untersuchungen an zahlreichen Sinnesorganen zeigen,

daß fast in allen Fällen eine Spontanaktivität nachweisbar ist, die ja schon aus Verhaltensversuchen erschlossen wurde. Eine Konsequenz dieser Untersuchungen ist, daß sich eine neue Auffassung durchsetzt, wonach der Reiz nicht die „kausale" Ursache der Erregung ist, sondern diese lediglich modifiziert. Neben einer tonisierenden Wirkung auf den Organismus liegt die Bedeutung der Spontanerregung in einer Verbesserung der Empfindlichkeit von Sinnesorganen.

In seinem Bericht über die *Physiologie des Sehens* kritisiert *H. Autrum* u. a. eine Reihe von Arbeiten über das Bewegungssehen von Insekten. In diesen Untersuchungen (Hassenstein, Reichardt, Varju) wird ein einfachstes mathematisches Modell zur Erklärung der biologischen Erscheinungen angegeben. Gegen das Prinzip des „minimalen Aufwandes" (287) läßt sich jedoch manches einwenden: Biologische Phänomene folgen diesem Prinzip wohl gelegentlich, aber keineswegs immer. Sonst wäre die unbestreitbare Tatsache einer jede Phantasie übersteigenden Variabilität gar nicht möglich. A. verweist mit Recht darauf, daß z. B. die Zahl der Arten größer ist, als einem Minimalprinzip entspricht. „Grundsätzlich haben mathematische Modelle zwar einen heuristischen Wert in der Biologie; zur Beschreibung der experimentellen Tatsachen mögen sie ebenfalls ausreichen. Den Beobachtungen zugrunde liegende (unbekannte) Prozesse können sie aber weder beschreiben noch finden. Das kann nur die experimentelle Analyse. Mathematische Minimalmodelle sind in der Biologie keineswegs weniger willkürlich als andere formale Modelle. Der einzig zulässige Weg ist der, alle denkbaren Modelle zu suchen und durch kritische Versuche ihre Zahl einzuengen" (287).

Zum Schluß sei nur noch eine interessante Einzeltatsache aus dem Bericht von *W. Wickler* über „Ökologie und Stammesgeschichte von Verhaltensweisen" vermerkt. Kortlandt folgert aus seinen schönen Untersuchungen an Kormoranen: „Das Integrieren von Verhaltenssystemen in übergeordnete Systeme im Laufe der Ontogenie scheint fast immer das Gegenteil von dem, was das biogenetische Grundgesetz von Haeckel für die Morphologie besagt, aufzuweisen" (320). Ad. Haas S. J.

Krumbiegel, Ingo, *Die Rudimentation.* gr. 8° (VIII u. 144 S., 113 Abb.) Stuttgart 1960, Fischer. 25.80 DM. — Vancourt, Raymond, *La philosophie et sa structure. L'homme et ses origines.* gr. 8° (184 S.) Paris 1957, Bloud & Gay. 1400.— Fr. — L'origine de la vie sur la terre. *Qu'est-ce la vie?* (Cahiers d'études biologiques, 3). 4° (62 S.) Paris 1957, Lethielleux. 650.— Fr.

Seit Lamarck und Darwin hat die Erscheinung der *Rudimentation,* die immer als Beweismittel der Abstammungslehre verwendet wird, keine monographische Bearbeitung gefunden, weshalb das vorliegende Werk von K. eine schon seit langem empfundene Lücke schließt. K. möchte außerdem noch aufzeigen, „daß das Rudiment nicht bloß ein historischer Befund ist, gerade dazu gut, um als Lehrbuchbeispiel für die Abstammungslehre zu dienen, sondern mit seinen Problemen mitten in das Leben und die lebendige Entwicklung eingreift und sie zu verstehen lehrt" (Vorwort). So gewinnt das Werk auch seine Bedeutung für die Naturphilosophie. Im 1. Teil werden die geschichtlichen, terminologischen und paläontologischen Fragen besprochen, die mit der Rudimentation zusammenhängen. Sodann werden im 2. Teil die morphologischen Rudimente der rezenten Organismen, angefangen von den Protisten über die Metaphyten bis zu den Mammalia, behandelt. Das vorliegende Material ist natürlich sehr groß. Aber vielleicht hätte man doch die wichtigen Arbeiten von F. Rüschkamp über die Flügelreduktion bei Käfern nicht übergehen sollen. Der 3. Teil handelt von der Biologie und Problematik der Rudimentation. Verf. wünscht, daß nicht nur die Eigenart der Evolution an sich, sondern auch der Versuch zur Rudimentation in eine Definition des Vitalbegriffes einbezogen werde (131). Ferner darf nicht jede Rudimentation kritiklos als Anpassungsfortschritt bezeichnet werden. Auch ist die Rudimentation nicht nur (wie bei Lamarck, Darwin, Haeckel) retrospektiv zu betrachten, sondern ihre biologische Bedeutung muß mehr als bisher in den Vordergrund gerückt werden. Dem außerordentlich anregenden Werk wäre ein Sachverzeichnis sehr dienlich gewesen.

Alle Abstammungsfragen empfangen letztlich ihre auch den Philosophen bedrängende Bedeutung durch die Frage nach dem Menschen. Heidegger hat einmal

in seinem Werk über Kant und das Problem der Metaphysik darauf hingewiesen, daß wohl keine Zeit so viel Wissen und so verschiedenartige Deutungen von wissenschaftlichen Ergebnissen über den Menschen angehäuft hat wie die heutige, aber keine Zeit habe so wenig gewußt, was nun eigentlich der Mensch sei. Hier versucht *Vancourt* in seinem *Werk über den Menschen und seine Ursprünge* eine Synthese unseres Wissens über den Menschen. Der Mensch ist ein Wesen mit einer „double face" (9): er ist unauflöslich „essence et existence". Entsprechend fragt V. im 1. Hauptteil des Werkes (nach einem vorbereitenden Kapitel über die Quellen unserer Erkenntnis des Menschen: Religion, Metaphysik, Wissenschaften) nach dem Wesen des Menschen. V. sieht in der aristotelisch-thomistischen Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses die beste Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen. Wie aber ist diese Konzeption, die in ihrer Überwindung des platonischen Dualismus sehr dem modernen Wissen entgegenkommt, mit der modernen Evolutionslehre zu vereinigen? Diese Frage wird ausführlich im letzten (3.) Kapitel erörtert, in dem sich V. auch eingehend mit dem Weltbild von Teilhard de Chardin auseinandersetzt. Zuerst sucht er das Verhältnis von Aristotelismus und Transformismus zu bestimmen. Er zeigt, wie nahe Aristoteles in manchen seiner Gedanken an den Transformismus herangekommen ist (z. B. in seiner Konzeption des Menschen als der Spitze der kontinuierlichen Reihe der Lebewesen, 128), wie ihn aber sein ungenügendes naturwissenschaftliches Wissen und einige pseudo-wissenschaftliche Vorstellungen (z. B. Einfluß der Sterne bei der Zeugung) daran gehindert haben, den „Fixismus" aufzugeben.

In Nr. 3 der *„Cahiers d'études biologiques"* kommt ein heute sehr brennendes Evolutionsproblem zur Sprache: die Entstehung des Lebens. In kurzen Aufsätzen wird dieses Problem von verschiedenen Fachautoritäten *(Cailleux, Mouterde, Limasset, Michel, Nigon, Quillet, Augier)* aus verschiedener Sicht (biochemisch, geologisch, von der Virusforschung her, philosophisch) behandelt. In einem sehr interessanten Kapitel stellt der Herausgeber die Antworten zusammen, die verschiedene Wissenschaftler auf die Frage gegeben haben: Fabriquera-t-on du vivant? Der berühmte Biologe *Jean Rostand* meint, daß man mit viel Recht daran zweifeln könne, daß der Mensch jemals es fertigbringt, ein Protoplasma künstlich herzustellen, das zu weiterer Entwicklung fähig ist. Er ist geneigt anzunehmen, daß die heutige Materie die Eigenschaften verloren hat, die ursprünglich sie befähigten, sich zu beleben; sie ist heute zu einer „matière morte, inerte" (51) geworden. Er nimmt an, daß die Genese des Lebens nur zu einer bestimmten Periode der kosmischen Evolution möglich war, und zwar in einer bestimmten Phase der Expansion des Universums. Der Geologe *Bergounioux* hingegen glaubt, daß es in ferner Zukunft möglich sein wird, daß das „génie de l'homme" ein elementares Lebewesen hervorbringen könnte. Aber er glaubt nicht, daß damit das Leben, wie wir es aus der Natur kennen, hervorgebracht wäre. Schon die Zelle ist ein solches „Universum", daß es unmöglich erscheint, daß der Mensch jemals so etwas experimentell herstellen könnte. Cailleux warnt jedoch vor vorschnellen Festlegungen, die dem Glauben nur schaden können, da man schon oft in wissenschaftlichen Dingen habe Rückzüge machen müssen, die dem Glauben nur schadeten. *Chauchard* gibt deshalb auch ohne weiteres zu, daß es dem Menschen gelingen wird, ein elementares Lebewesen zu konstruieren, aber der Zeitfaktor (Milliarden von Jahren zur Entwicklung) entschlüpft unserem Zugriff.

Ad. Haas S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. IV: *Faith and Order* bis *Hannibaldis* (11* S. u. 1352 Sp.) Freiburg 1960, Herder. Lw. 77.— DM; Hldr. 86.— DM.

Der IV. Band des Lexikons stellt den Rezensenten vor eine solche Fülle grundlegender Artikel, daß es große Mühe macht, aus dem Vielen eine brauchbare Auswahl zu treffen. Denn schließlich soll dem Leser einer Rezension doch auch ein Eindruck von der Gesamtanlage der einzelnen Bände vermittelt werden. Die Herausgeber sind nach wie vor bemüht, den Bereich dessen, was „theologisch" bedeutsam ist, möglichst weit zu fassen, wobei zu Recht der Nachdruck auf die aktuellen Aspekte der einzelnen Themen gelegt wird. Darin liegt nicht zuletzt der besondere Wert dieser Neufassung gegenüber der vorigen Auflage. — Aus den dogmatischen

Artikeln heben wir (in der Abfolge des Alphabets) zunächst die Abhandlung über das „Fegfeuer" hervor (49—55). In der religionsgeschichtlichen Vorüberlegung wird davor gewarnt, in den Vorstellungen von Gefahren im Totenland oder von einem fortschreitenden Entmaterialisierungsprozeß echte Analogien zum christlichen Fegfeuer zu erblicken. Von der Schriftlehre wird nur so viel gesagt, daß dort Ansätze gegeben sind, die der späteren theolog. Entwicklung als Grundlage dienen konnten. Aus 2 Makk 12 ist „ein jenseitiger Strafort zur Sühne für unvergebene Schuld" nicht abzuleiten; denn die Gefallenen sind „wahrscheinlich" in der Scheol zu denken. Ebensowenig können Sir 7, 33 oder Tob 4, 17 zitiert werden. Dagegen kennt das Judentum mancherlei Vorstellungen von läuternden Jenseitsstrafen. 1 Kor 3, 12—15 gilt „kaum" von einem Läuterungsfeuer. Erst mit Origenes, Contra Cels. 5, 15, beginnt eine Auslegung, die später zum Gedanken eines Fegfeuers führte. Die ganze Beweislast liegt also im Zeugnis des kirchl. Lehramtes. Der Ausdruck purgatorium (der pädagogisch dem Wort vom Fegfeuer vorzuziehen ist) begegnet seit dem 11. Jh. Die Ausbildung der F.-Lehre setzte eine Unterscheidung von schwerer und läßlicher Sünde und reatus culpae et reatus poenae voraus. Gegen die Einwände der Griechen wurde die Lehre vom F. auf den Konzilien von Lyon (D 454; 464) und Florenz (D 693) definiert und in Trient (D 840) gegen die Reformatoren bestätigt, für die die Lehre vom F. „mera diaboli larva" war, weil sie die Vergebung der Schuld aus reiner Gnade leugne. Im „systematischen" Teil bemüht sich *K. Rahner* um eine spekulative Unterbauung der vorgelegten Daten, die von der notwendigen Integration der vielschichtigen Wirklichkeit des Menschen ausgeht. Interessant ist es, zu wissen, daß erst seit dem 15. Jh. bildliche Darstellungen des Fegfeuers bekannt sind.

Angesichts der gegenwärtigen Bemühungen um Kontakt mit den Ostkirchen hat der Artikel „Filioque" (126—128) besondere Bedeutung. Die geschichtliche Herkunft der Formel wird nun (im Unterschied zur 1. Auflage) genauer präzisiert: Die Synoden von Toledo haben die Lehre verbreitet, aber erst die 4. Synode von Braga (675) hat das F. dem Symbolum eingefügt. Von Spanien kam die neue Form nach Gallien und Italien. Fränkische Mönche erregten 809 in Jerusalem eine Kontroverse mit den Griechen, die Papst Leo III. dahin entschied, daß das F. zwar legitim sei, nicht aber die Einfügung in das Symbolum. Auch nach der römischen Rezeption des F. in das Symbolum (wohl um 1013) behielt man anderswo noch lange die alte Formel des Symbolums bei (Paris noch 1240). Seit der Polemik des Patriarchen Photios (867) bildet das F. im Symbolum den Hauptstreitpunkt zwischen Ost und West. In Lyon (1274) nahmen die Vertreter des Kaisers Michael das F. an, aber die griechische Kirche verweigerte dem Konzil die Zustimmung. In Florenz (1438/39) wurde die Rechtmäßigkeit des Zusatzes im Symbolum und die Lehre des F. selbst ausführlich diskutiert. Die Griechen anerkannten die Lehre selbst. Diese Feststellung wurde, gleichzeitig mit der Behauptung der Legitimität der Einfügung in das Symbolum, feierlich proklamiert; es wird leider nicht deutlich gesagt, ob die Griechen auch diesen zweiten Punkt gebilligt hatten. Jedenfalls wurde das Florentinum im Osten schon 1489 formell verworfen. Wichtig ist, daß in jüngster Zeit (1956) russische Theologen im Gespräch mit Anglikanern beide Aspekte des F. ablehnen. Auch in der griechischen Kirche gilt sachlich das gleiche, nur ist die Ablehnung nicht so heftig. Rom seinerseits besteht nur auf der Annahme des Lehrgehalts von seiten der Unierten, nicht aber auf der Einfügung in das Symbolum; aber es hat nicht an Versuchen gefehlt (Nikolaus III. 1278; Calixt III. 1457 für Kreta), das erweiterte Symbolum verbindlich zu machen. Erst seit Benedikt XIV. (1742) haben diese Versuche aufgehört. Leider vermißt man im Artikel einen Hinweis auf die theologischen Hintergründe der starren Haltung der Orthodoxen.

Dem Sakrament der „Firmung" ist ein von der Sache geforderter ausführlicher Artikel gewidmet (145—152). Hinsichtlich des kirchlichen Lehramtes interessiert vor allem die Frage nach dem Spender der F. Während im Osten vom 4. Jh. an auch Priester als Spender fungierten und zwischen dem 4. u. 8. Jh. auch im Westen da und dort Bischöfe diese Vollmacht an Priester übertrugen, betonte Rom das Vorrecht der Bischöfe. Daß der Papst das Delegationsrecht für sich beansprucht und auch praktizieren kann, ist heute allgemein anerkannt (vgl. schon Decretum pro Armenis: D 573; 697; Pius XII.: AAS 38 [1946] 349—358). Weil man diese päpst-

liche Delegation im Osten für nicht gegeben ansah, sprach man im Westen der Firmung der Orthodoxen (in nachtridentinischer Zeit) die Gültigkeit ab. Doch hat Benedikt XIV. diesen Stein des Anstoßes beseitigt. Die Spendung der F. geschah ursprünglich stets im Zusammenhang mit der Taufe. Erst seit dem 12. Jh. erhielt die F. eine eigene liturgische Gestalt. Durch die Ablösung von der Taufe wurde im Laufe der Zeit die Frage nach dem Firmungsalter akut. Nachdem seit dem 13. Jh. die Erstkommunion auf die „Jahre der Unterscheidung" verlegt war, verlegte man auch die Spendung der F. dorthin, d. h. zwischen das 7. und 12. Lebensjahr oder sogar nach dem 12. Lebensjahr. Durch das Dekret Pius' X. „Quam singulari" ist der Brauch, die Firmung erst nach der Erstkommunion zu erteilen, bestärkt worden. Daneben läuft seit über 100 Jahren eine Bemühung, wieder die ursprüngliche Reihenfolge Taufe — Firmung — Kommunion durchzusetzen (vgl. Das Direktorium für die Sakramentenpastoral des Französischen Episkopats, 1951). Daneben gibt es auch gute Gründe, die F. erst beim Übergang des jungen Menschen in das Erwachsenenalter zu spenden. Der Artikel verteidigt mit Recht das Prinzip einer „sakramentalen Ökonomie" in diesen und ähnlichen Fragen.

Den Artikel „formgeschichtliche Methode" (211—213) von *R. Schnakkenburg* liest man am besten auf dem Hintergrund der Ausführungen von M. Meinertz in der alten Auflage des Lexikons. Als Meinertz seinen Beitrag schrieb, war die formgeschichtliche Methode noch mehr oder weniger ein Organ der weithin destruktiven Bibelkritik; sie diente zu sehr dem Nachweis der historischen Unzuverlässigkeit der biblischen Dokumente, als daß man katholischerseits ihr großes Vertrauen hätte entgegenbringen können. Gewiß hebt Meinertz bereits manche positive Aspekte hervor wie den, daß sie den Blick für die hinter den Evangelien stehende Tradition öffnete. Aber die Reserve überwog und hinderte sogar daran, das Anliegen und die Arbeitsweise der neuen Methode sachgerecht zu sehen (vgl. das, was Meinertz über den „Sitz im Leben" sagt). Seither ist ihre Anwendung aus der literarkritischen Engführung herausgelöst worden. So betont Schnackenburg nunmehr die Unentbehrlichkeit der Methode für die sachgerechte Erklärung der (synoptischen) Evangelien und für die Erhellung des Verfahrens der Urkirche bei der mündlichen Weitergabe der Überlieferung. Die noch bleibenden Bedenken treten mehr zurück. Statt dessen wird betont, daß die formgeschichtliche Methode eine Ergänzung durch die redaktionsgeschichtliche Methode erheischt, die ihrerseits in die Traditionsgeschichte integriert werden muß.

Ganz neu ist der Artikel „Fundamentaltheologie" (452—460). Der Verfasser, *G. Söhngen*, will unter F. nicht die Apologetik, sondern die „Theologische Prinzipienlehre" verstanden wissen, also jene theologische Grundwissenschaft, welche die Grundlagenbesinnung für die gesamte Theologie als Glaubenswissenschaft zu leisten hat (analog zur Fundamentalontologie im Bereich der Wissenschaft überhaupt). Das Vorbild bietet die Metaphysik des Aristoteles, die zugleich Ontologie und Theologie ist, „ontologisch fundierte und strukturierte Theologie aus der Essential- und Existenzanalyse des Seins". Verf. hält dafür, daß diese Orientierung auch heute noch ihren Wert hat; er bedauert, daß die fundamentaltheologische Nutzbarmachung der fundamentalphilosophischen Einsichten des Aristoteles und der Hochscholastik nicht intensiver betrieben wird. In der Bestimmung der F. als „formaler" und fundamentaler Theologie bezieht sich Söhngen auf die Ausführungen von K. Rahner (vgl. Dogmatik: Bd. III 446—454), möchte aber die dort gemachte Unterscheidung zwischen fundamentaler Theologie und F. auf sich beruhen lassen. Desgleichen hält er die Rahnersche Unterscheidung von fundamentaler und formaler Theologie für wenig ergiebig, da logische und ontologische Fundierung eines Wissensgebietes und seine gegenständliche Formalisierung eine Einheit bilden. Des näheren untersucht Söhngen die Frage, inwieweit sich ein fundamentaler Formalbereich für die ganze Theologie aufweisen läßt. Damit werden die bislang unter dem Stichwort „de revelatione generali seu formali" behandelten Fragen aufgegriffen, die man zu rasch als „natürliche" Offenbarung der „revelatio specialis oder materialis" als übernatürlicher Offenbarung gegenüberzustellen suchte. Desgleichen finden hier die Probleme der Möglichkeit, Angemessenheit, Notwendigkeit von Offenbarung, zu einer „fundamentaltheologischen Modalanalyse" vertieft, ihren Platz. Ferner wird in diesem Zusammenhang all das aktuell, was über die Analogia entis und die potentia

oboedientialis des Menschen abgehandelt zu werden pflegt, ebenso die Frage nach dem naturhaften Verlangen des Geschöpfes nach der Visio beatifica. Hier käme all das zur Sprache, was beispielsweise K. Rahner über „Geist in Welt" darlegt, ebenso der Fragenkreis von Heilsgeschichte und Geschichtstheologie.

An zweiter Stelle hat es F. mit dem Aufweis eines „essentiell-existentiellen Prinzipienbereiches" zu tun. Näherhin geht es um die Unterscheidung zwischen principia intelligibilia und principia credibilia, um die innere und äußere Glaubbarkeit der Offenbarungswahrheiten, um all die Fragen, die mit der Präambelerkenntnis zusammenhängen. Als dritten Problemkreis weist Verf. der F. die „theologische Kategorienlehre" zu: Analyse der theologischen Grundbegriffe wie „Offenbarung", „Mysterium", „Offenbarungszeichen" usw. Endlich hat es F. mit der Klärung der „weltanschaulichen Voraussetzungen" theologischen Fragens zu tun. — Die Methode einer so verstandenen F. ist weder rein historisch noch rein philosophisch, sondern „durchaus theologisch", weil die F. der Dogmatik zugeordnet ist. Sosehr die Richtigkeit des Grundsatzes zuzugeben ist, daß die F. als formale Grundlegung der Dogmatik auch mit der Methode der Dogmatik zu betreiben ist, so sind die Ausführungen des Artikels zu knapp, als daß die konkrete Verwirklichung dieses Prinzips deutlich würde. Vermutlich würde ein Versuch, die vom Verf. aufgestellten Leitgedanken an der von Scheeben entwickelten Dogmatica generalis (Bd. I seines „Handbuches der Dogmatik") zu bewähren, konkretere Vorstellungen schaffen. Uns scheint dieser Artikel zusammen mit den von H. Vorgrimler gebotenen Ausführungen über die „apologetische" Thematik der F. eingehendes Studium all derer zu verdienen, die sich um eine seit langem fällige Neubegründung der F. bemühen.

Es ist äußerst erfreulich, daß die Neuauflage dem von der katholischen Theologie meist zuwenig beachteten Problemkreis von „Gesetz", „Gesetzesethik", „Gesetzesgerechtigkeit", „Gesetz und Evangelium" einen so breiten Raum gewährt (815—835). Es wäre reizvoll, auf einzelnes einzugehen, aber wir müssen weiterblättern. Es sei nur vermerkt, wie gerade hier der Fortschritt über die frühere Auflage des Lexikons spürbar wird, das dem ganzen Fragenbereich nur fünf Spalten zugewiesen hatte und dabei fast ausschließlich auf die ethischen und kanonistischen Probleme beschränkt blieb, während die eigentlich theologischen Probleme nur kurz gestreift waren.

Aus den übrigen dogmatischen Artikeln soll nur noch auf die Ausführungen zum Themenkreis „Glaube" eingegangen werden (913—951). Sehr dankenswert ist der von *R. Schnackenburg* gelieferte Durchblick durch das biblische G.-Verständnis mit guter Literaturzusammenstellung (917). In seiner Darlegung des dogmengeschichtlichen Aspektes hebt *J. Trütsch* mit Recht hervor, daß die vatikanische Definition von G. von der Frontstellung gegen Rationalismus und Fideismus geprägt ist und deshalb den „personalen" Charakter des G. zu kurz kommen läßt. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, zu zeigen, wie in der neuesten Theologie des G.-Aktes (bei *Mouroux, A. Brunner, H. Fries* u. a.) dieser personale Aspekt herausgearbeitet wird. Der protestantische Glaubensbegriff wird in einem eigenen Abschnitt ausführlich entwickelt. Wer die Darlegungen des Verfassers, es ist der evangelische Theologe *W. Pannenberg*, überdenkt, wird erkennen, wieviel komplexer die im protestantischen G.-Begriff zusammengefaßte Wirklichkeit ist, und daß es schon von daher äußerst schwierig ist, in dieser Frage, trotz verwandter Terminologie, zu einem fruchtbaren Gespräch der Konfessionen zu kommen. In dem Artikel „Glaubensabfall" bemüht sich *J. Trütsch* um eine Bereinigung der durch die vatikanische Definition (D 1794) ausgelösten Kontroverse über die bloß objektive oder auch jeweils subjektive Schuldbarkeit jedes Abfalls vom katholischen Glauben. T. selbst sieht in der „rein objektivistischen Deutung" eine Verflüchtigung der Konzilsentscheidung in eine „banale Selbstverständlichkeit". — In dem Beitrag „Glaubenslicht" entwickelt und verteidigt *F. Malmberg* die von *P. Rousselot* seinerzeit entwickelte Lehre von den „Augen des Glaubens". Aber er korrigiert ihn (im Anschluß an E. Dhanis: NouvRevTh 61 [1934] 868) in einem wichtigen Punkt: Während Rousselot nur das eine Glaubenslicht kennt, das in einem Akt den Glauben gibt und die Glaubwürdigkeitsmotive „beleuchtet", will M. ein „lumen fidei praeveniens" und ein „lumen fidei concomitans" unterschieden wissen. — Es entspricht der durch die Kontroverse um das Assumptadogma geschaffenen innertheologischen Lage, daß

ein eigener Artikel „Glaubenssinn" beigegeben ist. Der Verfasser, *M. Seckler*, hebt die verschiedenen Aspekte gut hervor und zeigt Funktion und Grenze dieses „aus dem Glauben hervorgehenden ‚Sinnes' für alles, was den Glauben betrifft".

Die im Vorstehenden gebotenen Specimina dürften zur Genüge die Anlage und die Methode des Lexikons zeigen. Den Herausgebern und ihrem Mitarbeiterstab gebührt für dieses imponierende Werk alles Lob. — Inzwischen sind auch der V. und VI. Band erschienen. Wir werden in einer ausführlichen Würdigung darauf zurückkommen. H. Bacht S. J.

Nédoncelle, M. — Aubert, R. — Evdokimov, P. — Congar, Y. — Audinet, J. — Geiselmann, J. R. — Dupuy, B. D. — Chavasse, A. — Conzemius, V. Latreille, A. — Lecler, J. — Bartz, W. — Davis, H. F. — Rousseau, O., *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam 34). gr. 8° (393 S.) Paris 1960, Les Éditions du Cerf. 21.90 NFr.

Die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts ist leider noch nicht geschrieben. Auch das vorliegende Werk stellt keinesfalls diesen Anspruch; denn die hier zusammengefaßten Beiträge geben nur die Referate wieder, die im November 1959 zu Straßburg das große Thema zwar von verschiedenen Seiten her anschnitten, aber doch nicht erschöpfend behandeln konnten. Die Vollständigkeit leidet vor allem darunter, daß die Römische Schule (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin) nur gelegentlich erwähnt wird, aber als solche keine eigene Besprechung findet. Man mag sie kritisieren und ihre ekklesiologischen Auffassungen einseitig und (im Sinne des „Ultramontanismus") übertrieben nennen, sie darf indes bei einer objektiven ekklesiologischen Betrachtung nicht einfach totgeschwiegen werden, weil ihr Einfluß in der Kirche von weittragender und langanhaltender Bedeutung gewesen ist. Dagegen legt das Werk zwei Arbeiten vor, die ohne Zweifel an und für sich gut und sogar recht aufschlußreich sind, aber innerhalb einer katholischen Ekklesiologie bequem zu entbehren wären: *P. Evdokimov* (orthodox), Les principes courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX^e siècle (57—76); *V. Conzemius* (Echternach, Luxemburg), Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du Vieux-catholicisme (247 bis 279). Trotz alledem wird uns für das eigentliche Thema eine solche Fülle von Stoff und Anregungen geboten, daß wir sie nur mit aufrichtiger Dankbarkeit entgegennehmen können.

An erster Stelle sei hier die Studie von *R. Aubert* (Louvain) hervorgehoben: La géographie ecclésiologique au XIX^e siècle (11—55). Demnach sind Frankreich, Deutschland, Österreich (Wien), Italien (Rom) und England die Staaten, deren Theologie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders aufgeschlossen für den Kirchengedanken zeigte. Das schafft den geographischen und zugleich historischen Rahmen, in den sich die anderen Arbeiten leicht einfügen lassen. Ausdrücklich sei noch vermerkt, daß der Verf. der Position der Römischen Schule durchaus gerecht zu werden versucht, obschon er (begreiflicherweise!) noch nicht die Ergebnisse zur Verfügung hat, die *H. Schauf* fast gleichzeitig aus unveröffentlichten Quellen sammeln konnte (De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J., Freiburg 1959). Dieser objektive Mangel tritt indes weit deutlicher in der Darstellung hervor, die *A. Chavasse* der Kirchenlehre des Vatikanischen Konzils gibt: L'ecclésiologie au Concile du Vatican, L'infallibilité de l'Église (233—245); denn er beschränkt sich darauf, die wichtigsten Texte nach den Akten anzuführen, und widmet sein Interesse kaum den dahinterstehenden Ansichten der Konzilstheologen (Perrone und Kleutgen werden je einmal zitiert).

Die Belange der französischen Theologie übernimmt mit gründlichem Wissen und erstaunlichem Weitblick *Y. Congar O. P.*: L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'autorité (77—114). Nacheinander kommen der Strom des Traditionalismus, das ekklesiologische Erbe der Vergangenheit, der Ultramontanismus und die Erneuerung einer sakramentalen Idee von der Kirche zu Wort. Ein unschätzbarer Vorteil besteht u. E. darin, daß C. es fertigbringt, die parallelen oder abhängigen Erscheinungen in anderen Ländern, zumal in Deutschland, ungezwungen einzubeziehen. Außerdem leisten die ausgiebigen

Literaturangaben gute Dienste. Als Ergänzung dürfte der Beitrag von *J. Audinet* gewertet werden: L'enseignement „De Ecclesia" à St. Sulpice sous le premier Empire et les débuts du Gallicanisme modéré (115—139). Die Hauptsache bildet hier die summarische Zusammenfassung eines „Cours inédit sur l'Église professé par *M. Boyer* à Saint-Sulpice en 1809—1810", der nicht frei von einem gallikanischen Einschlag ist.

Die deutsche Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts haben nicht weniger als drei Referenten zum Thema gewählt: *J. R. Geiselmann*, Les variations de la définition de l'Église chez *Joh. Adam Möhler*, particulièrement en ce qui concerne la relation entre l'Épiscopat et le Primat (141—195); *B. D. Dupuy*, Schisme et primauté chez *J. A. Möhler* (197—231); *W. Bartz* (Trier), Le Magistère de l'Église d'après *Scheeben* (309—327). Die beiden ersten Arbeiten sind in sich recht wertvoll, besonders die von eingehender Sachkenntnis zeugende Geiselmanns, aber es will uns scheinen, als ob sie wegen ihrer speziellen Natur nicht so ganz dem Zweck des Gesamtwerkes entsprechen könnten, wie es bei einer Zusammenschau der Entwicklung Möhlers und in der Tübinger Schule überhaupt der Fall gewesen wäre. Bartz bringt eine übersichtliche Wiedergabe seines Buches (Die lehrende Kirche, Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens, Trierer Theolog. Studien 9, Trier 1959) in verkürzter Form. Trotz aller Anerkennung müssen wir bezweifeln, daß der Einfluß Möhlers auf Scheeben so groß gewesen sein soll wie der seiner römischen Lehrer (320). Congar sagt neuestens dazu: „Mais, sans lui retirer le mérite de sa vigoureuse systématisation, Scheeben est ici très proche d'un Franzelin" (La Tradition et les traditions, Essai historique, Paris 1960, 263).

Die englische Theologie ist durch *Newman* vertreten: *H. F. Davis*, Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Église chez Newman (329—349). Hier wäre wohl dasselbe anzumerken, was wir oben gegenüber Geiselmann und Dupuy herausgestellt haben. Es kommt noch hinzu, daß von einer Einwirkung Perrones auf Newman gar nicht die Rede ist. Man kann das nur bedauern, weil so die verbindenden Querlinien in der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts weniger hervortreten und damit ein einheitliches Urteil unnötigerweise erschwert wird.

Die restlichen Beiträge sollen wenigstens kurz erwähnt werden: *M. Nédoncelle*, Avant-propos (7—10); *A. Latreille*, La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIX^e siècle (281—295); *J. Lecler*, Les controverses sur l'Église et l'État au temps de la Restauration (297—307); *O. Rousseau*, Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIX^e siècle (351—373). Die letzte Arbeit unterstreicht besonders die Bedeutung von Möhlers „Symbolik" für die Ökumenische Bewegung. Instruktiv ist noch ein „Résumé des discussions" (375—392). Ein Personenregister am Schluß würde die praktische Verwertung des Werkes erleichtern, findet sich aber nicht vor.

J. Beumer S. J.

Beyerlin, Walter, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. gr. 8° (VIII u. 203 S.) Tübingen 1961, Mohr (Siebeck). 23.80 DM, geb. 27.80 DM.

Zentrales Anliegen ist die Geschichte des Kultes in Israel. Zwei heute offene und für unser Verständnis aller Entwicklungen von Israels Kult entscheidende Fragen werden am Anfang gestellt. 1. Wann und wie wurden die Sinaitradition und die Exodus-Landnahmetradition miteinander verbunden? G. v. Rad warf diese Frage auf, als er den Hexateuch vom „historischen Credo" ableitete. Nach ihm sind es voneinander unabhängige Lokaltraditionen der Heiligtümer von Sichem und Gilgal. Erst der Jahwist verknüpfte sie. Nach M. Noth sind es Parallelitraditionen verschiedener Gruppen. Sie wuchsen zusammen im Gefolge des Zusammenschlusses der Stämme zur Amphiktyonie. Wie — wissen wir nicht, aber in G, der Grundlage des Pentateuchs, waren sie vereint. Nach H. J. Kraus verbanden sie sich, als das Zentralheiligtum von Sichem nach Gilgal wanderte. Nach A. Weiser gehörten beide Traditionen von Anfang an gemeinsam zum Bundeskult. 2. Wie lange hafteten sie an ihrem ersten Sitz im Leben, dem Kult? Welche Kräfte bestimmten ihre Geschichte darnach? Als der Jahwist sie aufnahm und zu Literatur machte, waren sie schon von den kultischen Haftpunkten gelöst — so v. Rad. Wenn auch im Ursprung der Kult steht, ist das Zusammenwachsen des Pentateuchs doch eher eine Sache des Erzählens, und die literarischen Gestaltungen spiritualisieren schon — so Noth. Die Vereinigung

der Traditionen zu Gilgal geschah noch innerhalb des Kults, und auch später im Heiligtum von Jerusalem blieben sie kultisch lebendig — so Kraus. Selbst der Pentateuch ist noch kultisch, eine Art Lektionnrium — so Weiser. — Seit der Entdeckung des Bundesformulars (vgl. Schol 36 [1961] 419—425) beantworten wir die erste Frage mit ziemlicher Sicherheit gegen v. Rad, Noth und Kraus im Sinne von Weiser. In Kenntnis der Arbeiten G. E. Mendenhalls und noch unabhängig von K. Baltzers Buch (60, Anm. 4) trägt B. in einem gründlichen Kapitel Wesentliches zur Erforschung dieser neuerkannten Gattung bei. Er folgert, beide Traditionen seien schon seit den Anfängen des Jahwebundes in mosaischer Zeit miteinander verknüpft gewesen, und zwar nicht als lokale Heiligtumslegenden, sondern eingesenkt in die Traditionspflege des Jahwekults, ihn im Gang der Geschichte durch alle Wandlungen begleitend. Wir stimmen hier voll zu, während B.s Antwort auf die zweite Frage später ein nuanciertes Urteil erfordert. Auch bei der zweiten Antwort bewegt er sich auf der Linie seines Lehrers A. Weiser.

Neben dem Problem-Programm steht ein Arbeits-Programm. B. stellt sich die Aufgabe, die jahwistischen und elohistischen Texte in Ex 19—34 traditionsgeschichtlich zu untersuchen. S. Mowinckel und G. v. Rad hatten über den kultischen Hintergrund dieser Kapitel Entscheidendes gesagt — aber die gründliche Einzeluntersuchung fehlte noch. Sie liegt in dieser Tübinger Habilitationsschrift nun vor, und wenn die oben entwickelten, stark vom augenblicklichen Forschungsstand geprägten Problemstellungen einmal überholt sein werden, wird das Buch dennoch unentbehrlich bleiben, weil es an der Aufhellung der so dunklen und schwierigen Sinaikapitel des Buches Exodus erfolgreich mitarbeitet.

Der erste Teil (4—32) umgrenzt eigenständig, aber meist im Rahmen des Üblichen, die Anteile der beiden alten Quellen und unterscheidet innerhalb derselben die einzelnen Traditionsstücke bzw. -zusammenhänge. Es ist die Bereitstellung des dann zu untersuchenden Materials, wobei zu beachten ist, daß später manchmal die gleiche Tradition aus beiden Quellenschriften gemeinsam behandelt wird (so 114—129 und 153—164). Die Hauptarbeit leistet der zweite Teil, der Tradition um Tradition traditionsgeschichtlich untersucht (33—164). Da der dritte Teil die Ergebnisse des zweiten Teils in historischer Anordnung zusammenfaßt, kann hier auf einen Überblick über die oft weit ausgreifenden und notwendig verschlungenen Beweisführungen des zweiten Teils verzichtet werden. Wer sich aber mit dem Buch wirklich auseinandersetzen will, muß gerade ihn durcharbeiten.

Gemäß dem dritten Teil (165—191) bildeten sich die Anfänge des Jahwekults in der Wüstenzeit aus, am ehesten in Kadesch (165 f.). Damals entstand eine Urform des Dekalogs (165 ff.). Der Bundesmittler war Moses (170 — als forschungsgeschichtlichen Hintergrund muß man das Wort M. Noths kennen: „Eine ursprüngliche Beziehung“ zum Sinaithema „hat er [Moses] nach den erhaltenen Überlieferungen nicht gehabt“). Folgende in den Sinaitraditionen bezeugte Einrichtungen stammen schon aus der Wüstenzeit: Proklamation des Jahwenamens, Zelt der Begegnung, Niederschrift der Bundesurkunde, ihre Deponierung in der Jahwelade (bisher sah man darin eine späte, deuteronomische Rationalisierung der Lade!), Ort der Lade im Zelt der Begegnung, regelmäßige kultische Verlesung der Urkunde (und damit feste Formen einer kultischen Tradition überhaupt), ein Opferkult, der Brand- und Schlachtopfer, Opfermahlzeiten und doppelseitige Blutapplikationen kannte (167—171).

Nach der Landnahme wurde unter Josue in Sichem der Zwölfstämmeverband gegründet. Das beschriebene Traditionsgut ging in seinen Festkult ein und hatte dort die beherrschende Stellung (172). Neue geschichtliche Situationen und neue Probleme führten darüber hinaus zu neuen Traditionsbildungen (174). Sollten junge Männer in den Bund aufgenommen werden, so hatten sie einmal den Opferdienst zu versehen (174 f.). Eine Bundesverpflichtungsszene mit dem Motiv des Eigentumsvolkes entstand (175). Die kultische Gegenwart Jahwes fern vom Sinai war ein Problem und führte zur Ausbildung der Angesichtstraditionen (Ex 33), die Lade wurde zur Erscheinungsstätte und erhielt deshalb Kapporet und Keruben; es gab nun einen ständigen Dienst am Heiligtum (175—177). An einigen Heiligtümern verband sich der Jahwekult mit einem Stierbild (177 f.). Die Räucherwolke war Zeichen der Theophanie, rituelle Heiligung bereitete auf die kultische Theophanie vor (177 f.). Man kannte einen Kultakt der Abrenuntiation, zu ihm gehört der Name „Gott Israels“;

es gab den Brauch der Ablieferung des Schmucks (178 f.). Neue Feste, Wallfahrten und Opfersitten bildeten sich in Auseinandersetzung mit kanaanäischen Sitten aus; eine neue Urkunde (vgl. Ex 34) entstand daraus wohl zur Zeit, als Silo Zentralheiligtum war, und wurde dort deponiert (179 f.). Man sprach vom „heiligen Volk", und es gab ein Ältestenkollegium als Volksvertretung (180 f.).

Nachdem in der Königszeit der Tempel in Jerusalem durch die Überführung der Lade Zentralheiligtum war, lebten dort die meisten der bisher erwähnten Einrichtungen weiter (181—184). Das Schopharblasen bei der kultischen Theophanie, eine fest auf die Ausrufung des Jahwenamens folgende Jahweprädikation und die Bitte um Sündenvergebung sind erst in der Königszeit greifbar (184 f.). Ferner stammt die Polemik gegen den Stierkult und die freundlichere Haltung zu Aaron in Ex 32 aus Jerusalem (185). In welchem Maß gestalteten dann noch die Quellenautoren an den Sinaitraditionen? Der Jahwist ließ offenbar (von einer ihm eigentümlichen Weise der sprachlichen Gestaltung abgesehen) die ihm zugekommenen Sinaitraditionen unangetastet (185). „Auch läßt sich nicht sagen, der Jahwist habe die kultische Verwurzelung der überlieferten Themen in den Hintergrund treten lassen" — er hat sie sogar „positiv gewertet" (186). Auch der Elohist war kultisch interessiert; denn auch er will die jetzige Form des Kultes begründen (186). Seine Textgestaltung ist etwas profilierter als die des Jahwisten (188).

Mit fünf Schlußfolgerungen beendet B. seine Untersuchung. a) Alle Stücke und Elemente der Sinaitradition in J und E haben einen einzigen Sitz im Leben: „die Geschichte des sakralen Stämmebunds Israel" (188). b) Insbesondere sind sie dessen Kult verhaftet und von ihm in ihrem Werdegang bestimmt (188 f.). c) Demgegenüber lassen sie — obwohl J und E einen geschichtlichen Aufriß zu geben versuchen — „ein ausgeprägtes Interesse an der eigentlichen Historie vermissen" (189). Es ging „nicht so sehr um die Erzählung der Historie als um die Vergegenwärtigung des Geschehenen zum Heil der späteren Geschlechter in Israel", wobei man „diese Vergegenwärtigung nicht in einer vergeistigenden Aktualisierung, sondern noch immer im kultischen Erlebnis" suchte (190). d) Jedoch hat die Entstehungsgeschichte der Überlieferung „keinesfalls ihren Ursprung im Kult". Gottes Handeln in der Geschichte gab den „Anstoß zur Bildung dieser Tradition" und hat sie „in ihrem Inhalt und Wesen entscheidend bestimmt". Auch die spätere Ausbildung der Tradition ist durch Impulse bestimmt, „die von geschichtlichen Vorgängen ausgegangen sind (190). e) Mit der Exodusüberlieferung war die Sinaitradition „schon in den frühesten Stadien israelitischer Traditionsbildung" verknüpft; von Anfang an existierte „die für das Alte Testament charakteristische Verbindung von Geschichte und Gesetz" (191).

Das Buch ist so reich und anregend, daß man zu außerordentlich vielen Einzelheiten seine Zustimmung anmelden, im Hinblick auf sehr viele andere eine Einzeldiskussion beginnen möchte. Doch sei nur einiges wenige herausgegriffen! Die Verhandlungen zwischen Moses und Jahwe in Ex 33 werden in sehr einleuchtender Weise von einem einzigen Problem her verständlich gemacht: Wie kann der ursprünglich am Sinai kultisch zu verehrende Gott nach der Landnahme auch innerhalb von Kanaan kultisch gegenwärtig werden (114—129)? Bei der Diskussion von Ex 33, 7—11 werden überzeugende Gründe beigebracht, daß Zelt und Lade von Anfang an zusammengehörten (133—138). Es ist auch anzuerkennen, daß B. sich durch seine gute Gattungsanalyse des Dekalogs (59—78) nicht hinreißen läßt, überpräzise Angaben über Alter und Art der Einfügung des Dekalogs zu machen. Über den Dekalog in seiner jetzigen Gestalt ist das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen. Doch berührt das nicht die von B. aufgezeigte grundsätzliche Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins einer „Urform des Dekalogs" in der Wüstenzeit.

Fragen wären wohl im Hinblick auf Ex 34, 10—26 anzumelden. War es berechtigt, die verbreitete Auffassung von Ex 23, 20—33 zu übernehmen (9) und entsprechend von den „offensichtlich später nachgetragenen Versen Ex 34, 11—13 15 f." zu reden (100, Anm. 1)? Vielleicht waren diese Texte doch schon (in einer Vorform) von Anfang an mit den Festkalendern Ex 34, 14 17—26 und Ex 23, 14—19 verbunden. Traditionsgeschichtlich würde folgen, daß man die Entstehung des Textes schon beim Prozeß der Landnahme selbst ansetzen könnte, nicht erst in der späten Richterzeit des Zentralheiligtums von Silo. Das Verbot von Bündnissen und Ehen mit Kanaanäern und das Gebot der Beseitigung kanaanäischer Kultstätten folgt so unmittelbar

aus dem alten Ausschließlichkeitsanspruch des Jahwekultes (wer einen Vertrag einging, übernahm die Götter des Partners, mindestens rief er sie an), daß man hier schwerlich nur eine späte deuteronomische Geistigkeit sehen kann. Im übrigen setzt Dt 7, das einen Kommentar zu diesen Vorschriften darstellt, sie als alte Ordnungen voraus — und nur die Vorschrift des Banns scheint dort kommentierend und verschärfend hinzugefügt zu sein. Die Idee einer nur friedlichen Einsickerung in Kanaan ist ja heute archäologisch kaum noch haltbar. Ein „Eroberungs-Bundestext" Ex 34, 10—26 rückt dadurch in den Bereich des Möglichen. Selbst die Ex 33 entsprechenden Überlegungen über die Möglichkeit einer Verlegung des Jahwekults vom Sinai in das Land Kanaan müssen nicht erst stattgefunden haben, als man schon im Lande festsaß. Existierte Ex 34, 10—26 sofort in der vollen Form, dann wird die Hypothese, es habe im jetzigen Kontext den ursprünglich dort stehenden Dekalog verdrängt, noch schwächer, als sie so schon ist. Wie, wenn gerade dieser Text auch zwischen Ex 19 und Ex 24 das erste gewesen wäre? Wenn er dort bei Einfügung des Bundesbuchs zu dessen Schlußstück umgearbeitet worden wäre und wenn bei der Einfügung des Dekalogs in Ex 20 auch in Ex 34, 28 ein Hinweis auf die „Zehn Worte" angebracht worden wäre? Schon Marti, Bäntsch und Eerdmans vermuteten in den „Zehn Worten" von Ex 34, 28 eine Glosse. Vielleicht gibt die Zukunft ihnen recht.

Wichtiger als derartige Einzeldiskussionen sind einige mehr grundsätzliche Überlegungen. Wer an der Geschichte der Moseszeit interessiert ist, wird fragen, ob die traditionsgeschichtliche Betrachtung auch für seine Anliegen neue Antworten beisteuert. Zunächst eine forschungsgeschichtliche Erwägung! Bei Wellhausen etwa galt es als Regel, daß die Pentateuchtexte zwar wertvolle Geschichtsquellen sind, aber nicht für die Zeit, die sie schildern, sondern jeweils für die Zeit, in der sie abgefaßt sind. Diese Regel ist, wie das hier besprochene Buch zeigt, heute durchbrochen. Nun können die Sinaiperikopen als Geschichtsquellen für die Entwicklung des Jahwekults von der Frühzeit bis zur Abfassung der einzelnen Quellenschriften hin dienen. Sie unterrichten uns über einen sehr weiten Zeitraum, von den Quellenschriften an rückwärts bis nahe an die geschilderten Ereignisse selbst. Das Wertvolle an dieser forschungsgeschichtlichen Entwicklung darf nicht übersehen werden. Allerdings erschwert nun gerade diese Geschichtsträchtigkeit des Textes den Blick auf den Anfang, die Sinaiereignisse selbst. Sie sind wie übermalt durch den Kult, der sie jahrhundertelang durch die Geschichte trug. Und etwa bei unserem Buch muß man den Eindruck gewinnen, daß die aufgelegten Farben die ursprüngliche Zeichnung so in sich aufgesogen haben, daß, löst man Schicht nach Schicht ab, am Ende fast nur noch der weiße Grund übrigbleibt, von dem wir allerdings wissen, daß er einst eine erste Zeichnung enthielt, nach der sich alle späteren richteten.

Wie soll man einen solchen Text charakterisieren? Man kann ihn wohl trotz allem noch in einem echten Sinn historisch nennen — allerdings in einem viel komplizierteren Sinn, als andere Texte es sind. Er spricht tatsächlich von den Ereignissen, die den Jahwebund stifteten, von jenen Ereignissen irgendwann in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends vor Christus. Aber er meint sie nicht nur als die Ereignisse, die damals stattfanden, sondern zugleich in all dem Aktualitätsgehalt und der Sinnfülle, die sie durch die ständige kultische Vergegenwärtigung in Israel erhielten. Beides ist geschichtlich: das stiftende Ereignis und die gestifteten Kultereignisse. Beides nimmt diese Art von „Geschichtsschreibung" auf, schiebt es ineinander und erfaßt es erst im Wort, wenn es zu einer ununterscheidbaren Einheit geworden ist. Man könnte von teleskopischer Geschichtsschreibung reden. Uns interessiert an den Sinaiereignissen das Einmalige, den alten Darsteller das Wiederholbare. Uns interessieren sie als Glied in einer Kausalkette von Vorgängen, verursacht durch Früheres und selbst wieder Späteres verursachend; den alten Darsteller reizten sie als „exemplar", als Urbild, das in je neuen kultischen Vollzügen sich immer wieder abbildet. Noch schärfer: den modernen Forscher interessiert der ungedeutete Vorgang, den alten Schriftsteller gerade der gedeutete. Doch so scharf diese Antinomien scheinen: sie stehen noch innerhalb des gleichen Raums der Frage nach dem, was damals geschah. Auch die Einstellung des alten Schriftstellers ist noch in einem echten Sinn historisch, wenn auch nicht in einem neuzeitlichen Sinn. Dem modernen Forscher, der mit der ihm und uns eigenen Fragestellung kommt, mag es bis zu einem gewissen Grad gelingen, die eigentliche Inten-

tion des Textes zu umgehen und an den Zwischengliedern vorbei doch noch einiges vom „Ereignis an sich" zu erfassen. Aber dann liest er den Text gegen den Strich. Er benimmt sich dem Verfasser gegenüber ein wenig so, als sei dieser der Einbrecher, der sorgfältig seine Spuren verwischt hat, und er der Detektiv, der ihm dann dennoch auf die Spur kommt. Aber irgendwann wird er dann doch ans Ende seiner Weisheit gelangen. Es ist dann das beste, das auch einzugestehen. Und so soll man es keiner ehrlichen traditionsgeschichtlichen Analyse der Sinaikapitel des Buches Exodus verargen, wenn sie zwar recht viel über die Geschichte von Israels Kult, sogar noch erstaunlich viel über die Geschichte von Israels Kult in der Moseszeit, aber doch herzlich wenig über das diesen Kult begründende Ereignis selbst aussagen kann. Hier stößt die der ursprünglichen Intention des Textes inadäquate Problemstellung an ihre Grenzen. Wir dürfen zwar nicht darauf verzichten, an den alten Text heute auch unsere modernen Fragen zu stellen. Aber daneben sollten wir uns auch darin üben, die Texte in der Einstellung zu lesen, die ihre Verfasser voraussetzten: keine Absicht der Unterscheidung, Vertrauen, daß die kultische Deutung, in die die Urereignisse eingebettet sind, diese nicht verfälscht, sondern auf ihre Weise gerade deutlicher macht. In einem gewissen Umfang kann uns schon der redliche Historiker zu solchem Vertrauen ermahnen, noch angebrachter ist es unter Voraussetzung der Inspiration der Bibel.

Hier empfiehlt sich noch ein Hinweis: Die Einstellung, mit der die Verfasser der Sinaierzählung ans Werk gegangen sind, ist nicht unnatürlich oder gar anormal. Es ist nur die besondere Form eines Wissens um das eigene Handwerk, das jeder „Geschichtschreiber" haben müßte und auch irgendwie hat. Niemand kann in absoluter Weise zu den Vorgängen an sich vorstoßen. Wer sich das zum Ideal macht, übersieht seine eigene Geschichtlichkeit. Jeder muß auswählen, darstellen und interpretieren. Auch ist jeder von Quellen abhängig, die wiederum selbst auswählten, darstellten und interpretierten. Auch die klassischen Werke eines L. v. Ranke und eines T. Mommsen informieren den Kenner nicht nur über den Gegenstand, sondern auch über Zeit, Persönlichkeit und Tendenz der Verfasser. Hier offenbart sich eine Grundstruktur der Welt und des menschlichen Geistes. Nach der Inspirationslehre werden solche Grundstrukturen von Gott in der Schrift nicht außer Kraft gesetzt, sondern werkzeuglich benutzt. Die Lehre von der Irrtumslosigkeit fordert nicht, daß die Aussagen keine menschlichen Aussagen mehr sind, sondern daß die mit der Natur des Menschen gegebenen Erkenntnis- und Aussagestrukturen richtig funktionieren. Daß eine solche Grundstruktur im alten Orient und speziell im alten Israel in anderer konkreter Ausprägung erscheinen kann als in unserem Jahrhundert in Europa, ist für einen im historischen Denken geübten Betrachter selbstverständlich. In welcher Gestalt sie in einem konkreten Text, etwa in den Sinaierzählungen, erscheint, läßt sich nicht a priori definieren, sondern muß a posteriori aus dem Text erhoben werden. Wenn in unserem Fall die geschichtlichen Ereignisse gerade durch den Kult vermittelt auftreten, dann mag das für den Theologen sogar begrüßenswert sein. Von seinem Anliegen her wäre es ja viel unangenehmer, wenn sich irgendein profanes, religiös inadäquates Medium zwischen ihn und den Gegenstand seines Interesses schöbe.

Diese mehr grundsätzlichen Überlegungen wollten dem Einwand begegnen, ein Buch mit solchen Ergebnissen könne vielleicht aus theologischen Gründen unannehmbar sein. Nun muß allerdings im Hinblick auf B.s Buch sofort noch etwas hinzugefügt werden. Das dort erstellte Bild kann durch die kommende Forschung wohl noch manche Korrektur erfahren, und zwar nicht nur in Einzelheiten (darauf wurde weiter oben schon hingewiesen), sondern auch in den Grundproportionen. Es wird B.s Verdienst bleiben, die eminente Rolle des Kults in der Weitergabe und Ausformung der Sinaitraditionen im einzelnen gut begründet und die Vorstellung lokaler Heiligtumstraditionen zurückgedrängt zu haben. Aber vielleicht werden die Sinaivorgänge selbst doch noch ein wenig aus dem kultischen Schatten heraustreten, in dem sie bei B. noch stehen. Ist z. B. der Berg Sinai bzw. Horeb nicht doch so sehr in der Tradition verankert, daß er als Ort der Kultbegründung etwas mehr beachtet werden müßte? Gab es nicht vielleicht doch auch schon am Anfang Auseinandersetzungen über die Form des Jahwekults, wenn auch die Tradition darüber später im Hinblick auf die Stierbildverehrung der Richter- und Königszeit erst langsam die jetzige Gestalt von Ex 32 erreichte? Beim jetzigen Stand der Forschung

können das nur Fragen sein. Aber man darf sie vielleicht stellen, ohne unsachgemäß zu werden.

Am entgegengesetzten Ende der kultischen Tradition liegen die Phasen der literarischen Fixierung durch Quellenschriften und Pentateuchredaktion. Das sind schon Randbereiche von B.s Aufmerksamkeit, und so mag auch hier manche seiner Aussagen noch der Weiterführung bedürfen. Er beginnt seine Untersuchung ja mit einer kleinen literarkritischen Analyse. Im Grunde ist sie recht frisch-fröhlich und kommt zu sehr präzisen Ergebnissen. Es gibt zu denken, daß M. Noths neuer Exoduskommentar (Göttingen 1959) in den Sinaikapiteln innerhalb von JE etwas behutsamer vorangeht und mehr Dinge in der Schwebe läßt. Auch andere Zeichen weisen darauf hin, daß hier vielleicht eine tiefergreifende Neuanalyse gefordert wäre. B. kennt noch nicht das Buch von E. Galbiati, La struttura letteraria dell'Esodo, Alba (Cuneo) 1956. Es mag in vielen seiner Ergebnisse etwas voreilig sein, weil es zu einseitig mit einer einzigen Methode arbeitet — aber es hat mindestens in massiver Weise gezeigt, daß im Exodus die Stil- und Strukturanalyse mehr als bisher angewendet werden muß. K. Baltzer hat nachgewiesen, daß die Folge „Bundesschluß — Bundesbruch — Bundeserneuerung" im Bereich der Bundesinstitution „sachgemäß" ist (Das Bundesformular, Neukirchen 1961, 48—51). Er enthält sich (wie oft in seinem Buch) jeder literarkritischen Folgerung. Aber muß man von dieser neuen Voraussetzung aus nicht die Argumente der klassischen Quellenscheidung, die dazu dienten, in der Sinaierzählung die Quellenschriften nicht parallel laufen zu lassen, sondern Ex 20—24 zu E und Ex 34 zu J zu schlagen, überprüfen? Ist nicht J. Wellhausen selbst erst nach längerem Schwanken zu dieser Annahme gekommen? Gerät hier etwas in Bewegung, dann kann ein ganzer Bergrutsch folgen. Es sei betont, daß die traditionsgeschichtliche Hauptuntersuchung B.s davon kaum berührt würde. Das Ergebnis einer neuen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung ist heute noch nicht vorauszusehen. Deshalb ist es vielleicht klüger, vorerst noch offenzulassen, ob auch der literarische Werdegang der Sinaierzählungen noch unter dem Einfluß des Kults gestanden hat oder ob hier dann andere Gestaltungskräfte wirksam wurden.

Während B. also die erste der von ihm am Anfang seines Buches gestellten Fragen glatt im Sinne der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Sinai- und Exodustradition beantwortet hat, möchten wir hinsichtlich seiner zweiten Frage differenzieren. Er hat zwar nachgewiesen, daß lange Zeit hindurch der Bundeskult Israels der Mutterboden der Sinaitraditionen war; für die Zeiten der Quellenschriften und der verschiedenen redaktionellen Vorgänge muß das Urteil jedoch noch in der Schwebe bleiben. Ein abschließender Hinweis: die traditionsgeschichtlichen Analysen des Buchs ziehen oft viele andere Bibelstellen heran; deshalb bedauern wir es eigentlich ein wenig, daß dem Buch nicht ein Schriftstellenverzeichnis beigegeben ist.

N. Lohfink S. J.

Trilling, Wolfgang, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter theologische Studien, 7). gr. 8° (XX u. 210 S.) Leipzig 1959, St.-Benno-Verlag.

Der Verf. legt hier den größeren Teil seiner Münchener-Dissertation „Die Theologie des Matthäusevangeliums" vor. Der Titel „Das wahre Israel" ist von ihm nur als ein „heuristisch fruchtbarer Sammelbegriff" gedacht, der die behandelten Einzelthemen, die für sich kleine Beiträge zur Theologie des Matthäusevangeliums darstellen, in ihrer relativen Selbständigkeit und Geschlossenheit beläßt. Er soll nur die zentrale Bedeutung des Kirchenbewußtseins und des Kirchenbildes im ersten Evangelium hervorheben. T. geht von der grundlegenden Erkenntnis aus, daß hinter diesem Evangelium eine Kirche steht, und zwar in dem doppelten Sinne: als Mutterboden, aus dem die Formungen und Gestalten des Stoffes weithin gewachsen sind, und als Raum der Verkündigung und Lehre, in den hinein das Evangelium sprechen soll.

Im Anschluß an die Unterscheidung von Joachim Jeremias zwischen einem ersten „Sitz im Leben" (Jesu) und einem zweiten „Sitz im Leben" (der Kirche) unterscheidet der Verf. drei Schichten im Gestaltungsprozeß des Evangeliums: die „historische"

Situation im Leben Jesu, die Situation der tradierenden Kirche und die redaktionelle Tätigkeit bei der letzten Komposition. Von diesen drei Phasen hat er grundsätzlich nur die zweite und dritte ins Auge gefaßt (3). Mit wenigen Ausnahmen ist in der ganzen Arbeit die Problematik um die „Echtheit" oder „Unechtheit" von Traditionsstücken ausgeklammert worden. Auf die Diskussion um die Ursprache, die Entstehungszeit und die Verfasserfrage des Mt geht T. nicht ein, sondern er will nur die „theologischen Grundgedanken" des ganzen Buches aufspüren und ihren Einfluß auf die heutige Komposition erwägen, da gerade das Matthäusevangelium in der Kirche von ihren Anfängen an die Gestalt der Christusbotschaft und die Züge des Christusbildes wesentlich geformt habe (4 f.). Es ist zu bedauern, daß der Verf. — offenbar, um den Umfang des Werkes in bescheidenem Rahmen zu halten — die Frage nach dem ersten „Sitz im Leben" mit wenigen Ausnahmen ausgeklammert hat. Dagegen ist es methodisch der einzig richtige Weg, daß er nicht von einem analysierten Befund des „historischen Jesus", seiner „ipsissima vox" und der „historischen Ereignisse um Jesus" ausgeht, „sondern von den Formungen des Traditionsstoffes im Schoße der nachösterlichen Kirche" (4); denn nur von hier aus, dem schriftlichen Niederschlag der urchristlichen Botschaft, gibt es einen Weg zum „historischen Jesus" und zu seiner „ipsissima vox" und den historischen Ereignissen um ihn; aber wie man auf diesem Wege dahin gelangt, ist schließlich die entscheidende Frage, auf die man leider keine Antwort erhält.

Der Verf. geht aus von dem „Manifest" Mt 28, 18—20, in dem er mit O. Michel den Schlüssel für das Verständnis des ganzen Evangeliums sieht (6—36). Die Stelle wird formkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht und aus dem Evangelium heraus ausgelegt, um so eine Basis für das Gesamtverständnis des Buches zu finden (6). Ob und inwieweit sie „ipsissima verba" Jesu enthält oder ob sie nur von der urchristlichen Verkündigung geformt und Jesus in den Mund gelegt ist, wird nicht gesagt. In drei Hauptstücken: Die Krisis Israels (37—77), Das wahre Israel (78—137) und Die Tora des wahren Israel (138—201), behandelt T. sein Thema, und zwar so, daß jeweils auf einen exegetischen ein thematischer Teil folgt.

Im 1. Hauptstück werden das Gleichnis von den Winzern (Mt 21, 33—45) und der Prozeß vor Pilatus (Mt 27, 15—26) exegetisch entfaltet, und im thematischen Teil wird dann das Gericht über Israel im einzelnen an Hand des Mt aufgezeigt. Im 2. Hauptstück kommt zunächst die vorläufige Aussendung der Apostel (Mt 10, 5 f.) und das Wort des Herrn an die Kananäerin (Mt 15, 24) von seiner Sendung zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel und sein Verhältnis zu dem allgemeinen Missionsbefehl (Mt 28, 19) exegetisch zur Sprache und im Anschluß daran die Gemeindeordnung (Mt 18), während sich der Verf. im thematischen Teil mit dem Kirchenbild befaßt, d. h. der Kirche aus Juden und Heiden, und mit dem theologischen Ort der Kirche als Reich Gottes und Reich des Menschensohns. In diesem Zusammenhang kommt auch die Primatstelle Mt 16, 17—19 zur Sprache. Mit A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16, 13—23 Par. (BiblZ 1 [1957] 252—272; 2 [1958] 85—103), nimmt er zwar eine „unzweifelhaft sekundäre Stellung" von Mt 16, 17—19 in der Cäsarea-Perikope an — ob mit Recht, sei hier dahingestellt —- hält aber mit ihm das hohe Alter von Mt 16, 18 f. für sicher und seine semitische Grundlage für wahrscheinlich (131); dagegen sei Mt 18, 18, traditionsgeschichtlich gesehen, gegenüber Mt 16, 18 f. wohl sekundär (132). — Der exegetische Teil des 3. Hauptstücks handelt von der Gesetzesfrage nach Mt 5, 17—20, während der thematische Teil als praktische Forderung die vollkommene Erfüllung des Willens Gottes auf der theologischen Grundlage der Tora herausstellt, wie sie vor allem Mt 5, 21—48 in ihrer Vollendung gefordert wird. Man sieht aus diesem Überblick, daß die exegetische Basis reichlich schmal ist; aber es blieb wohl kaum eine andere Möglichkeit, als eine engbegrenzte Auswahl der zu behandelnden Texte zu treffen.

Der Verf. kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. Mt ist auf dem Hintergrund einer nach Zeit und Ort hier nicht näher bestimmten Kirche entstanden. Die Frontstellung nach außen und die lehrhafte Bearbeitung der Überlieferung nach innen haben dazu beigetragen, dem Selbstverständnis dieser Kirche einen prägnanten Ausdruck zu verleihen: Die Kirche ist das wahre Israel (189 f.). 2. Einige Spannungen in Mt können nur durch die Unterscheidung mehrerer Schichten und redaktioneller Phasen befrie-

digend erklärt werden. Bei einer vielgestaltigen Tradition ist eine entschlossene und einheitlich redigierende Hand zu erkennen (191). — Das mag weithin zutreffen; wenn aber der Verf. hier behauptet, daß innerhalb der von Mt benutzten Tradition u. a. mit Sicherheit der ganze Mk und ferner die auch von Lk benutzte hypothetische Redequelle zu unterscheiden sei, ist das doch wohl zuviel behauptet; denn die sogenannte Zweiquellentheorie mit der Priorität des Mk vor Mt ist einstweilen nicht mehr als eine wahrscheinliche Hypothese, gegen die nicht nur die einheitliche älteste Tradition spricht, sondern gegen die auch eine Reihe innerer Gründe geltend gemacht werden können.

T. möchte die angebliche Spannung zwischen dem heiden- und judenchristlichen Charakter des Mt auf den Unterschied zwischen Tradition und Redaktion zurückführen; denn der kanonische Mt sei eine heidenchristliche Überarbeitung einer judenchristlichen Vorlage (192). Wer der Endredaktor war, wird nicht gesagt. Es war wohl kaum, wie Dobschütz gemeint hatte (und wie neuerdings Stendahl vermutet), ein „konvertierter jüdischer Rabbi", aber nach T. offenbar auch nicht der Apostel Matthäus. Ob dieser wenigstens als der Verfasser der „judenchristlichen Vorlage" anzusprechen ist, wird nicht gesagt, aber auch nicht bestritten. Jedenfalls bleibt auch diese Hypothese des Verfassers mindestens problematisch. Da er von dem ersten „Sitz im Leben" absieht, läßt er die Frage offen, wie weit diese angebliche Spannung sich dadurch erklären läßt, daß Jesus sich zunächst und persönlich gesandt weiß zum auserwählten Volke Israel, aber gleichzeitig seine Apostel bei ihrer endgültigen Sendung mit der Verkündigung der Frohbotschaft an die ganze Menschheit beauftragt. Aus dieser Einstellung heraus hat ja auch Paulus immer und überall zunächst den Juden und dann erst den Heiden gepredigt.

Der Form nach ist Mt nach T. weder ein „Leben Jesu" noch eine Kampf- oder Verteidigungsschrift, sondern eine „neue Tora", ein revidiertes Perikopenbuch oder katechetisches Manuale (195), man könnte hinzufügen: mit dem besonderen Zweck, die Messianität Jesu nachzuweisen. Als zweiter „Sitz im Leben" kommt nach Kilpatrick das „liturgische Leben der Kirche" in Frage, während Stendahl in der Katechese den älteren Ansatz sieht. Beide Gesichtspunkte haben nach T. ihre Berechtigung, aber keiner genüge für sich allein. Er gibt zu, daß eine allseitig befriedigende Antwort bisher nicht gefunden ist. Das Nächstliegende sei, eine Lokalkirche als diesen Sitz im Leben anzunehmen, deren Situation geprägt sei von der Auseinandersetzung mit dem palästinischen Judentum. In einer solchen Lokalkirche sei vielleicht von einem „Kreis schriftgelehrter Theologen" das Traditionsgut gesammelt und weitergegeben und von den verschiedensten Bedürfnissen her umgeformt worden. In derselben Kirche scheine auch die Endgestalt des Evangeliums entstanden zu sein, und zwar als Zeugnis ihres Glaubens und für ihren eigenen Gebrauch bestimmt. Dieser letzte Prozeß scheine das Werk eines Mannes, und zwar eines hochgebildeten und feinsinnigen Fachtheologen zu sein (199). Und welche Beziehung hatte Matthäus zu diesem Werk? Der Leserkreis war nach T. diese Lokalkirche, „die Kirche des Matthäus". Sie ist nach dem Verf. als Ort eines sich innerhalb der Großkirche relativ selbständig entwickelnden Christentums anzusehen, das sich zu einer erstaunlichen Höhe und Universalität des Denkens emporgeläutert habe (200).

Das anregende Werk zwingt den Leser auf Schritt und Tritt zur Überprüfung seiner bisherigen Auffassung vom Mt, aber auch zur kritischen Auseinandersetzung mit den Ausführungen des Verfassers. Vieles bleibt mindestens fragwürdig, weil T. grundsätzlich im allgemeinen vom ersten „Sitz im Leben" absieht und nur vom zweiten „Sitz im Leben" und von der endgültigen Redaktion des Mt handelt. Es dürfte aber unmöglich sein, zu entscheiden, was auf Kosten des zweiten „Sitzes im Leben" und der endgültigen Redaktion zu setzen ist, wenn nicht gleichzeitig je und je auch die Frage nach dem ersten „Sitz im Leben" gestellt wird. Die formgeschichtliche oder formkritische Betrachtung ist zweifellos berechtigt und notwendig, aber sie muß sich ihrer Grenzen bewußt bleiben, und das ist vielleicht in der vorliegenden Untersuchung nicht immer hinreichend geschehen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es sich in jedem einzelnen Falle mit Sicherheit entscheiden läßt, was auf Kosten der Gemeindetradition und der die konkreten Verhältnisse berücksichtigenden urchristlichen Predigt kommt und was als geschichtliche Tatsachen und als ausdrückliche Worte Jesu anzusprechen ist. Jedenfalls darf man die einmütige Einstellung des Ur-

christentums zur apostolischen Überlieferung als geschichtlicher Quelle und letzter Glaubensnorm nicht aus dem Auge verlieren. Das will der Verf. gewiß nicht bestreiten, aber man hätte doch gewünscht, daß dieser Gesichtspunkt mehr berücksichtigt worden wäre. B. Brinkmann S. J.

Descamps, A. — Rigaux, B., u. a., *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches Bibliques, 5). gr. 8° (235 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 160.— belg. Fr.

Es handelt sich um einen Bericht von der 1959 gehaltenen 11. Tagung der „Journées Bibliques de Louvain". Gegenstand der Tagung war Paulus, sein Schrifttum und seine Theologie. In dem 1. Vortrag sprach der Präsident der Tagung, A. Descamps, aus Anlaß der 11. Jahrhundertfeier des Römerbriefes über die Zeitgemäßheit dieses Briefes (11—16). Er zeigte, wie gerade in diesem Briefe die Prinzipien des Christentums: Glaube, Rechtfertigung, das Los Israels, das durch die Berufung zum Christentum seines Privilegs des auserwählten Volkes verlustig gegangen ist, zur Sprache kommen und wie dem Reichtum des Inhalts von formaler Seite die prophetische Inspiration, die apostolische Autorität und die theologische Tiefe des Verfassers entsprechen.

B. Rigaux gab dann einen Überblick über die Deutung des Paulinismus in der heutigen Exegese (17—46), wenn auch die Synoptiker und die johanneische Literatur in den letzten Jahren von Exegeten, Historikern und Theologen mehr Beachtung gefunden haben als die Paulusbriefe. — H. Riesenfeld hatte sich die parabolische Sprache in den Paulusbriefen als Thema gestellt (47—59), die der Apostel zum Teil der evangelischen Tradition entnommen und weiterentwickelt, für die er aber auch andere Bilder und Metaphern verwandt habe. — L. Cerfaux legte die Gründe dar, die für die Echtheit der Gefangenschaftsbriefe, und zwar zunächst des Eph, sprechen (60—71), indem er vor allem die Übereinstimmung der Lehre im Eph und den großen Paulusbriefen herausarbeitete.

J. Cambier behandelte die Frage nach der fleischlichen und geistigen Erkenntnis Christi nach 2 Kor 5, 16 (72—92). Die erstere hätten die Juden als Gegner Christi und Paulus vor seiner Bekehrung von Christus als geschichtlicher Persönlichkeit gehabt, die zweite hatte Paulus nach seiner Bekehrung vom auferstandenen und verherrlichten Christus. — L. A. Rood S. J. zeigte Christus als die Δύναμις Θεοῦ nach Paulus (93—108). — W. C. van Unnik verbreitete sich über die paulinische Auffassung vom Neuen Bunde (109—126), H. Schlier über den paulinischen Begriff des Wortes Gottes (127—141). — J. Coppens hatte sich das zeitgemäße Thema gewählt: Das „Mysterium" in der paulinischen Theologie und seine Parallelen in dem Schrifttum von Qumran (142—165). Er stellte fest, daß nicht die Berufung der Heiden, wie manche wollen, der erste Gegenstand des „paulinischen Mysteriums" ist, sondern daß der Begriff eine stetige Entwicklung aufweist. Vor den Gefangenschaftsbriefen kenne der Apostel eine Mehrzahl von Mysterien, während er im Eph und Kol von dem verherrlichten, dem mystischen, dem ekklesiologischen Christus als dem großen Mysterium spreche (162). Dabei lasse sich eine gewisse Begegnung, wenigstens im Ausdruck, mit den Dokumenten von Qumran nicht bestreiten (159).

Als zentrales Problem behandelt St. Lyonnet S. J. Rechtfertigung, Gericht und Erlösung, vor allem im Röm (166—184). In der Überzeugung, daß, wie O. Cullmann richtig gesehen habe, eine biblische Theologie, die diesen Namen verdient, innerlich von einer philologischen Exegese abhängig ist, d. h., daß man dem inspirierten Verfasser nur das zuschreiben kann, was er mit seinem Wortschatz und in seiner Sprache ausdrückt oder andeutet, will L. die Aufmerksamkeit auf eine Tatsache der paulinischen Terminologie richten, die nach seiner Auffassung den Begriff der Rechtfertigung und Erlösung teilweise bedingt und bisher nicht genügend beachtet worden ist. Gegenüber der heute u. a. von C. K. Barret und P. Bonnard vertretenen Ansicht, daß Rechtfertigung und Erlösung durch eine Art Urteilsspruch verwirklicht werden, da beide in Wirklichkeit nur Vorwegnahme des eschatologischen Urteilsspruches seien (166), betont L., daß 1. zwischen Rechtfertigung und Heil und 2. zwischen Rechtfertigung und Urteilsspruch zu unterscheiden ist, d. h. nach Paulus werde das Heil zwar wirksam durch einen Urteilsspruch, aber das gelte nicht von der

Rechtfertigung (168 f.). Dagegen spreche das Neue Testament, auch Paulus, wohl bei der Erlösung durch Christus und bei seinem Tode am Kreuze von einer Vorwegnahme des eschatologischen Urteilsspruches (179—184).

J. Havet setzte sich mit Th. Zapelena S. J. über die paulinische Lehre vom Corpus Christi auseinander (189—216). Zapelena wolle in einem Beitrag „Vos estis corpus Christi" (Verbum Domini 37 [1959] 78—95 162—170) einen Unterschied sehen zwischen der Ekklesiologie des hl. Paulus, wie L. Cerfaux sie in seinem Werke „La théologie de l'Église suivant saint Paul" (2. Aufl. Paris 1948) vertritt, und der authentischen Ekklesiologie des Völkerapostels. H. kommt zu dem Ergebnis, daß Zapelena offenbar Cerfaux nicht verstanden hat, nach dem Paulus „Corpus Christi" bzw. „Christus" zwar nicht, wie die Enzyklika „Mystici Corporis", kollektiv als die Gemeinschaft der Gläubigen, aber auch nicht, wie Zapelena ihn zu verstehen scheine, als identisch mit dem *geschichtlichen* Leibe Christi bzw. mit dem *geschichtlichen* Christus aufgefaßt habe, sondern von einer „mystischen" Identität mit dem *verklärten* Leibe Christi bzw. mit dem *verherrlichten* Christus spreche. Das Referat führt mitten hinein in eine noch nicht abgeschlossene Kontroverse. Wenn H. mit einer dogmengeschichtlichen Entwicklung des Begriffes „Corpus Christi" bzw. „Christus" von Paulus bis zur Enzyklika „Mystici Corporis" rechnet, mag das angehen, wofern er nur eine subjektive Dogmenentwicklung annimmt, so daß das spätere Stadium einschlußweise schon in dem früheren enthalten ist, was im vorliegenden Falle auch der Verf. offenbar nicht leugnen will. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich bei Paulus selbst in seinen späteren Briefen gegenüber den früheren auch eine objektive Dogmenentwicklung finden mag. Man wird daher sagen müssen, daß der Begriff „Corpus Christi" bzw. „Christus" weder bei Paulus nur individuell noch in der Enzyklika „Mystici Corporis" ausschließlich kellektiv gemeint ist. In beiden Fällen handelt es sich um eine geheimnisvolle seinshafte oder ontische (nicht moralische, aber auch nicht um eine im gewöhnlichen Sinne genommene physische) Verbindung der Glieder der Kirche mit der verklärten Menschheit Jesu und durch sie mit dem ganzen verherrlichten Gottmenschen auf Grund des sakramentalen Charakters, grundlegend des Taufcharakters, und der Eucharistie sowie des durch die Sakramente bewirkten übernatürlichen Lebens. Durch diese Verbindung — man mag sie in Ermangelung eines besseren Ausdrucks mystisch nennen — kommt die Kirche zustande, die darum insofern mit dem Corpus Christi" identifiziert werden kann, wie es in der Enzyklika „Mystici Corporis" geschieht, als sie nichts anderes ist als die verklärte Menschheit Jesu, insofern die Glieder der Kirche in mystischer Weise mit ihr eins sind. Je nachdem mehr die Vielheit der Glieder oder ihre Einheit im verklärten Christus im Blickpunkt steht, kann man mit Recht von einer kollektiven oder individuellen Bedeutung sprechen.

In den letzten Referaten berichtete M. Testuz über den apokryphen Briefverkehr zwischen Paulus und der Gemeinde von Korinth im Anschluß an die von ihm herausgegebene Papyrus-Handschrift unter den Papyri Bodmer (vgl. Schol 36 [1961], 616 f.) (217—229), und H. van den Bussche stellte Richtlinien auf, wie man die Briefe des hl. Paulus in den Vorlesungen vor Seminaristen behandeln soll (224—229). Zum Abschluß der Tagung gab A. Descamps als Präsident der Tagung eine gute Zusammenfassung der gehaltenen Referate (230—235).

Wir sind den Herausgebern dankbar, daß sie uns die zeitgemäßen und anregenden Referate der Tagung zugänglich gemacht haben, wenn sich auch in einem kurzen Referat noch nicht das letzte Wort sagen läßt. Es wäre sicher lehrreich gewesen, wenn der Leser auch über die Diskussionsergebnisse unterrichtet worden wäre, aber darauf hat man wohl aus ökonomischen Gründen verzichtet. B. Brinkmann S. J.

Otto, Stephan, *„Natura" und „dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (Münchener Theologische Studien II, 19). gr. 8° (XXIII u. 221 S.) München 1960, Hueber. 18.— DM.

In der Einleitung (1—13) des vorliegenden Werkes, einer Münchener theologischen Dissertation, bestimmt Verf. sein Ziel und seine Methode. Er will sich nicht auf rein referierende Darlegung beschränken, sondern die theologische Struktur in der geschichtlichen Untersuchung sichtbar machen und so von der dogmengeschichtlichen

Forschung her schon Anknüpfungspunkte für moderne Problematik aufzeigen. Er will einen historischen Beitrag leisten zum Buch „Surnaturel" von H. de Lubac, das der voraugustinischen Entwicklung zuwenig Raum ausgespart habe. Das Ineinander von Natur und Heilsplan, wie es in den tertullianischen Begriffen „natura" und „dispositio" ausgesprochen ist, soll zu diesem Zweck untersucht werden.

Der 1. Teil der Studie beschäftigt sich mit dem Begriff der „natura" (15—162). § 1 (17—37) erarbeitet auf Grund der Fundstellen (18—26) dessen Begriffsinhalt aus einer Konfrontierung des tertullianischen und stoischen Naturverständnisses. Wie die Stoa gehe Tertullian (= T.) von der Gleichsetzung von natura, naturalis und ratio, rationalis aus. Der Immanentismus und Pantheismus der Stoa wird aber durchbrochen durch die klare Hervorhebung der Transzendenz des Schöpfergottes. Die stoische, als gut und unverdorben verstandene Natur wird definiert als „quod capiet demutationem" und damit offen gemacht für die spätere augustinische Verwendung in der Gnadenlehre. Tugend ist nicht Entfaltung eines Naturtriebes, sondern in der menschlichen Freiheit verankert; Sünde, obwohl zunächst auch stoisch als „irrationale" gefaßt, wird historisch betrachtet, und zwar als Werk Satans. Schließlich wird die rein innerweltliche beatitudo der Stoiker bei T. zum transzendenten Gut. § 2 (38—43) überprüft nun den tertullianischen Gottesbegriff, der ebenfalls seinen Ansatz in der stoischen Idee der „Körperlichkeit" Gottes hat, die aber für T. nur ein Ausdruck ist für das Zusammen von Gott und Schöpfung, ohne die Transzendenz des Göttlichen anzutasten. Dieses Zusammen ist aber vor allem gegeben in dem Begriff der Oikonomia, dessen Herkunft, Ablehnung (durch Monarchianismus) und Inhalt kurz entwickelt wird (40—42).

Im 2. Kap. (mit §§ 3 und 4) (44—135) steht das theologische Verständnis des Menschen zur Diskussion. Den Ausgangspunkt bilden die Begriffe ratio und bonitas, die zunächst T.s Gottesbegriff bestimmen, dann aber auch auf den Menschen angewandt werden. Dabei wird von der Stoa die teleologische Struktur des sittlichen Aktes (gemäß dem stoischen „secundum naturam vivere") übernommen, um aber sofort dem Entwicklungsprozeß der Heilsgeschichte eingeordnet zu werden. „Wie in der Frage der Wahrheitsfindung die cognitio naturalis in das ‚plenius' der Glaubenserkenntnis hineinzielt, so wird auch die Ethik des ‚secundum naturam vivere' in die Gesetzlichkeit der ‚lex Christi' hineingeleitet" (49). T.s Naturbegriff wird also von der Offenbarung her ausgeformt. Verf. zeigt dies besonders an der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (50—66; vgl. dazu 204—213). Auch hier scheint die Stoa Einfluß zu gewinnen, da bei T. die „potestas liberi arbitrii" das entscheidende Merkmal des Menschen als „imago et similitudo" werde (Adv. Marc. II 1—10). Bild und Gleichnis, bei den Griechen geschieden, gehören bei ihm zusammen. Beide werden durch die „potestas liberi arbitrii" bestimmt (52). Ein kurzer geschichtlicher Überblick soll diese Stellung T.s beweisen. Dieser habe mit der Betonung des freien Willens für das „secundum imaginem et similitudinem fieri" den Akzent vom Metaphysischen weg auf das Konkrete, Geschichtliche, d. h. auf das Tun des Menschen gesetzt. Das hatte eine positive Folge für das Abendland, nämlich die Ausbildung einer Tugendlehre, aber auch eine negative, daß sich nämlich das Verständnis des „Ebenbildes", wie es bei Irenäus und Klemens von Alexandrien gegeben war, sich nicht durchsetzen konnte (59). Dies soll ein Ausblick auf die Bildlehre des Tyconius und des heiligen Augustinus erweisen (59—66). § 4 untersucht das Verhältnis von Natur und Sünde (66—73). Sünde ist „altera natura", wobei „Natur" als Ergebnis sittlichen Handelns und damit konkret — im Gegensatz zu abstrakter Wesenheit — gesehen werde und so auch die heilsgeschichtliche Existenz mit aussage (72).

Mit dem Thema „Natürliche Gotteserkenntnis-Offenbarung" (74—135) bekommt die Studie ihren Schwerpunkt. Die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis ist bei T. eingeordnet in die weitere Frage nach der Wahrheit einfachhin. Typisch tertullianisch ist die Unterscheidung einer rein erkenntnismäßigen und einer sittlichen Wahrheit. Der Glaube ist das Ziel, auf das hin sich die natura entfaltet. Natur ist in Spannung gesehen zu Offenbarung und Glaube. Das Wahrheitsproblem wird also im Blick auf das Ganze der Wahrheit gestellt, das Gott dem Menschen eröffnen will. O. zeigt nach Darlegung des Problems und des Standes der Forschung (74—76; vgl. dazu 113—118) die zwei sich widerstrebenden Tendenzen in T.s Lehre auf, einmal die Wahrheit als ausschließlichen Besitz der Christen zu bezeichnen — und dann

doch alle menschliche Wahrheitsfindung auf die Natur und die menschliche Vernunft zurückzuführen (91). Das Verhältnis fides und ratio, Heidentum und Christentum, Natur und Gnade wird aber von T. — entgegen häufiger Fehlinterpretation — nicht auf Kosten alles Natürlichen und Menschlichen, im Sinne einer Verleugnung der Philosophie, gedeutet. Er geht nämlich ganz von der historischen Situation des konkreten Menschen aus und nicht von einer abstrakten Wesensbetrachtung, wenn er res humana und negotium divinum einander gegenüberstellt und etwa einen einfachen Christen mit seinem Glaubenswissen über Plato erhebt. Auch die natürliche Sittlichkeit der Heiden wird von der Höhe des christlichen Evangeliums aus gesehen. Natürliche Gotteserkenntnis und Sittlichkeit werden im Heiden anerkannt, aber als Vorstufe für das Höhere des Christentums eingeordnet, das seinerseits selber nur in der maturitas des vollen Lebens aus dem Parakleten vollendet werde (105 f.). Indem die fides das oberste Ziel der natura ist, ist natürliche Gotteserkenntnis für T. von dieser Spannung natura—fides aus zu werten. Die natürliche Wahrheitssuche wird abgeschlossen durch die Annahme der Offenbarung (130). Auch in diesem Abschnitt (119—135) also zeigt sich, daß der Naturbegriff von der Offenbarung her konzipiert ist.

Nun wird das tertullianische Naturverständnis an verschiedenen Einzelpunkten überprüft (136—157): an der Rolle des Fleisches, dem Begriff des Verdienstes und der Wertung des Martyriums. Verschiedentlich findet hier O. Gelegenheit, Mißdeutungen T.s zurückzuweisen, wenn er auch Umbildungen etwa der Verdienstlehre für die montanistische Zeit des Afrikaners zugibt. Bei aller Einengung des Naturbegriffes bleibe aber die heilsgeschichtliche Gesamtschau gewahrt. Das ergibt sich auch aus der Theologie des Kleides (als theologischer Metapher) (153—157).

In der Zusammenfassung dieses langen 1. Teils (157—162) wird nochmals die Problematik entwickelt, welche Verf. bei T. verfolgt. Es sieht zunächst so aus, als ob T. seinen Naturbegriff „von unten" her konstruiere — und dies in Abhängigkeit von der Stoa. Dennoch habe die Untersuchung den Ansatz „von oben" erwiesen. „Das heilsgeschichtliche Verständnis der Natur dominiert" (161). T. fasse seinen Naturbegriff nicht im Rahmen einer natürlich-übernatürlichen Wesensordnung, wie eine solche seit der Auseinandersetzung mit Baius in den Blick trete (162).

Der im Vergleich zum 1. ungleich kürzere 2. Teil (165—215) soll nachweisen, daß die tertullianische Zuordnung von Natur und Übernatur auf seinem ökonomischen, „dispositiven" Denken beruht. Dies gewinnt zunächst in seiner Trinitätsspekulation Gestalt, insofern diese dann weitergeführt wird in die Lehre vom Weltenplan Gottes, der ein um die Menschwerdung des Logos zentrierter Heilsplan ist. Innerhalb dieses Planes existiert „natura". Ziel des Planes und Ziel der Natur fallen zusammen, was aber nur auf Grund der dispositio Gottes gilt. Dieser Begriff drückt die Entfaltung der göttlichen Substanz in die Dreiheit aus. Er besagt zugleich das Heraustreten Gottes in Schöpfung und Menschwerdung und bringt auch das Ende der göttlichen Heilsplanung in den Blick. Er erweist sich damit als entscheidender Ausdruck der Denkform T.s und als Schlüssel zur Struktur seines Denkens. Als „dispositio in bonum" befaßt sich diese dispositio mit dem konkreten Menschen, der auf die Gottähnlichkeit hin angelegt ist. Mit diesem seinem Plandenken steht T. auf der Grenzscheide zwischen Irenäus und Augustinus. Er habe schon den Anstoß zu einer neuen Denkweise gegeben, aus der heraus eben Augustinus den Akzent nicht mehr auf den „Plan" setzt, sondern auf das „Eigene" der Natur, auf ihre Freiheit, auf ihr Selbst, auf die ihr „eigene" Geschichte, die sie selber wirke. Verf. muß freilich selbst zugeben, daß die konsequent absteigende Linie der griechischen Lehre von der Oikonomia die Gefahr in sich berge, den Logos und damit Gott selber „in eine mehr oder weniger notwendige Zuordnung zur Welt zu bringen", die Personhaftigkeit des Logos sowohl als auch die Eigenständigkeit der Natur gegenüber der Übernatur zu gering zu veranschlagen. Weltplan und Heilsplan waren darin ebenso eine Einheit wie Kosmologisches und Theologisches.

Das Aktuelle und Bedeutsame der Fragestellung der vorliegenden Studie verdient Anerkennung. Der Aufweis des grundsätzlichen Zueinanders von Natur- und Heilsordnung wird als solcher u. E. nicht angefochten werden können. Eine bei T. durchgehende Linie wird sichtbar, und darin liegt eine Rechtfertigung der Problemstellung. Verf. wollte ein Thema wählen, dessen materieller Teil nach seiner Überzeugung

bereits einigermaßen erarbeitet sei (1). Dieser Überzeugung wird man nicht einfachhin folgen können. Verf. kommt verschiedentlich an schwerste Themen patristischer Untersuchung heran und begnügt sich hier zum Teil mit Übernahme älterer Ergebnisse, die aber noch ungenügend sind. Glücklicherweise handelt es sich hier vor allem um Exkurse, die über T. hinaus fragen. Mit seinen Ausführungen über die Imago-Lehre bei Irenäus und Klemens von Alexandrien sowie durch die Ausblicke auf die nachtertullianische Zeit, besonders auf Augustinus, hat er seine Untersuchung mehr belastet als gefördert. Durch — wenn auch eingeschränkte — Übernahme der Deutung Strukers (imago sei bei Irenäus = natura und similitudo = gratia) hat er sich selber den Weg verbaut für die volle Auswertung der Imago-Lehre in seinem Sinn. Auszugehen wäre wohl von Adv. haer. V 16, 2. Darin wird der Mensch insofern als imago bezeichnet, als er die vorausgenommene Kopie des „fleischgewordenen Wortes" ist. Die Leiblichkeit erhält hier für den Imago-Begriff eine besondere Betonung (vgl. *E. Peterson,* L'homme, image de Dieu chez saint Irénée, Vie spirituelle 100 [1959] 584—594). Hier versagt die Teilung Strukers. Vielmehr sind wir schon im Bereich der (heils-)geschichtlichen Betrachtung, der dann auch der Gegensatz des „primo plasmari" und des „communionem accipere" entspricht, den Verf. selber hervorhebt (53). Freilich ist nicht die ganze Imago-Lehre des heiligen Irenäus mit diesem Schema zu erfassen. Die Darstellung ihrer Differenzen wäre aber notwendig zur Klärung der Abhängigkeit T.s. Kühn ist die Behauptung des Verf., „daß Augustin mit dem Gewicht seiner Autorität den lebendigen Strom frühchristlichen, heilsökonomischen Denkens zum Versiegen gebracht hat" (66; vgl. 216). Augustinus selbst würde lebhaft protestieren: „Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae . . ." (De vera relig. 7, 13; PL 34, 128). Vgl. sein De catechizandis rudibus und seine verschiedenen Symbolerklärungen, schließlich auch De civ. Dei und den Einfluß dieser Werke auf das lateinische Mittelalter! A. Grillmeier S. J.

Wölfl, Karl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Analecta Gregoriana, 112) gr. 8° (XI u. 314 S.) Rom 1960, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.— Lire.

Vorsichtig grenzt W. seine Dissertation ab, indem er nicht von vornherein die Suche nach der theologischen Grundstruktur Tertullians zum Ziel seiner Arbeit wählt, sondern sich zunächst nur eine möglichst genaue Analyse seiner Texte vornimmt, um nicht mehr und nicht weniger herauszuholen, als was darinnen steht. Dies verrät die Schule seines Lehrers, P. Orbe. In fünf Teilen wird das Thema der Arbeit entfaltet: Teil 1 handelt vom Wesen und Wirken des einen Gottes (1—34). Beige Begriffe gehören bei Tertullian (= T.) eng zusammen. Die Schöpfertätigkeit ist für T. die Gott am tiefsten kennzeichnende Eigenschaft. Die Vorstellung von Gott ist bei ihm durch den substantia-Begriff beherrscht. Gut wird die stoische Fassung dieses Begriffes gezeigt (16—23). Man wird diesen von der Stoa her kommenden Einsatz einer theologischen Begriffsgeschichte beachten müssen. Erst neuerdings wird mehr und mehr sichtbar, wie sehr er die ganze Patristik beherrscht (vgl. Schol. 36 [1961] 339—356 zu Kappadokiern und Nestorius, ein Ansatz, der sich erst verstärkt im 6. und 7. Jahrhundert auswirkt). Vielleicht hätte W. gut daran getan, den ganzen metaphysischen Aufbau des ens concretum bei den Stoikern und in den tertullianischen Texten zu untersuchen, oder noch deutlicher herauszuheben, als er es schon tut (vgl. 17 f., Anm. 8). Auch bei T. wird aus der natura communis (ousia koinê) durch die idia poiotês die hypostasis, die substantia propria, das Individuum, wie der S. 19 aus de anima 32, 8 s. angeführte Text gut deutlich macht. Genau das ist der Einsatzpunkt der ersten Phase der Personspekulation, die dann so hemmend für die eigentliche Erarbeitung des Hypostase-Begriffs werden sollte (vgl. die richtige Bemerkung S. 53, Anm. 23: die Grenze zwischen substantia und persona dürfe nicht so scharf gezogen werden).

Von der Schlüsselstellung des Schöpferbegriffs aus wird im 2. Teil die Idee der Oikonomia entfaltet (35—117). T's Trinitätslehre ist von vornherein so angelegt, daß die innergöttliche Entfaltung der Dreieinheit zusammen mit der Schöpfung und Erlösung gesehen werden muß. Hier liegt ein besonderes Verdienst der Arbeit. T. geht vom Taufbefehl aus (39—42; man hätte bei der reichen Literatur hier noch den

Hinweis gewünscht auf A. Stenzel, Die Taufe, Innsbruck 1958). Aus seinem Schriftverständnis und dem Einfluß stoischer Spekulation leitet sich der Subordinatianismus T's her. Er legt, wie die ganze vornizänische Theologie, den Akzent auf die Einheit Gottes (monarchia), obwohl er zwischen Modalismus und Polytheismus hindurch einen Mittelweg suchen muß. Sein eigentlicher Gegner ist Marcion, der mit seiner Trennung von Creator und Deus bonus den Gegenpol zur Grundanschauung Tertullians von der Ausfaltung Gottes von der Einheit zur Dreiheit gerade im Hinblick auf Schöpfung und Heil des Menschen bildet (vgl. 44 f. Anm. 10). Nach T. entfaltet sich die Einheit zur Dreiheit unter Wahrung der Einheit der Substanz Gottes, und darum nicht auf dem Wege einer Trennung, sondern der dispositio. Die Dreiheit ist dynamisch, nicht statisch zu verstehen, wenn auch der Begriff portio zeigt, daß die Einheit von Vater und Sohn durch seinshafte Anteilhabe garantiert ist.

Neben dem Begriff portio wird auch gut eine Reihe von anderen geklärt, so besonders status und gradus. Status ist im Rahmen der Trinitätstheologie T's die aus der göttlichen substantia sich ergebende Existenzform, der Zustand, in dem Gott sich befindet. In Gott ist nur ein status, eine in sich ruhende, unveränderliche Existenzform, die aber drei gradus kennt (61—64). W. versucht in keiner Weise die Schwächen der Trinitätstheologie T's zu verhüllen. Die Hauptschwierigkeit besteht gerade darin, daß die Ausfaltung von der Einheit zur Dreiheit im Hinblick auf den Menschen geschieht, näherhin auf seine Erschaffung und Heilsvollendung. Zwischen beiden besteht „ein innerer, notwendiger Zusammenhang", wobei aber nicht auf Endlichkeit und Zeitlichkeit des Sohnes zu schließen ist (76 f.). Man braucht vor diesem Ergebnis nicht zu erschrecken. Denn es ist ein erster Versuch der Versöhnung von Einheit und Dreiheit in Gott, die als solche von der regula fidei her vorgegeben ist. Wenn W. sagt, daß nach T. der Sohn Heilsvermittler im absoluten Sinn und nicht bloß auf Grund der Menschwerdung ist, also schon auf Grund seines Hervorgehens aus Gott, so hat die spätere Theologie diese Idee in geklärter, die Transzendenz des Sohnes und seines Hervorgehens wahrenden Weise beibehalten.

Nachdem so zuerst der Schritt von der Einheit zur Dreiheit gemacht worden ist, geht der Blick des weiteren von Dreiheit zur Einheit (68—106). Hier bringt W. sehr gute Analysen zu den Begriffen, welche die Dreiheit innerhalb der Einheit abgrenzen oder näher bezeichnen: oikonomia, dispensatio, dispositio, die Namen Vater, Sohn und Geist, ferner alius, numerus, trinitas, modulus, gradus, forma, species (natura), persona. Die Beobachtung ist richtig, daß T. bei dieser Wahl immer von seinem Substanz-Denken ausgeht. Alle Unterschiede in Gott versteht er als die Differenzierung der „einen substantia". W. greift wieder auf die Stoa als geschichtlichen Hintergrund zurück. Wiederum hätte er sich hier am leichtesten getan, wenn er einfach die Struktur des ens physicum concretum im ganzen bei den Stoikern erarbeitet hätte. Von hier aus wäre auch leichter das zu präzisieren, was T. gegenüber den Stoikern an Korrekturen anbringt. Richtig stellt W. fest, daß T's „forma" (morphê) wie auch species (eidos) im Sinne des poion der Stoa zu fassen sei, welches die ousia koinê qualifiziert. Die Stoiker unterscheiden ein koinôs poion und ein idiôs poion. Letzteres gibt dem ens concretum die Individualität, die Gestalt, macht die ousia zur hypostasis oder auch zur persona. Während aber die Stoa ohne weiteres jedes idiô poion als getrenntes Individuum versteht, muß T. hier die Einheit aller drei „Personen" in der einen Substanz festhalten und somit drei idiôs poioi in der einen Substanz (ousia) annehmen. Dieses theologiegeschichtliche Ergebnis ist bedeutsam und könnte noch eingehender dargestellt werden. Der Personbegriff wird von der Individualität her gefaßt. Darauf weisen etwa Sätze hin wie „unamquamque personam in sua proprietate constituunt" (104). Vielleicht hat man in dem anderen Satz „pater ante cognoscitur" schon das typisch griechische gnôrizomenos, welches eben die erkenntnismäßige Feststellung unrückführbarer Individualität und Eigenart ausdrückt (vgl. Denzinger 148). Wie diese drei Individualitäten (formae, species) sich an der einen Substanz finden, erklärt T. nicht näher. Verf. hätte hier schon hinweisen können auf Irenaeus, Adv. haer. III 11, 9, wo dieselbe Metaphysik angewandt wird bei der Deutung des Verhältnisses der vier Evangelien zu dem einen Evangelium. Basilius hat später ein scheinbar überzeugendes Bild: die eine Sonnensubstanz mit ihren verschiedenen Gestaltungen in den sie umgebenden sieben Regenbogen (die eine göttliche ousia mit den drei morphai). T. verzichtet auf

eine Auswertung dieser mehr statisch gefaßten Deutung des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit, während die Kappadokier sich später wohl ausschließlich darauf beschränken. Er greift auf dynamische Analogien zurück: Quelle—Strom, Sonne—Strahl, Wurzel—Strauch, die in der montanistischen Zeit zum Ternar ausgebaut werden (110, m. Anm. 13). Die letzteren Bilder zeigen, daß das Ursprungs-Schema die größere Kraft auf T. ausgeübt hat: die eine Substanz entfaltet sich im Werdeprozeß. Immerhin sind die beiden Schemata, das statische und das dynamische, bei T. eng verbunden, wie der S. 110 zitierte Text zeigt.

Aber auch beim zweiten Schema ist stoisches Denken dahinter, die Idee der Ausdehnung (und der Zusammenziehung) der einen Substanz (vgl. Text S. 108; Apol. 21, 12). W. hätte die beiden Deutungsweisen wohl klarer voneinander abheben sollen. Es ist nicht ganz richtig, wenn er S. 112 zwei Arten der spekulativen Ausdeutung des Mysteriums der Dreifaltigkeit unterscheidet, die organisch-dynamische und die „metaphysische", und dann sagt: „Ein ‚metaphysisches Verständnis der Trinität im Sinne von ‚relationes subsistentes' ist Tertullian fremd." Soweit es sich um spekulative Ausdeutung der data fidei handelt, versucht hier T. in jedem Fall eine „metaphysische" Deutung, sei es eine statische, von der stoischen Analyse des ens concretum physicum (spirituale) ausgehende, oder eine dynamische, von der Deutung des Werdeprozesses herkommende. Freilich fehlt die Metaphysik der relationes subsistentes. Erst die Kappadokier beginnen diesen Weg auszubauen. Wenn aber W. bei T. die Ursprungsordnung so sehr betont — und dies mit Recht —, so ist damit auch der erste Ansatz zum Thema der „relationes originis" gegeben. Bei all dem hebt W. aber richtig immer den heilstheologischen Rahmen der spekulativen Überlegungen T's hervor, wie auch seinen biblischen Ausgangspunkt. Für Letzteres wäre jetzt eine wichtige Ergänzung: *C. Andresen*, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNtWiss 52 (1961) 1—39. Zum Abschluß des 2. Teils bringt W. noch eine gute Erörterung des Subordinatianismus T's (113—116). Der Begriff portio, so vorsichtig er auch bei T. gefaßt sei, weise auf einen wesensmäßigen Subordinatianismus hin.

Teil 3 (119—168) will nun nach der Darlegung des organisch-dynamischen Lebens innerhalb der Trinität den Anfang des Heilswirkens Gottes aufzeigen. Er liegt nach T. im Bilden des innerlichen Wortes in Gott und in dessen Ausgesprochenwerden. W. weist in genauer Analyse nach, daß T. das Hervorgehen des Wortes völlig einordnet in den Heilsplan Gottes. Die Wort-Geburt ist das Heilswirken Gottes im Sohn. Gegenüber der konservativen Deutung von Evans gibt W. (158 u. ö.) zu, daß T. das Hervorgehen des Sohnes so sehr mit der Weltschöpfung verbinde, daß das Wesen des Sohnes selbst davon beeinflußt sei (darum eben „wesensmäßiger Subordinatianismus") (162). Damit sei aber keine Zeitlichkeit des Sohnes gegeben. Innerhalb der Ewigkeit Gottes ist nur ein zweifaches Stadium zu unterscheiden: das Stadium vor der „Gründung" des Wortes, und diese „Gründung" selbst, die mit der Gründung der Sophia im Schoße Gottes beginnt und mit der nativitas perfecta des innerlichen Wortes vollendet wird. Weder das eine noch das andere Stadium ist „zeitlich". Doch führt das zweite tatsächlich und notwendig zur Zeitlichkeit (163). Im ersten Stadium gibt es Vater und Sohn als solche noch nicht (noch keine Person-Dualität). Erst mit der nativitas ist das Wort auch Sohn im vollen Sinn. Damit wird das Heraustreten Gottes aus der ewigen Selbst- und Weltbetrachtung zum Handeln an Welt und Menschen zugleich der Grund der Entfaltung des göttlichen Wesens in die Trinitas (168).

Teil 4 (169—241) soll die konkrete Verwirklichung des Heilsplanes Gottes in Schöpfung und Erlösung durch den Sohn aufzeigen. Der Sohn steht bei T. wesentlich im Dienste der Schöpfung, als minister, arbiter und instrumentum der Ausführung. Weil aber der „Mensch" das Ziel der Schöpfung ist, hat die Menschwerdung eine besondere Bedeutung. Dies wird unterbaut durch die Lehre vom Menschen als der imago (dem Leibe nach) und der similitudo Gottes (der Seele nach) (182). Die Wesensverwandtschaft mit Gott findet ihren Ausdruck in der Willensfreiheit des Menschen. Auch aus dieser Analyse des Heilswirkens Gottes ergibt sich wiederum, daß Gott sein Wort zweimal spricht, zuerst als Wort der Schöpfung, dann als Wort der Erlösung. Die Lehre vom Sündenfall und besonders von der Menschwerdung (202—241) kommt hier zu einer guten Darstellung. W. zeigt wieder den Einfluß

der Stoa, besonders was die Deutung der Einheit in Christus anbelangt (222). Doch ist hier wohl noch nicht alles herausgeholt, was über die Bedeutung des spekulativ-christologischen Ansatzes bei T. gesagt werden kann. Wiederum wird man sich der Bedeutung der spekulativen Lösung T's erst im Blick auf die spätere Theologiegeschichte bewußt (Nestorius!). Gut ist betont, daß T. nicht etwa von der „Person" des Logos her denkt, sondern wesentlich von den zwei „Substanzen" in Christus her, die er durchaus als zwei selbständige Prinzipien betrachte, aber zugleich auch als geeint in „einer Person", und zwar auf dem Wege der stoisch verstandenen Krasis. Vgl. T.: Christus = homo deo mixtus (222. 224). Die stoische Krasis gab T. die Möglichkeit, von einer Vermischung zweier Substanzen (Körper) zu sprechen, die ungetrennt und doch unvermischt vereinigt wären. W. hätte hier für die Geschichte der Krasis-Idee mit Nutzen die Untersuchung von *L. I. Scipioni,* Ricerche sulla Cristologia des „Libro di Eraclide" di Nestorio, Fribourg 1956, verwerten können. Richtig folgert er: „Demnach bestand für Tertullian durchaus keine Schwierigkeit, eine ganz innere Verbindung der beiden ‚substantiae' in Christus anzunehmen, und zu gleicher Zeit eine scharfe Trennung beider zu behaupten" (222; ebd. und 223 würde statt „Trennung" besser gesagt „Unterscheidung"). Daraus ergibt sich auch, wie der Person-Begriff T's in seiner berühmten Formel: videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Iesum zu beurteilen ist. Wenn W. sagt, daß hier „persona" nicht „metaphysisch" verstanden werden dürfe (225), so ist dies richtig, wenn damit die spätere Personmetaphysik (etwa im Sinne des Leontius von Byzanz) gemeint ist. Aber auch so ist eine metaphysische Vorstellung hinter T's Formel „in una persona". Gut sagt W.: „Für Tertullian ist einfach Gott und Mensch vereint in einer einzigen Gestalt . . ." (225). Aber was die Einheit dieser „Gestalt" praktisch für T. bedeutet, ist nur von der stoischen Metaphysik des ens concretum physicum und der Krasis her auszumachen. Da es T. auf die Zweiheit der geeinten Substanzen, auf ihre non-confusio, ankommt, reflektiert T. nicht näher über die eine „persona". Hätte er die Notwendigkeit dazu verspürt, so wäre das Ungenügen des stoischen Ansatzes genauso offenbar geworden, wie später bei den Kappadokiern in bezug auf die Trinität und bei den Antiochenern in bezug auf die Christologie. Weil aber bei T. diese stoische Spekulation nicht das einzige Fundament seiner Person-Idee ist, so ist sein Persona-Begriff noch offen für eine tiefere Begründung. Aber schon in seinem Verständnis soll er die wahre Einheit in Christus aussagen: Christus ein und derselbe in unvermischter Gottheit und Menschheit. T's Formel ist besser als seine dahinter stehende metaphysische Konzeption. Sonst wäre sie mit der Eliminierung stoischer Vorstellungen auch selber verschwunden.

In Teil 5 (243—289) wird die letzte Phase des Heilswirkens des Sohnes, sein Tod, seine Auferstehung, seine Rückkehr zum Vater und seine Wiederkunft besprochen. Das Grundschema T's, das Heilswirken durch den Sohn, wird nun in der Deutung dieses Geschehens in geschichtlicher Sicht zu Ende gedacht. Die Christologie T's bekommt hier erneute Wichtigkeit, da er zeigen will, wie in der Geschichte Jesu einerseits die Transzendenz Gottes gewahrt wird und doch eben dieses Geschehen dem wahren Sohne Gottes zugeeignet werden kann. Im Zusammenhang mit dem Wirken Christi wird auch die Sendung des Geistes betrachtet (264—272).

Im Schlußwort zeigt W. noch T's Verhältnis zur Orthodoxie. Richtig unterscheidet er zwischen seinem orthodoxen Glauben an Trinität und Menschwerdung und seinem noch unzureichenden reflex-spekulativen Verständnis. Alles in allem darf die Studie W's einen guten Platz innerhalb der neueren Versuche zur Deutung T's beanspruchen. Sie bedeutet einen wirklichen Fortschritt in der theologiegeschichtlichen Wertung des Afrikaners. A. Grillmeier S. J.

von den Steinen, Wolfram, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux.* gr. 8° (400 S.) Bern u. München 1959, Francke 48.— DM.

Bücher über das Mittelalter werden heute überall geschrieben. In Amerika (Will Durant, Das Zeitalter des Glaubens) und in Europa (Giorgio Falco, Geist des Mittelalters; R. M. Southern, Gestaltende Kräfte des Mittelalters; die Cambridge Medieval History liegt in Neubearbeitung vor; die Historia Mundi hat ihre Bände

zum Mittelalter erscheinen lassen) mehren sich umfassende Gesamtdarstellungen. Die Einzelforschung ist eifrigst tätig auf einer großen Vielfalt von Feldern (Verfassungsgeschichte, Geschichte des Mönchtums, Liturgie und Kunst, Theologie und Literatur). Das vorliegende Werk des Baseler Gelehrten, der noch aus dem Stefan-George-Kreis herkommt und mit Ernst H. Kantorowicz (Princeton) ein historisches Bemühen repräsentiert, das sorgfältigste Methodik mit künstlerischer Kraft der Darstellung verbindet, darf innerhalb des eingangs erwähnten Schrifttums einen hohen Rang einnehmen. Es bemüht sich um ein geistig tief dringendes Verstehen der Welt des Mittelalters, die als Kosmos, d. h. als Ordnung, schönes Gefüge, gesehen wird. Zeitlich beschränkt sich das Buch auf die beiden Epochen der karolingisch-ottonischen Periode (800—1050) und der gregorianischen Reform (1050—1150), räumlich auf Deutschland, Frankreich, Italien und England. Um das Wesentliche des Mittelalters herauszuarbeiten, bedarf es, wie Verf. mit Recht anmerkt, der Vollständigkeit im Detail der unübersehbaren Erscheinungen nicht. Er wendet sich dabei im ersten Teil den mehr beharrenden und allgemeinen, im zweiten den bewegenden und persönlichen Kräften zu.

Viele Vorarbeiten eines reichen Forscherlebens liegen vor und geben den Aussagen dieses Buches ihr sachliches Gewicht. Man muß dabei beachten, daß der Kulturhistoriker betont zu Wort kommt, dabei die Ergebnisse der anderen Disziplinen dankbar verwertend. Hervorzuheben ist die Meisterschaft der Sprache, deren Fülle in strenger Syntax gebändigt erscheint, die gleichermaßen dem theologischen Gedanken wie der dichterischen Aussage (die ja fast ausschließlich lateinisch gefaßt ist) überzeugend klare und formschöne Interpretation zu geben vermag. Wenn im ersten Teil einleitend von der kosmischen Mythe gesprochen wird, befremdet allerdings dieses mehrdeutige Wort. Verf. gibt nämlich hier und in dem anschließenden Kapitel, das er „Der Königsdienst" überschreibt, einen sehr dichten und auch verbindlich formulierten Überblick über die christliche Glaubenslehre, das Gottes- und Weltbild, wie auch über Erlösung und Kirche auf Grund der Offenbarung, wie sie in Schrift und Überlieferung (der Kirchenväter zumal) dem Mittelalter gegenwärtig war. Verf. spürt auch gelegentlich das Bedenkliche seiner Wortwahl, wenn er (S. 20 f.) über die Spannung von Glauben und Denken, Glauben und Wissen und ihre moderne Diastase, ja feindliche Begegnung sich ausläßt. Dann wird wohl deutlich, was er mit der „kosmischen Mythe" eigentlich meint: die vom Offenbarungsglauben her entworfene Anschauung des Mittelalters von Gott und Welt. Aber es bleibt bei aller im einzelnen korrekten Darstellung doch ein eigentümlich verhalten Schwebendes der Aussage, die dem strengen „So und nicht anders", wie es der Glaubensaussage eignet, nicht gerecht werden kann. Hier gehen die Grenzen geschichtlicher Aussage und dichterischer Erfahrung leicht verwirrend aufeinander zu bzw. überschneiden sie sich und verringern das Gewicht, das diesem fundamentalen Kapitel zukommen sollte.

Die im ersten Teil nun behandelten Problemkreise faßt Verf. unter den Titeln zusammen: Das Abendland, Der Staat des Menschen, Das Dasein und seine Deutung, Die Vatersprache, Dichter und Denker, Die zwei Gewalten. Wir haben es also mit einer alle wichtigen Grundformen und Entwicklungslinien dieses Zeitalters behandelnden Untersuchung zu tun, die sich verfassungsrechtlichen und philosophiegeschichtlichen Fragen ebenso eindringlich zuwendet wie denen des Verhältnisses von Vatersprache (Lateinisch) und Muttersprachen, die dann sachlich vertieft werden durch eine dem Verf. besonders kongeniale Analyse der geistlichen Dichtung (Sequenzen und Hymnen) nebst einem Hinweis auf die theologischen Auseinandersetzungen der Zeit (vom Verf. aber in einsichtsvoller Selbstbescheidung nicht unter dogmengeschichtlichen Rücksichten eingehender aufgearbeitet). Das wichtigste, auch abschließende Kapitel dieses Teils beschäftigt sich mit der Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, wie sie in der kaiserlichen Kirche zu einer kurzlebigen Harmonie gekommen zu sein schien. Der Kaiser als Herrscher ist verpflichteter Diener Christi. Das christliche Gesetz erläßt der Kaiser; was aber dem christlichen Urgesetz gemäß ist, werden die Bischöfe ihm sagen (S. 163). Wo es sich um die inneren Belange des Heiligtums handelt, um Kult und rechte Lehre, wird der rechtgläubige Herrscher nicht befehlen, vielmehr von den hiermit betrauten Bischöfen lernen, ja ihnen gehorchen. So sollte es sein. Die Wirklichkeit war härter. Wenn die Bischöfe selber nicht einig waren, und wenn dann der Kaiser vielleicht im Geiste

billigen Ausgleichs, vielleicht auch nach eigenen Interessen entschied, wo war ein Maßstab? Ergänzend folgt noch ein ausgezeichnetes Wort zum Mönchstum (Die dritte Kraft) und eine vorsichtige Ausführung über die ottonische Reichskirche.

So weit mag man folgen, schwieriger wird aber die im zweiten Teil folgende Untersuchung über die gregorianische Reform, mit dem zur Diskussion auffordernden Titel: Die Umwertung der Kirche. Das neue Selbstverständnis des Primats in Gregor VII. versteht Verf. eher als Umsturz und Revolution denn als Reform und Entwicklung. Er spürt ganz richtig, daß die von Gregor VII. betonte „Fülle der Gewalt" zwar mit Hilfe der Vernunft und der Bibel erwiesen wird, ihre bezwingende Gültigkeit aber vorerst aus der Autorität eben dieses Papstes gewann. Aber das wäre doch wohl kaum genug; Verf. denkt dabei nicht in den Kategorien der Dogmengeschichte, sondern ist augenscheinlich nur an der Analyse des historischen Papstbildes interessiert, das er (200—212) nicht immer überzeugend entwirft. Ganz zu schweigen davon, daß er in dem letzten Wort des Papstes „nur Rechthaben, Haß und dämonische Bitterkeit" ausgesprochen findet (208), glauben wir nicht, daß Gregor „die Einheitsidee Konstantins und Justinians" von der Christenheit in der Welt übernommen habe mit dem einen entscheidenden Unterschied, „daß er an die Spitze als den Vertreter Christi den Papst stellte statt des Kaisers". Bernhard von Clairvaux, auf den Verf. sich beruft (209), hat durchaus die staatliche Gewalt nicht der apostolischen untergeordnet — es sei denn, daß die Verantwortlichkeit, die der Papst als Hirte der Gesamtkirche auch gegenüber dem christlichen Handeln der Könige (als Christen, nicht als Herrscher) trug, als Überordnung ansehen will. Doch davon ist beim Verhandeln über die Bedeutung der beiden Schwerter ja nicht die Rede. Man vergleiche das Schreiben Gregors an Wilhelm den Eroberer vom 8. 5. 1080 (Reg. VIII, 25).

Die weiteren Kapitel dieses zweiten Teiles handeln vom Kreuzzug, vom neuen Lied, d. h. nicht nur der geistlichen Dichter, sondern auch der Minnesänger, vom denkenden Geist (Anselm von Canterbury), den neuen Hypothesen (Peter Abälard), den Bauherrn neuer Staaten (Wilhelm dem Eroberer, Roger von Sizilien) und schließlich von Bernhard, dem Abt von Clairvaux, in dem das beschriebene Zeitalter gipfelt. Ein Vergleich Bernhards mit Franziskus von Assisi läßt den Verf. nochmals die Grundelemente des durchschrittenen Zeitraums nennen, zugleich in ganz knapper Andeutung die Leitmotive des kommenden: Bürgertum tritt neben den Adel, der Heilige im Verkehr mit den Menschen neben den Mönch in der asketischen Abgeschlossenheit, der Erweckungsprediger neben den Ordner der „civitas Dei", die Weltliches und Geistliches umfängt, der Laie neben den Klerus, die mystische Brautschaft wird durch die Nachfolge des gekreuzigten Herrn im religiösen Leben der Kirche und ihren möglichen Formen bereichert. Diese dürre Aufzählung nur der Haupttitel zeigt bereits, daß alle Lebensbereiche dieses Zeitalters durchschritten und mit einer Kraft der Einfühlung ermessen werden, wie sie wohl ganz wenigen Forschern und Darstellern eigen gewesen ist. Dabei wird nie der Boden strenger Sachlichkeit (anhand der Quellen- und Literaturnachweise kann man das überprüfen) verlassen; sechzehn Tafeln nebst beigegebener Beschreibung und vorsichtiger Deutung runden das wertvolle Werk ab.

H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo, Editio fototypica. 4° (1250 S.) Alba - Roma 1960, Editiones Paulinae. — Ohne Zweifel gehört die Tabula aurea zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln beim Thomasstudium. Darum haben sich die bekannten Editiones Paulinae zu einer Neuausgabe entschlossen, die den Drucktext bei Vivès (Paris 1880) auf phototypischem Wege wiedergibt. Hinzugefügt sind nur die größeren Titel am Rande und die „indicationes dubiorum ex antiquioribus editionibus decerptae" (Vorwort). Es ist gut zu verstehen, daß die Änderungen und Verbesserungen in ganz bescheidenem Umfang gehalten sind und sich fast allein auf die mitunter gestörte alphabetische Reihenfolge beziehen. Aber wäre es nicht möglich gewesen, in einem Nachtrag die im Laufe der Zeit festgestellten Versehen und Auslassungen zu berichtigen bzw. zu ergänzen? Um nur ein einziges Beispiel anzuführen: In der tabula aurea fehlt das wichtige Stichwort „traditio", obschon der terminus mehrere Male bei Thomas vorkommt (siehe: Y. M.-J. Congar O. P., „Traditio" und „Sacra doctrina" bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung, Freiburg 1960, 170—210). Das Druckbild ist zwar klein, aber klar und lesbar. Noch ein Bedenken möchten wir anmelden: Die Neuausgabe kann eigentlich nur dann Nutzen bringen, wenn einer die gesamten Werke des hl. Thomas zur Verfügung hat; in der gebräuchlichen Editio Parmensis befindet sich aber als letzter Band bereits die Tabula aurea des Peter von Bergomo. J. Beumer

Pozo, Cándido, S. J., De sacra doctrina, in 1 p., q. 1 de Melchor Cano O. P., Introducción y edición. gr. 8° (59 S.) Granada 1961, Facultad de Teología. — Es handelt sich hier um einen Separatdruck der bereits vorher erschienenen Arbeit (ArchTGran 22 [1959] 147—205). P. bringt den Text einer Niederschrift der Vorlesungen, die Melchior Cano 1548 zu Salamanca, also 15 Jahre vor der Drucklegung seines Werkes De locis theologicis, im Anschluß an die einleitenden quaestiones der Summa Theologica des hl. Thomas gehalten hat. Zugrunde liegt der Codex Ottobonianus lat. 286 der Apostolischen Bibliothek des Vatikans; bewußt wurde wegen der starken Abweichungen darauf verzichtet, auch die Handschrift (Ms. 58) der Biblioteca de la Universidad de Salamanca heranzuziehen. Was Cano als Kommentator der Summa ausführt, stimmt zwar meistens inhaltlich mit den Loci überein, aber einiges ist doch stärker herausgearbeitet und theologiegeschichtlich bedeutungsvoll. So fällt auf, daß Joannes Driedo schon an drei Stellen zitiert wird. Die beiden Aufgaben der Theologie, die positive und die spekulative, sind in enge Verbindung gebracht, wobei der Nachdruck auf der letzteren zu liegen scheint (Eadem est facultas, quamvis quando solum versatur circa principia est imperfecta; tamen ad hoc quod sit perfectus theologus, oportet ut sciat colligere conclusiones: 20). Diese conclusiones gehen aber nicht so sehr über die Prinzipien hinaus, sondern dienen eher dazu, diese zu einem inneren Verständnis zu erheben: Ad rectam et sanam intelligentiam principiorum pertinet explicare propositiones, quae in illis principiis includuntur (21). P. schließt mit Recht aus derartigen Äußerungen, daß hier Cano seinen Lehrer Vitoria übertrifft und eine mehr organische Sicht der Theologie anbahnt (9). Selbst Dominicus Soto hat noch nicht in diesen Punkten eine so klare Sprache gesprochen; vgl. C. Pozo, De sacra doctrina, in 1 p., q. 1 de Domingo de Soto O. P., Introducción y edición, Granada 1960 (Sonderdruck aus: ArchTGran 21 [1958] 199—295). J. Beumer

Lang, Albert, Fundamentaltheologie. Bd. 1: Die Sendung Christi. — Bd. 2: Der Auftrag der Kirche. 3. verb. Aufl. 8° (XII u. 286; XII u. 330 S.) München 1962, Hueber. 11.80 bzw. 12.80 DM. — Als im Jahre 1954 die 1. Auflage des vorliegenden

Werkes erschien, konnte Verf. mit Recht darüber Klage führen, daß die „Apologetik" seit langem recht stiefmütterlich behandelt werde und sich auch beim Publikum nur einer geringen Beliebtheit erfreue. Die Tatsache, daß in so kurzer Frist eine 2. und 3. Auflage notwendig wurden, zeigt an, daß sich etwas gewandelt haben muß. Die Nachfrage nach zuverlässigen Handbüchern und Monographien auf diesem Gebiet ist sogar erheblich gestiegen. Dem Werk von L. kommt nicht zuletzt das Verdienst zu, dieser Neuorientierung die Wege gewiesen zu haben. — Die neuen Auflagen weisen gegenüber der ersten keine allzu tiefgreifenden Veränderungen auf. Neu eingefügt ist im 1. Band ein Kapitel über „den Messias im Lichte der Weissagungen" (247 bis 255). Es ist erfreulich, daß Verf. diesem Argument „ex prophetiis V. T." wieder mehr Aufmerksamkeit zuwendet. Bekanntlich hatte es in der ältesten Apologetik der Väterzeit (Justinus, Theophilus, Origenes usw.) eine viel wichtigere Rolle gespielt als der Beweis aus den Wundern Jesu und der Apostel. Aber im Zuge der siegreich vordringenden Bibelkritik war es mehr und mehr vernachlässigt worden, weil man der Meinung war, daß seine Geltendmachung eine vorgängige Auseinandersetzung mit all den schwierigen Problemen neuzeitlicher Exegese bedinge. Lang versucht unter Umgehung dieser Dinge, aus der ganzheitlichen Zusammenschau der alttestamentlichen Aussagen die wesentlichen Elemente des Weissagungsargumentes herauszuarbeiten. — Im 2. Band ist auch nur eine größere Einfügung zu vermerken, nämlich das Kapitel über die theologischen Noten und Zensuren (263—267). Aber darüber hinaus ist hier, zumal in den Darlegungen über das katholische Amts- und Traditionsverständnis, manches neugefaßt, präzisiert und mit erweiterten Literaturhinweisen unterbaut worden. So sind also Zielsetzung und Anlage des Werkes mehr oder minder vollständig erhalten geblieben. Dazu durfte Verf. sich durch die vielen positiven Äußerungen der Rezensenten ermutigt fühlen. Die von ihm vorgelegte Fundamentaltheologie stellt einen klar umrissenen Typus dieser Wissenschaft dar, wie er durch die letzten Jahrhunderte hindurch entwickelt worden ist. Er basiert auf einem eindeutigen Bekenntnis zur Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft und zu der im Vaticanum gelehrten Harmonie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und Erkenntnis. Von hierher gesehen bedeuten die den 1. Band einleitenden Ausführungen über „Ziele, Aufgaben und Wege der Fundamentaltheologie" (8—40) eine eindeutige Option und Entscheidung. Für L. ist die Fundamentaltheologie um ihres Gegenstandes willen, nicht aber hinsichtlich ihrer Methode, eine *theologische* Wissenschaft. Daß die thomistische Schule sie darüber hinaus der Dogmatik irgendwie eingliedern möchte, ist bekannt. Auch L. weist ausdrücklich darauf hin (I, 38 f.). Aber wenn er meint, daß die Meinungsverschiedenheit zu seiner eigenen Position hin letztlich doch nicht allzu gewichtig sei, dürfte er von seiten „der anderen" wohl nicht ohne Widerspruch bleiben; jedenfalls ließ die Stellungnahme von H. Stirnimann O. P. in der FreibZtPhilTheol 1 (1954) 211—217 das vermuten; leider ist L. in der neuen Auflage auf diesen Aspekt nicht ausführlicher eingegangen. — Zum Schluß sei nur noch auf einige Druckfehler bei der Wiedergabe von Autorennamen hingewiesen: Bd. 1: S. 30: *I. Fr.* Görres; 277: *Le* Bachelet; Berend*ts*; 323: *V.* Hamp; 325: *J.* H. Newman; 327: Sta*k*emeier. H. Bacht

Bartsch, Hans-Werner, Das historische Problem des Lebens Jesu (Theologische Existenz heute, 78). 8° (31 S.) München 1960, Kaiser. 2.— DM. — In dieser erweiterten Antrittsvorlesung, die am 23. 11. 1959 an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt gehalten wurde, will der Verf. nüchtern Rechenschaft ablegen über das, was sich mit den Mitteln historischer Forschung und innerhalb der Begrenztheit und Relativität aller historischen Urteile über das Leben Jesu, seinen Weg und sein Wirken aussagen läßt. Von daher erst wird die Frage nach der theologischen Bedeutung dessen gestellt, was an derart historisch Feststellbarem sich erheben läßt (3). Dabei geht er von der durch die formgeschichtliche Forschung bestimmten Anschauung über die literarische Eigenart der neutestamentlichen Zeugnisse aus. Ledig die eine Voraussetzung theologischer Art sei damit getroffen, daß der Glaube nicht von bestimmten historisch feststellbaren Zusammenhängen des Geschehens oder literarischer Produktion abhängig sei (3). Soll damit gesagt sein, daß historisch feststellbare Zusammenhänge des Geschehens für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Vernünftigkeit des Glaubens nicht erforderlich sind, dann ist

damit zweifellos zuviel behauptet. B. führt dann zunächst das Urteil von M. Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1892; 2. Aufl 1928, 47) an, die Leben-Jesu-Forschung sei ein Holzweg, da wir in den Evangelien nur „Urkunden über den Vollzug der kirchengründenden Predigt" und „Erinnerungen (haben), welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen" (ebd. 22). R. Bultmann habe diesen Weg konsequent zu Ende geführt, da nach ihm das historische Leben Jesu für die wissenschaftliche Fragestellung nicht faßbar sei (4). Der Verf. weist darauf hin, daß dieses Problem in den letzten Jahren wesentlich auch von Freunden und Schülern Bultmanns erörtert worden ist in dem Bemühen, der Abwertung des Historischen zu wehren. Als Gründe dafür werden nach ihm geltend gemacht: 1. daß die frühe Christenheit, deren Zeugnis wir in den Evangelien vor uns haben, die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus behauptet, so daß die Historie für ihre Verkündigung ein wesentliches Element bedeutet, und 2. daß der literarische Charakter der Evangelien sie nicht als Geschichtsquellen wertlos macht (12). B. geht dann im einzelnen ein auf die Stellungnahme von E. Käsemann, H. Conzelmann und E. Fuchs. Käsemann habe die Beziehung der Verkündigung der ersten Gemeinden zu der ihr vorgegebenen Historie zutreffend charakterisiert, wenn er sage, daß die Urchristenheit die Kontinuität dadurch bewahrt, daß sie die Historie interpretiert (12). Da aber die Behauptung der Kontinuität zur Verkündigung gehöre, verzichte Käsemann folgerichtig darauf, authentische Nachrichten über Jesus und authentische Worte Jesu herauszuarbeiten. Auch der von ihm vertretene und von Conzelmann als communis opinio der neutestamentlichen Forschung bezeichnete Grundsatz, das als „echt" anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde einfügt, führt nach B. über eine Modifikation des Kerygmas nicht hinaus (13). Daher kann nach ihm trotz des internationalen Konsensus keine geschichtliche Linie vom historischen Jesus zur urchristlichen Verkündigung durchgezogen werden (14). Es ist vom Verf. richtig gesehen, daß der Ansatzpunkt für die Fragestellung nach dem historischen Jesus allein das Zeugnis der Gemeinde (15 f.) oder (besser) das urchristliche oder apostolische Kerygma sein kann, das in den Evangelien seinen Niederschlag gefunden hat, und daß seine Bindung an die Predigt Jesu historisch faßbar ist (29). Es ist auch richtig, daß uns die Predigt Jesu nur durch die urchristliche Predigt zugänglich ist, die durch die Feststellung ihrer Kontinuität mit der Predigt Jesu den Schutz gegenüber dem Verdacht einer selbständigen Konzeption erfährt (29). Wenn das aber der Fall ist, sieht man nicht ein, daß diese Kontinuität für die Verkündigung der ersten Zeugen nicht konstitutiv gewesen sein soll (29). Nach B. hat ihr Zeugnis seinen Mittelpunkt und sein Schwergewicht in der Botschaft von der Auferstehung Jesu, die jedoch nicht besage, daß Jesus leiblich auferstanden, sondern nur, daß Jesus, der Erhöhte, der Herr und Christus ist (15 f.). Das heiße aber nicht, daß wir eine Verbindung des Osterglaubens nach rückwärts feststellen können (29), sondern nur, daß wir das Leben Jesu, seine Worte und Taten, ausschließlich in der Interpretation der Gemeinde vor uns haben. Aus dieser Interpretation bekommen wir nach B. als geschichtliche Daten lediglich einige Daten der Leidensgeschichte und die Charakterisierung der Predigt Jesu, wie sie Mk 1, 15 gegeben wird, in den Griff, so daß der historische Jesus nicht als mythologische Gestalt, sondern in seinem Wirken und in seinem Weg für uns historisch greifbar ist (30). — Aber wenn die urchristliche Predigt nach B. nicht selbständig entstanden, sondern an die Predigt Jesu gebunden und von dieser bestimmt ist (28 f.), und man kann hinzufügen, wenn sie Zeugnis des Lebens und der Lehre des historischen Jesus sein wollte, sieht man nicht ein, warum über das urchristliche Kerygma das Selbstbewußtsein Jesu sowie seine Worte und Taten in ihrem wesentlichen Gehalt (wenn auch nicht in allen nebensächlichen Umständen, auf die man kein Gewicht gelegt hat) nicht faßbar sein sollen. Es ist sicher auch zuviel behauptet, daß historische nur aproximative Urteile sind (27) und darum nur relativen Wert haben (3). Das wäre höchstens der Fall, wenn sie sich auf die Glaubwürdigkeit einzelner Menschen stützen würden, die irren und in Irrtum führen können, nicht aber, wenn die gesamte urchristliche Verkündigung sich einstimmig auf etwas als historische Tatsache beruft.

B. Brinkmann

Gloege, Gerhard, Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament. 8° (287 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. 13.80 DM. — Zum Verständnis dieses Buches sind die einführenden Worte des Verf. unentbehrlich. Wiewohl es auf allen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, ist es aus bester Kenntnis der neuesten Forschung geschrieben. Aber es geht G. nicht darum, den Stand der heutigen Wissenschaft zu registrieren oder in ein Streitgespräch einzutreten. Er will sein ganz persönliches Verständnis der Dinge darbieten, so wie es ihm aus der existentiellen (nicht existentialen!) Auslegung der Synoptiker erwachsen ist. G. nimmt sich die Freiheit, allen Schulen und Richtungen gegenüber nur das gelten zu lassen, was vom biblischen Text her sich ihm aufdrängt. Ihm geht es mit entschlossener Unbedingtheit nur um eines: um das Faktum „des Juden Jesus von Nazareth". Daß es ihm trotz allem nicht gelingt, manche aus seiner protestantischen Tradition herstammenden „Vor-urteile" auszuklammern, ist verständlich. Das hindert nicht, daß auch der katholische Leser aus dem Studium des Werkes reichen Gewinn ziehen kann. — Das Buch gliedert sich in zwei große Abschnitte mit je drei Kapiteln. Es hebt an mit der Schilderung der „Zwischenzeit" (= Kap. 1—3), also jener Epoche jüdischer Geschichte, die zwischen dem Erlöschen der Prophetie in Israel und dem Kommen Jesu liegt. Die Quellen für diesen Zeitabschnitt sind die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments und das außerkanonische jüdische Schrifttum. Mit einer ungewöhnlichen Einfühlungsgabe schildert G. „das Perserreich", die „griechische Revolution" und das neue Lebensgefühl in der Massengesellschaft jener so überraschend „modernen" Zeit. Weiterhin schildert das Buch den „Gottesstaat" Israels mit seinen mannigfachen Institutionen, Bewegungen und Spannungen: Orthodoxie und Pietismus, die „akute Säkularisierung", die Apokalyptik usw. Endlich ist die Rede vom „Weltreich" Roms, in dessen Schatten Herodes seinen Vasallenstaat aufrichtet, als dessen Untertan Jesus geboren wird. Mit großer Sorgfalt werden die historischen Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu gesichtet. Wichtiger noch ist die grundsätzliche Deutung von „Glaube und Geschichte" (71), von „Botschaft und Legende" (72), wobei gerade für die so aktuelle Problematik des Geschichtswertes der Kindheitsgeschichte Jesu wertvolle Erkenntnisse vermittelt werden (74 ff.). Der erste Teil schließt mit der Schilderung des von Augustus im Jahre 17 v. Chr. gefeierten Jahrhundertfestes (96 f.) und der an Augustus sich knüpfenden „neuen Evangelien". Die Zeiten sind erfüllt. Aller Tage Abend ist heraufgekommen; sein Name ist „Jesus von Nazareth" (= II. Teil). Die Kapitel dieses zweiten Teiles handeln der Reihe nach vom „Abend Gottes" (101 bis 155), d. h. vom öffentlichen Wirken, Leiden und Sterben Jesu; sodann vom „Abend des Menschen" und vom „Abend der Welt". In diesen letztgenannten Kapiteln bietet G. die soteriologische Deutung des Karfreitagsgeschehens und, vom Osterereignis her, eine Antwort auf die das Ganze von allem Anfang an durchziehende Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Das Buch schließt mit dem packenden Epilog: „Die Rettung des Sisyphos". Dem modernen Menschen, der sein Schicksal dadurch zu meistern trachtet, daß er die Vergeblichkeit und das Absurde bejaht, wird der gerade ihn rettende Sinn des Osterereignisses gedeutet: „Sisyphos *ist* bereits gerettet vor sich selbst. Zu Ostern ist es geschehen. Der Stein *ist* abgewälzt" (280). — Durch die Unmittelbarkeit der Fragestellung und durch die eindringliche Kraft seiner Darstellung gelingt es G., das längstvertraute Bild Jesu Christi, aus vielen traditionellen Verhüllungen herausgelöst, wieder neu zum Leuchten zu bringen. Dem Leser geht es oft so wie dem Beschauer eines kostbaren Gemäldes, das mit Mitteln moderner Restaurierungskunst wieder seinen ursprünglichen Glanz erhalten hat. Auch wer da und dort seine berechtigten Vorbehalte macht, wird nicht umhin können zuzugestehen, daß die ewig alte und neue Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Was dünkt euch vom Menschensohn? mit unausweichlicher Dringlichkeit vorgelegt wird. Oben wurde gesagt, daß Verf. manchen reformatorischen Vorentscheiden verhaftet bleibt. Das gilt, um einiges zu nennen, von dem unterstellten Glaubensbegriff (153—156; 183), von der Bewertung des Paradoxen als theologischer Kategorie (203), von dem Urteil über das Marienbild des Neuen Testamentes (115 f.), u. a. m. In seinem mit Recht viel beachteten Artikel „Offenbarung und Überlieferung (TheoLitZt 79 [1954] 213—236) hat G. selbst darauf hingewiesen, daß jede Schriftauslegung nicht vom Text allein, sondern auch von dem Umgang der Kirche mit dem Text, also von der Tradition her bestimmt ist. Wenn er, was die gelegentlichen Verweise zeigen, die lutherische Tra-

dition bewußt zur Geltung kommen läßt, hätte man erwarten können, daß er die vorlutherische Überlieferung in ähnlicher Weise zum Zug kommen läßt. Dann hätte er in Fragen der Adoptivsohnschaft Jesu (117), seiner Situation gegenüber dem Glauben (120), seiner Irrtumslosigkeit (141—146) usw. zum mindesten noch größere Zurückhaltung gezeigt. Ähnliches gilt vom Wunderbegriff (144 f.). — Es gibt also in dem Buch manches, was unbefriedigt läßt oder kritische Distanz fordert. Aber es birgt auch eine Fülle anregender und aufbauender Gedanken, die den Leser froh machen. H. Bacht

Monden, Louis, S. J., Theologie des Wunders. gr. 8° (359 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 29.50 DM. — Was den Inhalt des Buches, seine Vorzüge und auch die Bedenken angeht, die namentlich gegen die Verlagerung des Schwerpunktes von den Wundern Christi auf die Heilungen an den Marienwallfahrtsorten zu erheben sind, können wir nur das in unserer Besprechung der französischen Ausgabe Gesagte wiederholen (Schol 36 [1961] 592 f.). Es bleibt uns daher unverständlich, daß K. Rahner S. J. (auf dem Werbeumschlag des Buches) erklärt: „Wenn der Leser genau die ruhigen Ausführungen ohne jede Wichtigtuerei liest, wird er merken, daß er nicht selten auf Fragen bessere Antworten erhält ... als es bisher üblich war. Es ist nur ehrlich und sachlich gerechtfertigt, daß Monden die Wunder, die ihm als Beispiele für seine Wesensanalyse des Wunders dienen, nicht bloß in der fernen Vergangenheit sucht, sondern auch in der Gegenwart." In Wirklichkeit sind dem Verf. die Wunder von Lourdes usw. nicht allein Beispiele zur Verdeutlichung des Begriffes, sie bilden vielmehr das Hauptthema seiner Darstellung (167—347). Gerade der deutsche Leser muß das als Mangel empfinden und wird sich mit der recht knappen Darstellung der Wunder Christi (103—125) nicht begnügen können. Vielleicht wäre sogar eine Auseinandersetzung mit den Theorien Bultmanns (der in diesem Zusammenhang nur die Einleitung einmal erwähnt) unentbehrlich. Die Definition des „großen" Wunders (172) läßt sich nur rechtfertigen, wenn die später (317—343) folgende Ausschließung parapsychischer Einflüsse (wobei immer eine Mehrzahl von Wundern erforderlich ist) miteinbezogen wird. — Die Übersetzung aus dem Niederländischen (von Ruth Elisabeth) befriedigt durchaus; anzuerkennen wäre noch besonders die vorzügliche Ausstattung des Buches von seiten des deutschen Verlages. J. Beumer

Tromp, Sebastian, S. J., Corpus Christi quod est Ecclesia, II.: De Christo Capite Mystici Corporis. 8° (585 S.) Romae 1960, Universitas Gregoriana. 3000.— L. — Mit freudiger Genugtuung zeigen wir den zweiten und (in der Reihenfolge des Erscheinens) letzten Band des ungemein großangelegten Werkes des bekannten römischen Ekklesiologen an. Um wenigstens eine vage Vorstellung von dem reichen Inhalt zu geben, seien die Titel der einzelnen Abschnitte angeführt: Sectio prima, De imagine capitis eiusque elementis constitutivis (11—77); sectio altera, De singulis elementis metaphorae capiti in Christo expletis (79—492); sectio tertia, Consectaria doctrinae de Christo Capite (493—525). Der zweite Abschnitt hat also weitaus den meisten Raum zur Verfügung und behandelt auch die wichtigsten Lehrpunkte: Ratio conformitatis, Christus Caput adsimulatur Corpori; ratio excellentiae, Christus Caput positum in loco sublimi; ratio plenitudinis, Christus Caput solum gaudet donorum plenitudine; ratio influentiae. Christus Caput influit Corpori sensum, motum, robur; ratio continuitatis, Christus Caput Corpus Ecclesiae sibi conformat sibique inseparabiliter iungit in conformitatem altiorem; ratio mutuae necessitatis, Christus Caput Ecclesiae indiget Corpore, sicut Corpus Ecclesiae Capite; ratio gubernationis, Christus Caput utroque modo visibili et invisibili regit Ecclesiam; ratio conformitatis, Christus Caput sibi adsimulat membra Corporis Mystici. Alles das ist ausgiebig mit Texten aus der Lehrverkündigung der Kirche, den Vätern und Theologen belegt, aber so, daß auch die systematische Darstellung zu ihrem Recht kommt. Den Dogmengeschichtler wird vielleicht besonders das ansprechen, was T. über die physiologischen Voraussetzungen für den leiblichen Organismus bei den patristischen Aussagen, die vielfach auf Galenus zurückgehen, zu sagen weiß (45—60). Auch moderne Probleme werden herangezogen, so z. B. das der freien Meinungsäußerung in der Kirche (377—394). Die Sprache des Verf. ist klar und verständlich, obschon sie (im Gegensatz zu anderen lateinisch geschriebenen

Lehrbüchern) einen gepflegten klassischen Stil aufweist. — Nachdem nunmehr das ganze Werk fertig vorliegt (Vol. I. Introductio generalis, Romae ²1946; Vol. III. De Spiritu Christi Anima, Romae 1960), scheint die Frage nicht unangebracht, ob der darin vorgetragene Kirchenbegriff als gesichert anzusehen ist. Über kleinere Einzelheiten kann man wohl noch verschiedener Meinung sein, aber die großen Linien sind u. E. durchaus in der Tradition verankert und entsprechen auch ganz der Auffassung der Enzyklika „Mystici Corporis". Wir nennen unter dieser Rücksicht das Hervortreten des Bildes vom Leibe Christi gegenüber den Vergleichen der Kirche mit dem Volke Gottes oder mit der Braut des Herrn, die Betonung der wesentlichen Einheit zwischen Kirche und dem Mystischen Leib, den Ausschluß der Häretiker und Schismatiker als solcher, aber nicht der Sünder von der Gliedschaft. Das wird nicht ohne Bedeutung sein für eine zu erwartende Definition auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, um die deutsche Ekklesiologie, die mitunter abweichende Wege einschlagen möchte, täte gut daran, sich gründlich mit dem Werk des Verf. auseinanderzusetzen.

J. Beumer

Boisvert, Laurentius, O. F. M., Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora a Concilio Vaticano primo ad Encyclicam „Mystici Corporis" (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream 146). 8⁰ (179 S.) Montréal 1961, Éditions Franciscaines. — Die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft bleibt eine der schwierigsten in der Ekklesiologie, darf aber nicht vernachlässigt werden, weil die Bestimmung des Kirchenbegriffes unmittelbar davon betroffen ist. Der Verf. untersucht die lehramtlichen Dokumente, angefangen bei Pius IX. und endigend bei der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis". Vorausgeschickt wird die Darstellung der Lehre in dem schema generale de Ecclesia des Vatikanischen Konzils. Das Ergebnis, dem wir nur beipflichten können, lautet: „Ecclesia imprimis et Corpus Christi Mysticum sunt in terris una eademque realitas ... Distinguitur inter eos qui sunt membra ‚reapse' Ecclesiae, et eos qui ad eam voto ordinantur. Ut homines sint membra Ecclesiae, requiruntur pro omnibus baptismus validus, pro adultis etiam vera fides eiusque professio, atque communio. Proinde ii omnes, qui has conditiones adimplent, inter vera Ecclesiae membra annumerandi sunt, sint vel non peccatores. Omnes alii, quibus deest una vel alia conditio, nec sunt neque nominandi sunt membra simpliciter Ecclesiae; hoc valet pro paganis, haereticis publicis bonae vel malae voluntatis, aeque ac haereticis occultis, schismaticis bonae vel malae fidei, excommunicatis vitandis. Attamen dicuntur ‚ordinati' ad Ecclesiam ii qui, pagani vel dissidentes, votum eam ingrediendi habent. Sunt vero membra omnino abscissa baptizati culpabiliter ab Ecclesia separati, quamdiu in statu peccati remanent" (158). Der Mut ist bewundernswert, mit dem B. die in den kirchlichen Dokumenten vorliegende Auffassung gegen eigene Wege gehende Theologe im deutschen (z. B. K. Mörsdorf, K. Rahner, Th. Sartory) und im französischen Sprachraum (z. B. V. Morel, D. M. Nothomb) verteidigt. Vielleicht könnte man noch deutlicher aussprechen, daß die „ordinatio ad Ecclesiam" Stufen aufweist und positive Werte einschließt, die auf die Kirche vorbereiten, ohne die Gliedschaft selber zu verleihen.

J. Beumer

Hanssler, Bernhard, Das Gottesvolk der Kirche. 8⁰ (189 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 14.50 DM. — Nicht jeder Ekklesiologe wird die Worte unterschreiben, mit denen der Verf. seine Ausführungen beginnt: „In der Frage nach der Kirche geraten wir in Gefahr, uns im Kreise zu drehen. Seit mehr als hundert Jahren, nämlich seit der Romantik, verstärkt seit dem Vatikanischen Konzil von 1869/70, noch einmal aus neuen Kräften gespeist in der Neoromantik der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts, zusammenfassend und abschließend dargestellt durch die Enzyklika Mystici Corporis 1943, wird die Lehre von der Kirche von dem Begriff des mystischen Leibes Christi aus entwickelt. Hierzu ist Neues wahrlich nicht mehr zu sagen (!). Was aber folgenschwerer ist: Mit jenem paulinischen Bild ist nicht alles zu sagen, was zum Thema Kirche gehört" (9). Trotzdem scheint es auch uns berechtigt, die Vorstellung vom Gottesvolk zusätzlich heranzuziehen, zumal wenn sich das Hauptaugenmerk auf die aktuelle Frage des Laientums in der Kirche richtet. H. will dessen theologische Grundlagen entwickeln und von dort aus die Antwort auf die

mit dem Verhältnis Kirche und Welt gegebene Problematik suchen. Die Titel der sieben Kapitel geben den Inhalt des Buches an: 1. Die Gründung (11—31); 2. Die Christusvollmacht der Kirche (32—56); 3. Das Kirchenvolk (57—79); 4. Kirchlichkeit (80—105); 5. Kirche und Gesellschaft (106—133); 6. Kirche und Kultur (134 bis 160); 7. Kirche und Staat (161—189). Die Darbietung der theoretischen Prinzipien kommt leider etwas zu kurz, und was dabei angedeutet wird, dürfte nicht immer gleich verständlich sein (z. B. die Aussage „die Kirche so etwas wie ein seelischer Archetypus" in dem nur 26 Zeilen umfassenden Abschnitt über „die Präexistenz der Kirche": 24 f.). Noch viel weniger ist zu billigen, daß die notwendige Exaktheit des theologischen Ausdrucks mitunter zurücktritt; so wenn H. erklärt: „Obwohl nach dem kirchlichen Rechtsbuch alle Getauften der Gewalt der Kirche unterstehen, weil sie der Gewalt Christi unterstehen, can. 87, übt die Kirche ihre Leitungsgewalt doch nur gegenüber ihren Mitgliedern aus, nicht gegenüber Nichtkatholiken" (52). Auch die Darstellung der kirchlichen Gliedschaft kann uns kaum befriedigen (71—79), besonders weil sie die Lehre der Enzyklika Mystici Corporis nicht konsequent durchführt und dem votum Ecclesiae über die personale Heilsmöglichkeit hinaus eine kirchenbildende Wirkung zuschreibt („Dann wäre nämlich jeder ein Mitglied der Kirche, der sie ohne eigenes Verschulden zwar überhaupt nicht kennt, aber doch nach seiner Einsicht und in aller Entschlossenheit das Heil sucht"; 73). Einen besseren Eindruck hinterlassen die mehr praktischen Urteile und Beobachtungen, obschon sie allzu viele Einzelheiten berühren und gelegentlich einigermaßen wichtigen Fragen allzu knappen Raum zugestehen (z. B. Kirche und Literatur auf anderthalb Seiten: 148 f.). Eigenartig wirkt die Stellungnahme des Verf. zu dem „Schwarz der klerikalen Kleidung": „Nicht so sehr praktische Überlegungen, so wichtig sie sein mögen, sind hier ausschlaggebend, sondern die unterschwellige psychologische Wirkung der schwarzen Farbe, die die Abwesenheit jeglichen Lichtes ist. Gott aber ist Licht . . ., so daß man eigentlich dächte, keine Farbe eigne sich weniger für die Repräsentanten der christlichen Kirche als die aus bürgerlichen Gepflogenheiten übernommene schwarze Farbe" (55). J. Beumer

Asmussen, Hans — Fincke, Ernst — Groß, Heinrich — Backes, Ignaz — Echternach, Helmut — Hesse, Erwin — Lehmann, Wolfgang, Die Kirche — Volk Gottes (IV. Jahrbuch der Sammlung). kl. 8° (256 S.) Stuttgart 1961, Schwabenverlag. 10.80 DM. — Der vorliegende Band vereinigt die Referate, die auf der Herbsttagung der „Sammlung" 1960 von evangelischen und katholischen Teilnehmern gehalten und gemeinsam durchgesprochen wurden; nur die exegetisch systematische Studie am Schluß (159—265) ist neu hinzugekommen (*W. Lehmann,* Unterordnung als Bedingung des Glaubens). Die evangelischen Beiträge stehen nur lose mit dem Hauptthema in Verbindung. Außer der schon genannten Arbeit von Lehmann sind es: *H. Asmussen,* Die Wahrheitsfrage und der Liberalismus (9—28); *E. Fincke,* Ein neuer Kirchenbegriff im Werden, vom I. zum II. Vatikanischen Konzil (29—65); *H. Echternach,* Der Beitrag der Reformation zur Lehre der Kirche (131—152). Wir entnehmen hieraus, wie allenthalben in der protestantischen Theologie gerade die Ekklesiologie den Mittelpunkt der Diskussion einnimmt. Besonders aufschlußreich dürften die Ausführungen von Fincke sein: „Von dem ‚Geheimnis' der Cathedra Petri redet ein Evangelischer dann, wenn ihm seine Erkenntnis und Beurteilung der Dinge verwehrt, sich der Autorität des Inhabers dieser Cathedra zu unterwerfen, wenn er aber andererseits unter dem Eindruck folgender Erkenntnisse steht: Erstens, daß zu Gottes Bund Kontinuität und zu Gottes Volk Sichtbarkeit und Recht gehört und daß seiner Geschichte ein erhebliches Gewicht zukommt; zweitens, daß die Kirche ihre Aufgabe des Lehramtes nur unter Berücksichtigung dieser Faktoren ausüben kann; drittens, daß die reformatorischen Kirchen diese Faktoren in ihrer Entstehung und Entwicklung wenig beachtet haben; viertens, daß es der Struktur der reformatorischen Kirchen widerspricht, auf Grund dieser Faktoren ein umfassendes lehramtliches Organ zu bilden; und fünftens, daß man die römische Kirche entweder als antichristliche Gegenkirche ansehen und behandeln muß, die eine zufällige Geschichtstatsache mit göttlichem Recht umkleidet, oder, wenn man sie als christliche Kirche behandelt, diese ihre zentrale Einrichtung irgendwie ‚ernst' nehmen muß" (63). Von den katholischen Beiträgen, die nach den Worten der Einlei-

tung das „erkennen lassen, was man an den Aussagen über die Kirche bisher vermißt und nun laut werden lassen möchte" (7), lenkt der von *I. Backes* „Das Volk Gottes im Neuen Bunde" (97—129) unsere volle Aufmerksamkeit auf sich; denn *H. Groß* kann mit seiner (allerdings recht gründlichen) Untersuchung „Volk Gottes im Alten Testament" (67—96) nichts anderes tun als vorbereiten, und *E. Hesse* bietet lediglich die Predigt über das Thema „Um die Einheit der Christen" (153 bis 158), die er bei der Tagung gehalten hat. B. hingegen greift mitten in die ekklesiologische Problematik hinein, wenn er den Begriff des neutestamentlichen Gottesvolkes herausstellt und sogar in einen gewissen Kontrast zu der traditionellen Idee der Kirche als Leib Christi bringt. Dabei wird nicht ganz klar, ob er sich mit der Kompromißlösung zufriedengibt, die M. Schmaus vorschlägt: „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert" (Katholische Dogmatik III, München 1958; zitiert bei B. 120). Die Vorteile, die dadurch für den Kirchenbegriff entstehen, sind sicher nicht allzu groß und beschränken sich vielleicht darauf, daß der Geschichtlichkeit und der Verbindung mit dem Bundesvolk des A. T. Rechnung getragen wird. Jedenfalls kann der Gedanke des Herrenleibes nicht einfach wegfallen; denn er gibt die Beziehung zu Christus an, die in der Vorstellung vom Gottesvolk an und für sich nicht enthalten ist, und hat seine festen Wurzeln in Schrift, Liturgie und patristischer und altscholastischer Überlieferung. Gewiß stammt er nicht erst aus der Romantik und der Theologie der römischen Schule, wie B. anzudeuten scheint (116). J. Beumer

Cullmann, Oscar, Petrus. Jünger-Apostel-Martyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2., umgearbeitete und ergänzte Auflage. gr. 8° (287 S.) Zürich-Stuttgart 1960, Zwingli-Verlag. 24.— DM. — Der Text der neuen Auflage ist im allgemeinen unverändert, nur an einigen Stellen ergänzt, z. B. bei den Darlegungen über den geschichtlichen Rahmen von Mt 16, 17—19. Dagegen sind die Anmerkungen stark vermehrt. Erfreulich ist, daß bei wichtigen Punkten auf die zahlreichen Rezensionen zur 1. Auflage eingegangen wird. Den überzeugenden, für die Echtheit von Mt 16, 17—19 sprechenden Gründen brauchte der Verf. nichts Neues hinzuzufügen. Seine These, das Wort stehe jedoch bei Mt nicht in seinem historischen Rahmen, fand auch bei namhaften katholischen Exegeten ein positives Echo, wenn auch mit manchen Differenzierungen. Daß es ursprünglich in die Leidensgeschichte (nicht etwa in die Ostergeschichte) gehöre, dürfte durch die neuen Gründe (210 ff.) kaum wahrscheinlicher gemacht worden sein. Das Petrus-„Bekenntnis" in Joh 6, 66 ff. ist schwerlich eine „direkte Parallele" zu Mt 16, 7 ff., und da es — wenn die Argumentation des Verf. schließen soll — ebenfalls in die Leidengeschichte verlegt werden müßte, wäre die Beweisführung nur mit einer weiteren Hypothek belastet. Die Frage nach dem historischen Rahmen wird sich wohl nicht mit Sicherheit beantworten lassen. W. Bulst

Holstein, Henri, S. J., La Tradition dans l'Église (Église et temps présent). kl. 8° (301 S.) Paris 1960, Grasset. — Das aktuelle Thema findet hier eine gedrängte Behandlung, die auf ausführliche Belege verzichtet und für weitere theologisch interessierte Kreise bestimmt zu sein scheint. Zwei Teile werden uns vorgelegt, ein historischer (A travers l'histoire, 15—140) und ein systematischer (La tradition des Apôtres parmi nous, 143—299). Der erste greift nur die allerwichtigsten Epochen heraus: die Tradition im Alten Testament, die Tradition im Neuen Testament, die Tradition bei Irenaeus und Tertullian, die Tradition zur Zeit des Konzils von Trient, die Tradition im 19. Jahrhundert. Man mag das aus der Zielsetzung des Büchleins erklären, es bleibt indes bedauerlich, daß wir so nichts über den Traditionsgedanken bei den Apostolischen Vätern oder bei den Alexandrinern (Origenes!) oder innerhalb der gesamten Scholastik erfahren. Die Theologie des 19. Jahrhunderts ist nur durch den Traditionalismus, Möhler, Newman und Blondel vertreten (Scheeben z. B. wird gar nicht erwähnt). Noch viel weniger kann uns gefallen, daß die im einzelnen gegebenen Urteile zum mindesten anfechtbar sind und nicht immer dem augenblicklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gerecht werden, so z. B., wenn bei der Deutung der tridentinischen Definition der ent-

scheidende Wert auf den Wechsel von dem „partim — partim" des Entwurfes zu dem einfachen „et" des endgültigen Dekretes gelegt ist oder auch wenn Canisius und Bellarmin wiederum die Schuld für das spätere Mißverständnis der Definition auf sich nehmen müssen. Gerade in einer populären Darstellung sollten nur allseitig gesicherte Ergebnisse auftreten. Einen weit besseren Eindruck hinterläßt der zweite systematische Teil. Der Verf. sieht mit Recht seine vornehmlichste Aufgabe darin, das Ineinander von Tradition und Schrift und ihre organische Verbindung durch die Kirche aufzuweisen, und wir stimmen restlos zu, wenn er sich gegen eine absolute Identifikation der Überlieferung mit dem kirchlichen Lehramt wendet. Selbst der etwas apodiktisch klingende Ausspruch „Le rôle essentiel de la tradition n'est donc pas d'ajouter à ce que nous enseigne l'Écriture d'autres vérités qui viendraient grossir le dépot. Mais de donner la clé de l'Écriture, en l'éclairant du dedans et en illuminant les yeux de celui qui la lit" (268) verdient keine Beanstandung. Nur möchten wir gerne zusätzlich betont wissen, daß die wesentliche Gleichheit des Inhaltes bei Schrift und Tradition nicht mechanisch aufzufassen ist, sondern (im Sinne von Möhler und Scheeben) ein Übergreifen der letzteren in bezug auf untergeordnete Punkte erlaubt. J. Beumer

Schauf, Heribert, De Conciliis Oecumenicis, Theses Caroli Passaglia de Conciliis deque habitu quo ad Romanos Pontifices referuntur (Ad fidem manuscripti primo edidit introductione generali necnon multiplicibus notis illustravit H. Sch.). 8° (178 S.) Romae—Friburgi Brisg.—Barcinone 1961, Herder. 16.— DM. — Es handelt sich hier um eine kleine dogmatische Konzilienlehre Passaglias, die wahrscheinlich aus dem Jahre 1856 stammt und handschriftlich (aber nicht vom Autor selber) im Archiv der Gregoriana vorliegt. Der Text, in 11 Thesen gegliedert, ist recht kurz (15—33), wohl ein Anhang zum Kirchentraktat, und legt neben der im Titel angeführten Beziehung der Konzilien zu der päpstlichen Gewalt besonderen Wert auf die Erörterung der Frage, wem die Einberufungsvollmacht zukommt. Wichtiger sind ohne Zweifel die zahlreichen, langen Anmerkungen (35—169), die Sch. Anlaß geben, nicht allein die von Passaglia zitierten Stellen mit ihrem ganzen Wortlaut zu bringen, sondern auch das dazu gehörende dogmengeschichtliche Material möglichst vollständig hinzuzufügen. Er zeigt sich dabei (was gegenüber ungerechten Angriffen betont werden muß) als durchaus mit der historischen Forschung vertraut. Nur möchte uns scheinen, als ob der Platz nicht gut gewählt sei; denn in den Anmerkungen wird der Zusammenhang immer wieder auseinandergerissen, während eine eigene Abhandlung (gegen Schluß, nachdem die Noten sich auf das Unentbehrliche beschränkt haben) eher einen Überblick vermitteln könnte. J. Beumer

2. Geschichte der Theologie

Schneemelcher, Wilhelm, Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. gr. 8° Bd. I (Erscheinungen des Jahres 1956) (XXVIII u. 103 S.); Bd. II (Ersch. d. J. 1957) (XXX u. 115 S.); Bd. III (Ersch d. J. 1958) (XXXI u. 119 S.); Bd. IV (Ersch. d. J. 1959) (XXXIII u. 126 S.) Berlin 1959 (I—II), 1960, 1961, de Gruyter. Je 23.— DM. — Eine sehr begrüßenswerte Frucht der repräsentativen International Conferences on Patristic Studies (seit 1951) ist die erstmals 1955 angeregte Bibliographia Patristica, deren Herausgabe W. Schneemelcher in Zusammenarbeit mit einem internationalen Stab von Patristikern übernommen hat. Von Bd. IV ab ist die B. P. in die Reihe der Arbeitsvorhaben der Patristischen Kommission der vier westdeutschen Akademien der Wissenschaften aufgenommen. Sie hat sich bereits einen festen Platz unter den Instrumenta Studiorum erworben und wird immer bedeutsamer werden, je schneller es gelingt, die patristischen Erscheinungen eines laufenden Kalenderjahres zu erfassen. Auch so wird sie freilich den zeitlichen Vorsprung der in laufenden Zeitschriften (etwa der ByzZ) gebotenen Bibliographien nicht aufholen können. Die B. P. umfaßt die patristischen Veröffentlichungen, soweit sie für den Osten die Zeit bis 787, für den Westen als Grenze das Jahr 667 (Tod des Ildefons von Toledo) betreffen, sachdienliche Grenzüberschreitungen nicht ausgeschlossen. Die Bände umfassen jeweils ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis und bieten, auf ein Schema von acht Gruppen verteilt, die

Titel der entsprechenden Erscheinungen (I. Generalia, II. Novum Testamentum atque Apocrypha, III. Auctores, IV. Cultus, V. Iuridica, symbola, VI. Doctrina auctorum et historia dogmatum, VII. Patrum exegesis Veteris et Novi Testamenti, VIII. Recensiones). Am Schluß folgt ein Register (Verfassernamen). Der aufmerksame Benutzer wird in dieser B. P. mit wenigen Ausnahmen alles finden, was an patristischen Publikationen vorhanden ist. Sie bietet so ein wichtiges Ergänzungshandbuch zur Patrologie Altaners. Freilich — wenn der Vergleich erlaubt ist — haben die ByzZ und die Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaften und Grenzgebiete (IZBG) der B. P. gegenüber den großen Vorteil, kurze Inhaltsangaben von wichtigen Artikeln oder Werken zu bieten, was um so bedeutsamer ist, je schwerer manche Publikationen erreichbar sind. Daß hier nun zum Teil Doppelarbeit geleistet wird — und wohl auch um der je verschiedenen konkreten Zielsetzungen geleistet werden muß, ist den Planern des Unternehmens sicherlich bewußt gewesen. Doch könnten manche Vereinfachungen vorgenommen werden. Was z. B. die Gruppe „Ntl. Texte" angeht, könnte man sie den bereits laufenden ntl. Bibliographien von P. Nober in Bibl und der IZBG überlassen. Doch wären die Gruppen: Apokryphen und VII. Patr. exegesis durchaus beizubehalten. Der Hinweis von F. Halkin bezüglich der Hagiographica käme hinzu. Praktisch und wünschenswert wäre die Schaffung einer eigenen Unterabteilung für „Gnosisforschung" oder wenigstens der registermäßige Sammelhinweis. Vgl. VI, 1 Generaliora. Ebenso tritt heute das Stichwort „Philosophia Patrum" mehr und mehr in das Bewußtsein des Bibliographen und Forschers. Vielleicht könnte in VI, 2 ein Unterabschnitt oder einfach als VI, 3: *Philosophia Patrum* eingefügt werden. Der Abschnitt VI (Doctrina auctorum et historia dogmatum) erweist sich neben III besonders nützlich, wenngleich die genaue Zuordnung der Publikationen manchmal angreifbar ist. So gehört etwa Bd. III nr. 1037, G. Aebey, weniger zu *a. Revelatio* als zu *d. Deus unus et trinus.* Außerdem wäre darauf in III, 1 Generalia (Auctores) zu verweisen, da bei Aebey eine ganze Reihe von Autoren ausführlicher behandelt ist. Auch Bd. I, nr. 965 würde man nicht (oder nicht in erster Linie, und darum nur etwa als Verweis) unter *Verbum Incarnatum* suchen, sondern eher unter *IV, g Veneratio iconum,* oder besser unter einer Erweiterung dieses Stichwortes (Theologie der Ikonen), falls man nicht unter IV, 3 eine Rubrik schafft *„Iconologia Patrum".* Dies wäre heute ein sich lohnender Titel. Da, wie die angeführten Beispiele zeigen, die Einreihung einer Publikation unter eine Untergruppe von VI eine schwierige Angelegenheit ist, wird sich der Benützer der B. P. nicht davon dispensieren können, zum mindesten ganz III durchzusehen, um auch für VI eine gewisse Garantie der Vollständigkeit zu haben. — Zuletzt seien noch einige drucktechnische Hinweise gestattet. Die Benutzung der B. P. würde erleichtert, wenn die lebenden Kolumnen noch die Ziffer des Abschnittes, etwa III, 1, hinzugefügt bekämen. Leider sind die Abkürzungen so „kurz" geraten, daß man häufig nachschlagen muß. Es wäre an der Zeit, einmal ein internationales System der Abkürzungen auf bestimmten Fachgebieten zu vereinbaren, was die Benutzung von Zeitschriften und Lexika erheblich erleichtern würde. Vielleicht ist der Verleger, dem für die ausgezeichnete Druckausstattung besonders gedankt werden muß, nach der Fixierung des äußeren Apparates der B. P. bereit, ein Siglenverzeichnis auf starken Extrablättern (womöglich einseitig bedruckt) beizugeben. — Wenn hier diese Vorschläge gemacht werden, dann auf Wunsch des Herausgebers und seiner Mitarbeiter. Arbeiten solcher Art muß Zeit gelassen werden, bis sie ihre Form finden. Jedenfalls fordern sie viel selbstlose Arbeit und verdienen darum besonderen Dank. A. Grillmeier

Schwartz, Eduard, Gesammelte Schriften, 3. Band: Zur Geschichte des Athanasius. 8° (XI u. 334 S.) Berlin 1959, de Gruyter. 42.— DM. — 4. Band: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts. 8° (XI u. 344 S.) ebd. 1960. 44.— DM. — Die Herausgabe der Gesammelten Schriften des berühmten Philologen und Historikers Ed. Schwartz war mit dem 1. Band (Vergangene Gegenwärtigkeiten) noch von ihm selbst 1938 begonnen worden. Sie sollte weitergeführt werden durch H. Lietzmann und H. G. Opitz, die beide während des letzten Krieges starben. Erst 1956 konnte K. Aland den 2. Bd. folgen lassen (Zur Geschichte der Literartur der Hellenen und Römer). Die beiden folgenden, für Kirchen- und Dogmengeschichtler wichtigen Bände, wurden von W. Eltester und H.-D. Altendorf betreut. Der 3. Bd.

enthält den Nachdruck der Mitteilungen von E. Schwartz „Zur Geschichte des Athanasius" aus den Göttinger Nachrichten von 1904—1911. Es sind aufgenommen die Aufsätze: 1. Die Osterbriefe; 2. Die Sammlung des Theodosius Diaconus, woraus Sch. eine Darstellung des antiochenischen Schismas aus den Jahren 372—379 gibt; ein wichtiger Abschnitt ist ferner darin die Abhandlung über die Historia Athanasii (S. 60—67); 3. Die Aktenbeilagen in den Athanasiushandschriften; 4. Konstantins Aufstieg zur Alleinherrschaft; 5. Die Quellen über den meletianischen Streit; 6. Die Dokumente des arianischen Streits bis 325, worin Sch. einen der bedeutendsten Beiträge für die Vorgeschichte des Konzils von Nicaea bringt, den syrisch erhaltenen Brief einer antiochenischen Synode von 324/325 mit eigener griech. Übersetzung und Interpretation. 1908 verteidigte er die Echtheit dieses Dokuments temperamentvoll und siegreich gegen A. von Harnack, was die Herausgeber gekürzt in Nr. 7 bringen: Das antiochenische Synodalschreiben von 325. Damit ist eine nochmalige Darstellung der Vorgeschichte von Nicaea verbunden. 8. Von Nicaea bis zu Konstantins Tod; 9. Von Konstantins Tod bis Sardika 342. Der Sache nach gehört hierher auch der Aufsatz: Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts (aus ZNtWiss 34 [1935] 129—213), der aber in den vierten Band aufgenommen ist (1960). Obwohl er uns nicht zur Rezension vorliegt, seien die weiteren Aufsätze dieses Bandes auch kurz angezeigt: Nr. 2 bringt den wichtigen Artikel: Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian; Nr. 3: Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche; Nr. 4: Zur Kirchenpolitik Justinians. In diesem (bisher) letzten Band der Ges. Schr. v. Schw. handelt es sich um die reifsten Arbeiten aus den letzten fünf Lebensjahren des Verfassers (ausgenommen Aufsatz 2, der 1921 veröffentlicht ist). Von einem Neudruck der selbständig erschienenen Schriften wird abgesehen. Freilich bleibt manches, was etwa in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg entstanden ist, für viele Forscher schwer zugänglich (vgl. etwa: die zweiteilige Publikation: I. Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius — II. Zur Schriftstellerei Theodorets, aus den genannten Sitzungsberichten 1922). Noch mehr gilt dies von dem Heft: Konzilstudien. I. Cassian und Nestorius. II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel, Schriften d. Wiss. Gesellschaft in Straßburg, 1914. Das dem 4. Bd. beigegebene Verzeichnis der Schriften (329—344) zeigt, wie schwer den Herausgebern die Wahl geworden sein muß. Sie geben darüber in den Vorreden Rechenschaft. Bd. 3, S. 86, ist auch begründet, warum die vierte der Mitteilungen „Zur Geschichte des Athanasius" weggelassen, S. 169 dagegen, warum die siebente Mitteilung (Auseinandersetzung Schwartz-Harnack) gekürzt worden ist. Die Grundsätze für die kritische Betreuung des Neudrucks sind in Band 2 angegeben. Änderungen sind nur bei offensichtlichen Druckfehlern oder Irrtümern vorgenommen. Verweise auf neuere Literatur wurden nur in wenigen Fällen gebracht. Die Dogmen- und Kirchengeschichtler bekommen durch die in Bd. 3 und 4 gesammelten Schriften ein wichtiges Arbeitsinstrument an die Hand. Diese geben in sich eine Selbstdarstellung des Forschers Ed. Schwartz, die noch eindrucksvoller wird, wenn man den von Sch. selbst 1932 verfaßten „Wissenschaftlichen Lebenslauf" dazu liest (veröffentlicht in Bd. 2, 1—21). Obwohl Sch. nur Philologe und Historiker war, so fällt jedem Benützer seiner Studien und Werke zur Kirchen- und Konzilsgeschichte die Präzision seiner Darstellung auch für das Theologische auf. In einem wird man ihm aber widersprechen müssen: Das Religiöse und Theologische wird als Faktor der dogmen- und kirchengeschichtlichen Entwicklung gegenüber dem Machtpolitischen durchaus unterbewertet. Wenn auch sein Blick für das Menschliche und Allzumenschliche uns mit Recht verbietet, die kirchliche Frühzeit zu idealisieren, so wäre es verhängnisvoll, wenn sein Sarkasmus und seine Kritik uns daran hinderten, das Religiöse und das Göttliche auch in einer turbulenten Zeit zu sehen. Gerade die Schriften der großen Bischöfe Athanasius und Cyrill, nach Sch. die größten Machtpolitiker der alten Kirche, zeugen davon. A. Grillmeier

Schneyer, Johannes Baptista, Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne O. P.: RechThAncMéd 27 (1960) 67—132. — Aus seiner großen Kenntnis der Predigthandschriften des Mittelalters gibt Sch. einen interessanten Teilblick in die vielfache Überlieferung der Sermones des Dominikaners Jacob von Lausanne († 1322). Er war auch nach Ausweis der Handschriften einer der beliebtesten Prediger

des 13. und 14. Jahrhunderts. Da seine Sermones vielfach benutzt wurden, hat er durch sie neben seiner Schrift „Postillae morales" das aszetische Bild der Zeit sehr mitgestaltet. Sch. kann den Einfluß der Predigten bis in das 16. Jahrhundert feststellen. „Diese Predigten waren wohl lebendiges Überlieferungsgut, das viele Prediger suchten und nützten, wie sie es gerade brauchten und verstanden" (70). So glaubt Sch. in manchen Handschriften noch die Hast zu spüren, mit der die Predigten zusammengerafft und abgeschrieben wurden. Daher geben sie uns auch einen guten Einblick in die religiös-kulturelle Lage der Zeit und ihre Bedürfnisse. Inhaltlich erscheinen sie als ein Gegenstück zu den vielen gelehrten theologischen Predigten, die uns überliefert sind, mit ihren zahlreichen Unterteilungen und Distinktionen. Wenn man die Liste der hier gebotenen Themen ansieht, findet man vor allem den Niederschlag einer eifrigen Predigertätigkeit an den Sonntagen mit vielfach mehreren Homilien. Das gilt auch von den Herrenfesten. Ich zähle z. B. 7 für das Himmelfahrtsfest, ebenso 7 für die Bittage, 8 für Pfingsten usw. Am Passionssonntag sind 10 Predigten verzeichnet, für den Palmsonntag sogar 15, für die Coena Domini bieten sich 21 an, für Karfreitag 8, ebenso viele für die Ostervigil (!). Interessant sind dabei auch die Themata selbst, etwa am Karfreitag: Praeparavit Dominus hostiam — Ecce morior, cum nihil horum fecerim — Coronam de spinis imposuerunt — Si Filius Dei es, descende — Consummatum est — Attendite et videte (87 f.). Es sind also sowohl Leidensthemata grundsätzlicher Art behandelt wie auch solche, die sich auf konkrete Leidenszenen beziehen. Bei den Heiligenfesten sind es zunächst viele Marientage, die das gläubige Volk unter die Kanzel führten, so vor allem Mariä Geburt (12 Predigten), ihre Aufnahme in den Himmel (16), aber auch ihre Reinigung (17) und die Verkündigung (14), während die Unbefleckte Empfängnis nur mit 3 Predigten vertreten ist (so viele haben z. B. auch die hl. Lucia und der Apostel Thomas!). Von den Dominikanerheiligen ist außer Dominikus vor allem Petrus M. verehrt (8). Von Johannes dem Täufer handeln 14 Sermones, von Petrus und Paulus 8, von Maria Magdalena 5. Natürlich sind die Heiligen Frankreichs zahlreich vertreten, so etwa Dionysius mit 5 Predigten. An Allerheiligen (16) und Allerseelen (11) waren die Gottesdienste gut besucht. So ist die lange Liste der Incipit und Explicit der Sermones (22—132) auch kulturell von hoher Bedeutung. Zugleich wird sie mit dazu dienen, die Menge der anonymen Predigten etwas aufzulockern.

H. Weisweiler

Kinn, James W., The pre-eminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas (Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 31). 8° (154 S.) Mundelein 1960, Saint Mary of the Lake Seminary. — Man würde es vielleicht lieber sehen, wenn die Untersuchung auf die ganze Hochscholastik (bei Wilhelm von Auxerre angefangen) ausgedehnt wäre und auch die zweitrangigen Theologen einschlösse. So kommen nur Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura und Thomas zu Wort. Aber in dem eingeschränkten Raum arbeitet der Verf. mit gründlicher Genauigkeit. Namentlich wird die Bedeutung des „res et sacramentum" für die Eucharistie hervorgehoben. Der Aquinate sieht darin ihre Vollendung bezüglich der sakramentalen Wirksamkeit, so daß die anderen Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet sind. Alle vier Theologen behaupten eine gewisse Vorrangstellung der Eucharistie wegen der Verbindung mit Christus, welche die res sacramenti dieses Sakramentes ist. Bei keinem der Genannten findet K. die Ansicht, daß die Eucharistie als causa efficiens die Gnaden der übrigen Sakramente bewirke (zwei Texte aus den Werken Alberts des Großen und einer aus denen Bonaventuras sprechen sogar dagegen) oder daß die Wirkung durch ein votum eucharistiae zustande komme. Hier setzt er sich mit einigen modernen Theologen auseinander (Q. Alastruey-Sanchez, Tractatus de Sanctissima Eucharistia, Vallisoleti 1949; J. Nicolussi, Die Notwendigkeit der Eucharistie, Bozen 1917; E. Springer, mehrere Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften; M. de la Taille, Mysterium fidei, Paris 1924) und beweist die Willkürlichkeit einer solchen Deutung zumal gegenüber den Thomasstellen. Das Resultat, das sich übrigens schon bei O. Lutz (Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der Eucharistie, in: ZkTh 46 [1922] 20—59) im wesentlichen vorfindet, wird wohl allgemein anerkannt werden müssen.

J. Beumer

Betti, Umberto, O. F. M., La costituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I (Specilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 14). Lexikonformat (XVII u. 702 S.) Roma 1961, Pontificio Ateneo Antonianum. 6200.— L. — Die Vorbereitung des angekündigten neuen Konzils macht einen Rückblick auf das notwendig, was das Vaticanum, insbesondere bei der Bestimmung der Päpstlichen Primatialgewalt, schon geleistet hat. In einem umfangreichen Band legt B. die Ergebnisse vor. Die Quellen bilden, wie es nicht anders sein kann, die amtlichen Akten des Konzils (nach Mansi), zusätzlich noch die zeitgenössischen Streitschriften und einige Tagebücher, die als Manuskripte vorliegen (G. Arrigoni, Erzbischof von Lucca, Giornale; Kardinal L. Bilio, Diario), außerdem das „cum secreto pontificio" gedruckte Werk „Conc. Vat. Studia paevia, Comm. dogmatica I." (aus dem päpstlichen Geheimarchiv). Selbstverständlich wird auch die einschlägige historische Literatur der neueren Zeit fleißig herangezogen, wenn genaue Angaben über Persönlichkeiten, Diskussionen usw. zu bringen sind; vgl. unter dieser Rücksicht namentlich den sorgfältig gearbeiteten „Elenco dei personaggi incontrati nell'evoluzione della costituzione dommatica ‚Pastor aeternus'" (551—581). Die Stoffeinteilung folgt chronologisch gemäß den Konzilsverhandlungen. Eine Schlußbetrachtung (649—657) faßt zusammen: Giudizio d'insieme sul concilio, libertà del concilio, sobrietà delle definizioni, le consequenze delle definizioni. Zwei Register erhöhen die praktische Brauchbarkeit des Werkes: Indice dei nomi et delle cose notevoli, Indice analitico delle materie (661—702). Der Theologe von heute kann sich ohne Bedenken der Führung des Verf. anvertrauen und wird der mühsamen Einsicht in die Konzilsakten selber enthoben. — Ein Umstand muß beim Studium des Werkes auffallen, daß nämlich die zur Hilfe beigebrachten Quellen relativ wenig zum Verständnis der Konzilserörterungen und ihrer Hintergründe hinzufügen. Das soll keine Kritik sein, sondern lediglich eine Feststellung. Man würde aber gerne etwas darüber erfahren, ob das auch für andere, evtl. existierende Tagebücher zutrifft. Die im eigentlichen Sinne theologischen Fragen interessieren den Verf. nicht sonderlich. So erklärt er bezüglich eines ordentlichen unfehlbaren Lehramtes des Papstes nur: „Il concilio Vaticano, assimilando l'infallibilità pontificia a quella della Chiesa, ha voluto soltanto proclamarne l'identità di natura e di oggetto, ma non del modo di esercizio: quella della Chiesa può esercitarsi anche nel magistero ordinario, se universale; quella del Romano Pontifice soltanto nel magistero straordinario o solenne . . ." (646 f.). Die modernen Kontroversen werden nicht weiter berührt, was vom Standpunkt des Historikers aus begreiflich ist. Der gleiche Grund liegt wohl vor, wenn einige Probleme, die in den Konzilsverhandlungen überhaupt nicht zur Sprache gekommen sind, keine Erwähnung finden, obschon die spätere Theologie sich mit ihnen beschäftigt hat, z. B. ob die Bedingungen für die päpstliche Unfehlbarkeit bereits vollständig aufgezählt wurden oder ob man ihnen noch neue beifügen kann (etwa, daß die definitio ex cathedra einen actus humanus darstellen muß).
J. Beumer

Dejaifve, Georges, S. J., Pape et Évêques au Premier Concile du Vatican (Présence chrétienne 32). kl. 8° (155 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 66.— bFr. — Ein höchst aktuelles Thema wird hier angeschnitten; denn die Ausführungen des Büchleins beschränken sich keineswegs darauf, die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Papst und Bischöfen (Die Bischöfe und die Freiheit auf dem Konzil; Die Rechte des Episkopates; Päpstliche Unfehlbarkeit und Konziliarismus) wiederzugeben, sondern wollen zugleich und vornehmlich die damals noch unerledigten Anliegen herausstellen, die sich auf dieses Verhältnis beziehen. Das geschieht einmal unter der Rücksicht der ökumenischen Frage, vor allem in der Auseinandersetzung mit S. Boulgakov (Le dogme du Vatican, Messager orthodoxe 1959 und 1960), dann aber auch im Hinblick auf das kommende Zweite Vatikanische Konzil, das wohl, wenn es sich überhaupt dogmatischen Problemen zuwenden soll, gerade die oben berührten Punkte wieder aufnehmen muß. Mit Recht betont der Verf., daß selbst in den Postulaten der antiinfallibilistischen Minderheit des Ersten Vatikanischen Konzils manches verborgen war, was heute erneute Beachtung verdient. Als Beispiel seien die Worte des Erzbischofs von Köln, Melchers, zitiert: Centralisatio praesenti tempore in Ecclesiae organismo iam satis superque locum habet et magis opportunum, imo salutare et necessarium esse existimo pro regimine

Ecclesiae ut decentralisationis iam fiat inchoatio quam ut ad centrum adhuc amplius singularium negotiorum quaestiones in singulis dioecesibus reserventur (Mansi L, 409 D; bei D. 36, Anm. 2). Freilich sind die Schwierigkeiten für eine solche „Reform" nicht zu verkennen; am ehesten ließe sich denken, daß die durch göttliches Recht den Bischöfen (gewiß in Unterordnung unter das Haupt der Gesamtkirche) garantierten Rechte mehr positiv hervorgehoben würden, während es nicht so leicht sein dürfte, eine Formel zu finden, die auch die Macht des Papstes, insbesondere die seiner unfehlbaren Lehrverkündigung, ausdrücklich in die Einheit mit der Kirche hineinstellte. Der Verf. beendet seine Darstellung mit dem nur zu billigenden Wunsche: „Veuille Dieu exaucer ce voeu ... Sans renoncer ni en fait ni en droit à la primauté et à un seul iota des définitions vaticanes, puisse le magistère suprême de l'Église au prochain Concile mettre mieux en lumière l'aspect collégial de la Hiérarchie ecclésiastique et le vrais sens providentiel de sa mission, en révélant en elle le mystère de la ‚communion' qui préside aux échanges éternels de la Hiérarchie céleste!" (149). J. Beumer

De Vries, Wilhelm, S. J., La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente: OrChrPer 27 (1961) 313—361. — Die hier angezeigte Arbeit bekundet eine eingehende Sachkenntnis in bezug auf die aufgeworfenen historischen und theologischen Fragen und dürfte u. E. für die entfernte Vorbereitung einer Union mit den getrennten Kirchen des Ostens von äußerst hohem Werte sein. Der erste Teil (313—326) untersucht die römische Praxis im Verkehr mit den orientalischen Patriarchen bis zu der Zeit des großen Schismas (also ungefähr bis zum Jahre 1000) und zeigt an Hand zahlreicher Beispiele, wie sich die Kirchen der orientalischen Riten trotz ihrer Verbindung mit dem Apostolischen Stuhle einer relativen Selbständigkeit erfreuten, die von den Päpsten nur gelegentlich und nur in Glaubens- und Sittenfragen durchbrochen wurde. Der zweite Teil (326—361) ist noch ausführlicher und bespricht die nicht immer ganz einheitliche Stellungnahme Roms gegenüber den unierten Patriarchaten während des folgenden Jahrtausends. Wir erfahren u. a., daß diese weniger als Neuschöpfungen denn als Fortsetzungen schon bestehender Einrichtungen betrachtet wurden und daß für gewöhnlich ihre traditionellen Rechte und Privilegien (betreffs der Riten und der Kirchendisziplin, insbesondere die der Wahl der Patriarchen durch den Klerus und die der Ernennung der Bischöfe durch die Patriarchen) unangetastet blieben. Offen und ehrlich gibt der Verf. die entgegengesetzte Tendenz bei Pius IX. zu (in einem Brief an einen erwählten Bischof der unierten Armenier schrieb der Papst: Dudum siquidem provisionem ecclesiarum omnium tum vacantium et in posterum vacaturarum ordinationi et provisioni nostrae reservavimus). Ein heikles Problem ist allerdings, ob die Jurisdiktion der rechtmäßig gewählten Patriarchen bereits vor der anscheinend notwendigen Bestätigung von seiten Roms in Kraft tritt. Wir können nur hoffen, daß die noch nicht abgeschlossene Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes behutsam vorangeht und auch etwaige Zweifel im einzelnen löst. J. Beumer

Pfürtner, Stephanus, O. P., Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung (Thomas im Gespräch, 5). kl. 8° (183 S.) Heidelberg 1961, Kerle. 5.80 DM; geb. 8.80 DM. — Es scheint heutzutage katholischerseits beinahe üblich geworden zu sein, die „Häretiker" möglichst von allem Irrtum freizusprechen. Hier wird — sicher ernst und verantwortungsbewußt — der Versuch für Luther gemacht, freilich eingeschränkt auf seine Lehre von der persönlichen Heilsgewißheit im Glauben, und zwar durch eine Konfrontierung mit der diesbezüglichen Doktrin des hl. Thomas. Nacheinander kommen zu Wort die bisherigen Gegensätze (17—43), die christliche Heilszuversicht nach Thomas von Aquin (45—123), Luthers Lehre von der Heilsgewißheit im rechten Verständnis (125—166). Die Ausführungen des Verf. sind ohne Zweifel recht anregend und verdienen bei Katholiken und Protestanten jede Beachtung. Aber wir können und müssen auch einige Bedenken vorbringen. Solche entstehen einmal aus den Definitionen des Konzils von Trient, weiter aus der bislang üblichen Deutung des hl. Thomas und schließlich noch aus den klaren Äußerungen des deutschen Reformators. Gegen den grundsätzlichen Standpunkt ist wohl nichts einzuwenden, wenn P. erklärt: „Die

Trienter Lehrsätze erheben ebensowenig wie die übrigen katholischen Dogmen in ihrer Gesamtheit den Anspruch, die Heilswahrheiten erschöpfend zum Ausdruck gebracht zu haben, so daß keine weiteren Gesichtspunkte mehr darin verdeutlicht werden könnten. Alle dogmatischen Formeln beleuchten die Glaubensinhalte nur aus einer geschichtlich bedingten Perspektive. Diese wird immer von der Blickrichtung jener Epoche bestimmt, in der sie entstand ... Das Tridentinum ist auch insofern von den geschichtlichen Nötigungen der damaligen Situation bestimmt, als es den pastoralen und theologischen Bedürfnissen der katholischen Christenheit besonders Rechnung tragen mußte. Durch die Reformatoren befanden sich Priester und Gläubige in großer Unsicherheit, was nun eigentlich Lehre der Kirche sei und was nicht. So galt es zunächst, die unscharf gewordenen Trennungslinien zwischen katholischem und protestantischem Glaubensbewußtsein schärfer zu ziehen" (41 f.). Aber darf man etwa annehmen, die vom Konzil verurteilte Lehre bezüglich der Heilsgewißheit habe nirgendwo im protestantischen Raum, mehr oder weniger abhängig von Luther, existiert? Wider die Thomasinterpretation spricht allem Anschein nach schon die auch dem Verf. bekannte (32 f.) Tatsache, daß die Definition (Dz 802) der Heilsungewißheit gerade von thomistisch orientierten Konzilsteilnehmern gegenüber den Skotisten und deren „Sakramentsargument" durchgesetzt wurde. Und wenn P. den thomasischen Begriff voluntas nicht einfach mit „Wille", sondern mit verschiedenen anderen Worten wie „subjektive Zueignung", „personales Ergriffensein", „affektive Bewegung" u. dgl. wiedergibt, so fragt es sich doch, ob damit nicht etwas in die Texte hineingelegt wird, was sie an sich kaum enthalten (vgl. die Rechtfertigung des Verf. 61 f.). Kann man wirklich mit Thomas sagen: „Intelligere im Glauben ist ein ‚Sich-Gründen' in die Vertrauenswürdigkeit Gottes" (75) — und dabei Thomas treu bleiben? Sieht dieser nicht den Glauben wesentlich als Verstandesakt, und richtet er nicht dementsprechend die Hoffnung direkt auf die Verherrlichung im Jenseits und nur indirekt auf die gegenwärtige göttliche Hilfe? Eher dürfte die Lutherinterpretation überzeugen, besonders wenn man das emotionale Temperament des Reformators berücksichtigt, dessen Worte nicht immer den Sinn und den Wert von scholastischen Thesen besitzen. Indes wird man hier die Stellungnahme der protestantischen Forschung abwarten dürfen, die dann dem Verf., der selbst noch nicht endgültig gesprochen haben will, zu einer neuen Klärung seines Themas verhelfen wird. J. Beumer

Clark, Francis, S. J., Eucharistic Sacrifice and the Reformation. 8° (X u. 582 S.) London 1960, Darton, Longman & Todd. 50.— sh. — Es ist von Nutzen, zu wissen, daß das Buch sich zu der Umfänglichkeit und der Allgemeinheit, die der Titel umschreibt, aus einem engeren Anliegen ausgewachsen hat: den Wahrheitsgehalt der Bestrebungen zu untersuchen (die mit den Traktarianern vor rund 120 Jahren einsetzten und bis heute fortdauern), die sich um den Nachweis mühen, daß die von Rom sich absetzende Kirche von England die eigentliche katholische Lehre nicht treffen wollte und auch nicht getroffen hat; Gegenstand der Ablehnung wären nur die mittelalterlichen Verzerrungen und Mißbräuche gewesen. Dementsprechend brauche es also auch nur klärende Besinnung auf das im Grunde nie vertane katholische Erbe: weder das Grundgesetz der anglikanischen Kirche (auch nicht der berühmte 31. Artikel) noch die Liturgie des Common Prayer Book seien anti-sakrifiziell bzw. in diesem prägnanten Sinn anti-sazerdotal. — Die Prüfung dieses Anspruches machte einen Rückgang auf das 16. Jh. und dann selbstverständlich auch auf den Kontinent unvermeidlich. Einmal, weil die Anstöße von dort mitbestimmend waren; zum andern, weil die Oxfordleute gelegentlich die englische Reform dadurch zu salvieren trachteten, daß sie die eigentliche Häresie den kontinentalen Protestanten zuschoben, auf der Insel aber nur verständliche Reaktion gegen doktrinäre und disziplinäre Verderbnis zugeben wollten. — An eine solche apologetisch-ökumenische Aufgabe könne man auf zwei verschiedene Arten herangehen, meint der Verf.: There are books on ecumenism which charitably seek to draw a veil over the differences of belief that divide Christians; there is also need for books which charitably make clear why those differences arose and what they mean" (522). Wenn der Verf. in der zweiten Art den notwendigeren Dienst sieht, dann wird ihm jeder Leser seines Buches gut und gern das „charitably" bestätigen und ver-

stehen, daß dem Autor von „Anglican Orders and Defect of Intention" (siehe Schol 33 [1958] 314) auch gar keine andere Wahl blieb. Er will das Seine dazu tun, um klar werden zu lassen: es geht um mehr als um klärende Besinnung auf eigentlich nie vertanes katholisches Erbe, es geht um mehr als um die mit Dank und Eifer übernommene Aufgabe einer „Kirche des Brückenschlags" innerhalb der Ökumene in dieser Frage voller Schmerzen und Verheißungen.

In einem ersten Teil von rund 200 S. werden die Anklagen gegen die vorreformatorische Kirche geprüft und der geschichtliche Kontext des Kampfes um die Messe erstellt. Nach breiter Unterrichtung wird immer gefragt: Stimmt es also, daß die englischen Reformer nur gegen verkommene Spätscholastik und unleugbare Mißstände waren, nie aber gegen die Sache selber? Die Antwort ist ein blankes Nein. Ganz selbstverständlich liegt in der Verlängerung neuer Auffassungen von Rechtfertigung, Gnade, Christus und Kirche und Sakramenten eine neue Lehre, und die englischen Gottesgelehrten waren sich dieser Tragweite auch bewußt; die raffinierte Taktik in der Kirchenpolitik stellt das zusätzlich unter Beweis. — Auf den 300 S. des zweiten Teils prüft der Verf. diejenigen irrigen Lehren, die angeblich im Spätmittelalter das Feld beherrschten und in der Kontroverse des letzten Jahrhunderts das Arsenal für die Verteidigung der These abgaben: Nicht katholische Lehre wurde verworfen, sondern nur gegen Falsches reagiert! Wir führen nur einiges von diesem schweren Geschütz auf: Messe Sühnopfer unabhängig vom Kreuzopfer — der Sündenbock „Nominalismus" — die skotistische Lehre, die den Wert der Messe ungebührlich herabsetzt und nicht Christus ihren Opferpriester sein läßt — Messe unabdingbares Sühnopfer für die Tatsünden, da das Kreuzopfer nur die Erbsünde tilge, usw. usw. Schon die Seitenzahlen zeigen, daß hier Solidität und Fülligkeit ist; hier wird lieber ein Schritt noch einmal unterteilt, als daß etwas übersprungen würde. Um noch ein übriges zu tun und nachzuweisen, daß die Ankläger sich wirklich nur und allenfalls auf eine dünne Seitenlinie berufen können, sind noch zwei Anhänge beigefügt: Zeugnisse über das Reden vom Opfercharakter der Messe einmal aus den Theologen des 14.—16. Jh., dann aus dem mehr volkstümlichen Schrifttum. — Hat sich der immense Fleiß gelohnt? Zu antworten ist mit einem Ja. Im Kernanliegen, der Auseinandersetzung mit der klassischen Verteidigung der Traktarianer, Oxfordleute und Anglokatholiken überhaupt, ist der Nachweis erbracht, daß man diese Linie heute nicht mehr halten kann. Wenn in der Grundlegung des Beweises den Reformern des 16. Jh. der Prozeß gemacht wird, ergibt sich: Neue Lehre wurde eingeführt, nicht nur Wildwuchs beschnitten und Unkraut ausgerissen. Aber vielleicht wird doch etwas zu unentwegt „gesiegt", schafft die imposante Phalanx von Zeugen eine zu erbarmungslose Optik?! Gewiß, das Licht der Wahrheit brannte; aber den Reformern schienen die unleugbaren Mißbräuche die Schatten eben dieser (wir geben nur zu gern zu: in der Substanz jederzeit korrekten) Theologie derart zu sein, daß sie dieser Verdunkelung der Kirche nur durch das Aufstecken neuer Lichter entgehen zu können meinten. Unbeschadet für den theologischen Ertrag hätte man vielleicht ein Kapitel vorausschicken können, in dem Notwendigkeit und Recht des Angehens gegen wachsenden Mißbrauch anerkannt worden wären und ein konkretes „Mea culpa" Platz gehabt hätte. Im übrigen ist das ein Hinweis, der beim Verf. offene Türen einrennt; denn niemandem wird entgehen, daß Liebe zur einen Kirche und zu den getrennten Brüdern ihn sich der Mühe dieser wichtigen Arbeit unterziehen ließ. A. Stenzel

Kerkvoorde, A., O. S. B., Où en est le problème du diaconat. gr. 8° (91 S.) Brügge 1961, Éditions de l'apostolat liturgique. 60.— bFr. — Wenn einer allseitig über die Problematik eines wiederzubelebenden Diakonats berichten will, muß er handeln über das Diakonat in seinen geschichtlichen Formen (darunter dann die berühmte Frage nach den „Diakonissen") wie auch über seinen heutigen Stand nicht nur in der lateinischen Kirche, sondern auch in der Ostkirche und im Bereich des Protestantismus. Er muß es abgrenzen gegen die Niederen Weihen, muß es in Beziehung setzen zur vita religiosa. Das alles geschieht in dieser hier angezeigten Schrift, und es geschieht gut! Das darf anerkennend ausgesprochen werden; denn es ist in der weitschweifigen Diskussion leider nicht ohne Vorgang, daß mit kurzatmiger Theologie operiert wird: daß man nach einem Diakonat ruft, das nicht mehr wäre als die Verlängerung der actio catholica; das angeblich benötigt werde, um die

Gnade für kirchliche Arbeit zu sichern; das gelegentlich sogar unter Preis angestrebt wird als die in der hierarchischen Kirche scheinbar unerläßliche sakramentale Besiegelung eines heute soziologisch unvermeidlich gewordenen full time-Einsatzes ... Von solchen Kurzschlüssen bleibt man also verschont. Verf. weiß auch, was für einen Bärendienst man Substanz und Würde der Laien, des heiligen Gottesvolkes, erwiese, wollte man all ihr Wirken, das der Erbauung der Kirche dient, durch Weihen sanktionieren und institutionalisieren; verhängnisvolle Verarmung und Ausblutung wären die Folge. So weit, so gut. Aber das Gewichtigste an diesem dünnen Heft ist das Urteil, daß die theoretische Diskussion an einen toten Punkt gekommen sei und daher resolut Schritte zur Verwirklichung getan werden müßten, und sei es auch vorerst nur zu „réalisations partiales et immédiates". Das nämlich weiß der Verf. sehr gut: wenn es eine Wiederbelebung geben soll, dann sicher nur für ein Diakonat, das einen wirklich unbesetzten Raum auszufüllen hat; nicht aber für eine gekünstelte Konstruktion, die das Air liturgizistischer Folklore doch nie ganz los würde. Dazu ist er der Meinung, daß dieser Raum im Augenblick nicht frei ist. Also ist er frei zu machen! Wie? „Il nous semble qu'une réforme du diaconat devrait être solidaire d'une réforme profonde de toute la vie religieuse" (49). Wie er sich diese Reform des Ordenslebens denkt (ein großes Stichwort heißt: Integration in das Leben der [Pfarr-]Kirche und insbesondere in ihre Liturgie), gehört zum Anregendsten der ganzen Schrift. Freilich auch zum Anfechtbarsten! Wir meinen damit nicht zuerst, daß hier — das einzige Mal im Buch — schwarz-weiß gemalt wird, zuungunsten des heutigen Ordenslebens und seiner Vielfalt, die hoffnungslos ecclesiolae geschaffen habe. Als Beispiel für die abgedroschenen Klischees: jeder Orden (und entsprechend seine Mitglieder) hege und pflege ‚sa' chapelle, ‚sa' liturgie, ‚son' Saint Sacrement, ‚ses' œuvres usw. (49). Auch das soll noch als mindere Beschwernis angesehen werden, daß hinter den Auslassungen ein „Pfarrprinzip" von einer Handfestigkeit steht (beispielsweise ist „Exemtion" ein rotes Tuch!), die anderswo längst desavouiert worden ist. Entscheidend scheint uns, daß seine Vorschläge nur dann zum Zuge kommen, wenn der Ordensstand eingeebnet wird. Über das Verhältnis von Priesterstand zum Ordensstand: „toutes ces discussions nous semblent parfaitement oiseuses" (54)! Die Einebnung geschieht mittels der Kategorie der priesterlichen Heiligkeit. Worauf zu sagen wäre: Heiligkeit ist ganz sicher nicht die Kategorie, mit der man das Standbildende, Standunterscheidende in den Griff bekommen kann: Funktion/Repräsentation z. B. wären ein hier entschieden ertragreicheres Begriffspaar! Nun müssen wir dem Verf. (der selbst Ordensmann ist und mithin über den Verdacht modischen Ressentiments erhaben) das Recht auf seine Ansichten belassen. Aber auch so klafft in der Behandlung der Frage eine Lücke: es wird kaum gefragt, inwieweit die Postulate seiner „Reform" von den weltlichen Instituten nicht nur übernommen, sondern vielleicht schon überholt sind. — Soweit einige Grundbedenken. Aber wir wollen ausdrücklich anmerken, daß eben dies das so sehr Anständige an dieser Schrift ist, daß Verf. unbeirrt an der Weite des Ansatzes und des Anspruches festhält, obschon er nur zu gut weiß, daß er damit die Schwierigkeiten für die Verwirklichung nur um so höher auftürmt. Diese Verwirklichung soll also vorerst nur mit ersten bescheidenen Schritten angegangen werden. Vernünftigerweise als Experiment, mit regionalen Indulten vom geltenden Recht, bis sich nach jahrelangen Erfahrungen vielleicht eine Form abzeichnet. Mit Recht werden als Experimentierfeld Länder vorgeschlagen, die (noch) nicht die hierarchisch-juridische Vollgestalt haben und mithin mit ihrer geringeren kirchlichen Verfestigung für solche „Anomalien" leichter Platz bieten, Länder etwa der extremen Diaspora, der Mission usw. — Zu bewundern ist der Mut und das Vertrauen, mit denen in einem so konzipierten, zu belebenden Diakonat der „digitus Dei" für die Nöte der Kirche gesehen wird und also dieser gewissermaßen immanenten Qualität die Weiterführung zugetraut wird, wenn man sich nur einmal zur Setzung der Anfänge aufrafft. Wir verdeutlichen es an der Frage des Potentials an Berufen für diesen neuen Stand (die diesbezüglichen Überlegungen nehmen ohnehin den Großteil des Schlußabschnittes „Vers des adaptations partielles et immédiates" ein). Am Beginn werden vorgeschlagen alle die, die unterwegs „zurückbleiben" — sei es nach der Diakonatsweihe, sei es vor ihr im Verlauf der Seminarzeit. Sodann diejenigen, die den Weg in einem Orden nicht zu Ende gehen können oder wollen. Weiterhin werden als Reserve angesehen: die

Nicht-Priester der klerikalen Orden und Genossenschaften und schließlich Spätberufene bzw. Berufe, bei denen die zum Priestertum erforderliche Vollausbildung nicht mehr nachgeholt werden kann. Es wird nicht leicht jemandem (und ganz sicher nicht einem so klugen Mann wie dem Verf.) entgehen, wie prekär diese Grundfrage ist, die entscheidende Frage für einen Anfang, der das neue Ganze aus sich entlassen soll ... Wir haben einem ziemlich schmalen Werk verhältnismäßig viel Raum zugestanden. Dies soll (unbeschadet der möglichen Bedenken, vielleicht sogar des Widerspruchs in grundsätzlichen wie auch konkreten Fragen) uneingeschränkt als Reverenz vor einem Buch gewertet werden, das anregt, die Nöte der heutigen Zeit klar sieht und mutig ausspricht und voll nobler Aspiration und Liebe zur Kirche ist.
A. Stenzel

Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/36 (Rerum Eccl. Documenta, Ser. maior, Fontes, IV.) Hrsg, von Leo Cunibert *Mohlberg* O. S. B. in Verbindung mit Leo *Eizenhöfer* O. S. B. und Petrus *Siffrin* O. S. B. gr. 8° (XLIV u. 316 S.) Rom 1960, Herder. 8800 L. (= 70.40 DM). — Selbstverständlich mußte eine Sammlung „Rerum ecclesiasticarum documenta" auch die Ausgabe dieses „praestantissimus inter omnes Romanae liturgiae codices" (das Urteil A. Wilmarts) bieten. Unlängst erst hat das imposante Werk von A. Chavasse „Le sacramentaire gélasien" wieder seine Bedeutung herausgestellt. Aber es gibt auch sonst viele Gründe, die neben die bisher letzte Ausgabe von Wilson 1894 eine modernere Edition erwünscht sein ließen. Wilson wollte einen möglichst lesbaren Text bieten, und zur Glättung benutzte er neuere Gelasiana. Demgegenüber wird hier der reine Vat. Reg. 316 gebracht, und die intendierte Abhebung von Wilsons geschöntem Text übersetzt sich in die frappante Akribie, mit der auch die geringste Eigenheit des Manuskripts registriert wird. Es wird nicht allein der Vat. 316 geboten: Lowe hatte bereits 1925 von einem Supplement der Hs berichtet, das er in der Hs 7193 der Pariser Nationalbibliothek entdeckt hatte. Um diesen Schlußteil bereichert zu sein, ist ein nicht geringer Vorteil dieser Edition. — Die Einleitung bringt die übliche allseitige Beschreibung der Hs, berichtet von ihrer Entstehung und ihren Geschicken. Die neueren Ansichten über die Herkunft werden kurz aufgeführt, und als zusammenfassendes Urteil bekennt sich der Herausgeber zur Grundthese seines Schülers E. Bourque: nicht aus einem Guß, durch einen Autor — sondern Kompilation unabhängiger libelli römischer Herkunft mit später angegliederten fränkischen Elementen (XXXI). Auf den ersten Seiten einer Ausgabe, die gültig bleibt, auch wenn noch so manche Hypothese aufgekommen und wieder zu den Akten gelegt sein wird, ist solche Sparsamkeit durchaus angebracht (weniger angebracht allerdings sind die einigermaßen robusten Auslassungen gegenüber anderen Forschern [XX f.], und unqualifizierbar ist die Kritik an A. Chavasse). Als Beigaben sind angefügt das „Fragment Bannister", das „Fragment Baumstark" und der „Liturgische Index von St. Thierry". Den Abschluß bilden ein Verzeichnis der liturgischen Formeln und ein Sachverzeichnis. Dazu 10 Tafeln. Auch diesmal hat P. *Siffrin* (als Heft der „series minor, Subsidia studiorum") umfängliche Konkordanztabellen erstellt. Die Belege umfassen die Junggelasiana in ihren Haupttypen, die Quellen der ambrosianischen Liturgie und des gallisch/keltischen Raums, und mit Missale und Pontificale Romanum ist praktisch auch die heute gültige Liturgie in den Vergleich einbezogen. A. Stenzel

Van Dijk, Stephen J. P., O. F. M., and Walker, J. Hazelden, The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century. 8° (XXIX u. 586 S.) London 1960, Darton, Longman & Todd. 70.— sh. — Vielleißt läßt sich über die „Modernität" eines Wendepunktes, der im 13. Jh. gelegen ist, streiten, aber über die außerordentliche Bedeutung der Reform Innozenz' III. und ihrer Rezeption durch die Franziskaner kann man es jedenfalls nicht. Allerdings hörte bisher die Einigkeit unter den Gelehrten bei dieser rein formalen Einschätzung auf. So war es damals, als Fra Salimbene von Parma über die Länge der Offizien seufzte und für Kürzungen eintrat, wo aber nicht minder nachdrücklich ein Radulph de Rivo den päpstlichen Hof und die Minderbrüder der Unverantwortlichkeit gegenüber dem Erbe zieh, des Leichtsinns, der liturgischen Libertinage; — so war es bis heute, wo sich zeigte, daß das Echo des An-

klägers Radulph lauter hallte als die gelegentlichen Verteidigungen. Sehr konkret tat dazu das Ihre eine von C. Mohlberg besorgte Edition von liturgischen Schriften des Dekans von Tongern, der vom Herausgeber Studien vorausgeschickt waren mit dem suggestiven Titel „Radulph de Rivo, Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie". Entscheidend aber für eine ablehnende Haltung zum Werk der Franziskaner war wohl ein gewisser Ästhetizismus des Archaischen, ein Pathos der Anfänge, wie sie zweifellos zu den Triebkräften der früheren Liturgischen Bewegung gehört haben. Von Batiffol über Bäumer bis herab in die dreißiger Jahre blieb der Trend der opinio communis den Minderbrüdern ungünstig. Der gelehrte Franziskaner und seine Mitarbeiterin hätten in diesem vorliegenden Werk wohl ebensowenig ein entscheidendes Gefecht pro domo O. F. M. liefern können wie schon so mancher Bruder vorher, wenn ihm nicht die Auswertung von M. Andrieus Entdeckungen (ein Ordo des päpstlichen Hofes, der die Reform Innozenz' III. verarbeitet hat, dazu zwei davon abhängige Missalien) verstattet gewesen wäre und wenn ihm nicht eigenes Finderglück zu Hilfe gekommen wäre: 1939 fand er in der Bibliothek von St. Antonius in Padua eine vollständige Franziskanerliturgie des 13. Jh. Erst jetzt nämlich wurde die Reform des Papstes Innozenz mehr als ein Name. Erst jetzt konnte nachgewiesen werden, daß die Franziskaner auch vor der Arbeit Haymos von Faversham schon eine eigene Liturgie hatten, und auf diesem Hintergrund wurde die richtige Einordnung des liturgischen Werkes dieses Generalministers möglich. Diese Quellen widerlegen Batiffols Vorwurf: nicht nur kürzeres Offizium, sondern nicht einmal römisches . . .! Gegen Bäumer, der so schweres Geschütz nicht mehr auffährt, aber doch die ganze Entwicklung für verarmend und unglücklich, auch für kaum gerechtfertigt hält, kann die Abwehr nur indirekt geschehen und muß weiter ausholen. „Umbruch" ist sicher kein zu großes Wort für die Wende, die sich anbahnt, und zwar allseitig; auf liturgischem Feld ist es nur das unvermeidliche Nachziehen zu einem Aufbruch, für dessen Entschlossenheit Namen wie Abaelard und Bernhard zur Genüge bürgen. Der Nachweis für diese These wird umfassend angesetzt, und ihm verdankt das gewiß nicht leicht zu lesende Buch die lockernden Partien: es wird so viel herangezogen aus Kulturgeschichte und Wissenschaftsbetrieb, aus Kirchengeschichte und Kirchenpolitik (und selbstverständlich: aus der Ordensgeschichte O. F. M. im besonderen — es fällt so viel ab über die liturgischen Bücher im allgemeinen, über Kirchenmusik und ihre Bücher im besonderen, über die Entwicklung der Privatmessen, des Privatoffiziums usw., daß man weit über ein liturgisches Fachinteresse hinaus bereichert wird. Soviel lebt hinter den dürren Überschriften über den drei Teilen des Werkes: I. Überblick über Offizium und Messe (und die entsprechenden Bücher) bis zu Innozenz III. II. Die Liturgie der päpstlichen Kurie im 13. Jh. III. Die Liturgie gemäß dem Usus der päpstlichen Kurie. In diesem umfänglichsten Teil wird nachgewiesen, in welchem Maße die von den Franziskanern adaptierte päpstliche Hofliturgie des 13. Jh. die kirchliche Liturgie schlechthin geformt hat (wenn auch gewisse Uniformierungsbestrebungen bereits Honorius' III. und Gregors IX. erst mit Pius V. Wirklichkeit wurden). Wie man sieht: es geht immer um die gesamte Liturgie! Gewiß kommen die Gravamina vor allem vom Offizium her, aber es wird hier der Nachweis erbracht, wie sehr manche Fehleinschätzung gerade aus dieser Isolierung herrührt: das Offizium kann und darf nicht anders gewertet werden denn als Fassung des Herzstückes Messe. — Ein über 100 S. umfassender Anhang von Dokumenten unterstreicht das Ausmaß eigenständiger Quellenarbeit. 4 Indizes helfen bei der Auswertung dieses an Information und Anregung reichen Werkes. 18 Tafeln sind Teil einer vorzüglichen Aufmachung. A. Stenzel

Lambert, M. D., Franciscan Poverty. The Doctrine of the absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210—1323). 8⁰ (XV u. 269 S.) London 1961, S. P. K. 50.— sh. — Die Geschichte des Franziskanerordens erhält ihre eigentümliche Dynamik von den Auseinandersetzungen über die Armut Christi. Die möglichst enge und nahezu buchstabengetreue Nachahmung Christi als Zentralgedanke franziskanischer Spiritualität und die leidenschaftliche Armutsliebe des heiligen Franziskus selbst mußte sich nur zu bald, gleich in den Anfängen dessen, was als kirchlicher Orden so gewaltige reformatorische, pastorale Aufgaben zugewiesen

erhielt, in grundsätzlicher Erwägung zu klären versuchen. Die Spannung zwischen dem Enthusiasmus der Anfänge und den Notwendigkeiten der Institution wurde bald so groß, daß der doppelte Zug zur treuen Verwirklichung des franziskanischen Ansatzes einmal und zur sinnvollen Anpassung an die Bedürfnisse der wachsenden Dienste an Seelsorge und Wissenschaft andererseits sich auch innerhalb der Institution auswirkte und die beiden großen Gruppen der Observanten und Konventualen entstehen ließ. Darüber hinaus führten diese nicht selten leidenschaftlich geführten Kämpfe zwischen Ideal und Wirklichkeit zu Spaltungen, die nicht mehr zu heilen waren (Spiritualen, Fraticellen). Der ideologische Grund lag bei dem richtigen theologischen Verständnis der Armut Christi selbst, denn sie war ja Norm des erstrebten geistlichen Ziels aller. In dankenswerter Gründlichkeit, die sich für die Quellen des Franziskus-Lebens vor allem auf die Forschungen von Kajetan Eßer O. F. M. stützt, führt Verf. das Schicksal der Lehre von der Armut Christi bis zur Stellungnahme Johannes' XXII. (Bulle: Quorundam exigit 8. 10. 1317, welche disziplinarisch, und Constitutio: Cum inter nonnullos 12. 11. 1323, welche theologisch entscheidet) durch alle Phasen der dramatischen Auseinandersetzungen vor. Alle Teile dieses Prozesses sind von hohem Interesse, nicht nur die sorgfältige Analyse der enthusiastischen Anfänge, sondern auch die beklagenswerten Folgen der inneren Kämpfe für die späteren Generationen, welche damit in ihrer geistlichen Stoßkraft weitgehend geschwächt erscheinen. Verf. geht allen wichtigen Persönlichkeiten und Werken nach und bedenkt auch die feinen Schattierungen, die sich noch innerhalb der einzelnen Gruppe, ja selbst der einzelnen Gestalt (wie etwa beim hl. Bonaventura) finden. Das kirchengeschichtliche Bild des 13. Jahrhunderts erscheint mit dieser Monographie bedeutend bereichert. H. Wolter

Gieraths, Gundolf, O. P., Savonarola. Ketzer oder Heiliger? Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt. kl. 8° (301 S.) Freiburg i. Br. 1961, Herder. 15.80 DM. — Die Frage des Buchtitels will offensichtlich mit einem nicht undeutlichen Ja beantwortet sein, d. h. einem Ja zur Heiligkeit des Bußpredigers von Florenz. Die Einleitung zu den gut übersetzten Texten, einigen Briefen, Predigten und Stellen aus den bedeutenderen Werken (Abriß der Offenbarungen, Von der Einfachheit des christlichen Lebens, Triumph des Kreuzes), gibt sich ein wenig im Stil volkstümlicher Hagiographie; z. B.: „was da (in der Taufe) gnadenhaft in seiner Seele Einzug hielt, hat er mit eiserner Konsequenz zur *höchsten Höhe* geführt"; oder: „die tiefreligiöse Mutter, der echt christliche Vater", „die frommen und ernsten Lehren seines Großvaters", „der entsetzliche Niedergang in Kirche und Welt". Sie schildert die Zeit, Savonarolas Leben und erörtert abschließend die im Titel des Buches gestellte Frage. — Die Schwierigkeiten des Predigers und Politikers mit Papst Alexander VI. sind vielleicht doch nicht behutsam genug dargestellt worden. Der Satz (S. 34) etwa: „Es ging nicht anders. Er durfte seiner Berufung nicht untreu werden. Es gab keinen anderen Ausweg: Er mußte an ein allgemeines Konzil appellieren, das Alexander als falschen Papst erklären und absetzen sollte", bedürfte doch einigen Kommentars, um in seiner Tragweite verstanden und nicht mißverstanden zu werden — wenn man etwa daran denkt, daß auch damals schon ein Appell über den Papst hinaus an ein allgemeines Konzil nicht mehr erlaubt war. Der Hinweis auf seine Berufung als letzte Norm ist aber dann für das bald anhebende Jahrhundert zum Leitmotiv reformatorischer Rechtfertigung geworden und bedürfte darum hier eines klärenden Wortes. Auch wäre bei den Ausführungen über Prozeß, Urteil und Hinrichtung ein Hinweis auf die Eigenart des Gerichtshofes (städtisch) und die Rolle der erwähnten päpstlichen Kommissare dienlich gewesen. Zwar bringt die abschließende Diskussion über die objektive Schuldhaftigkeit des Verhaltens Savonarolas den päpstlichen Verordnungen gegenüber — die subjektive Gutgläubigkeit stehe einwandfrei fest — einiges Für und Wider, das aber aus naheliegenden Gründen in dieser mehr volkstümlich gehaltenen Schrift notwendig der (so notwendigen) begrifflichen Schärfe entbehrt, wie etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die auf S. 51 angeführte Unterscheidung J. Schnitzers: das war zwar ein Konzilsplan, aber kein Konziliarismus, oder: Dem Wort Gregors VII. (Den Spruch des Hirten muß man fürchten, mag er gerecht oder ungerecht sein) setzte er die Autorität des Apostels entgegen, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Act 5, 29) (S. 48). Auf dieses Apostelwort haben

sich bekanntlich die „Propheten" immer berufen. So bleibt die Diskussion offen, aber es mag sinnvoll sein, sie auch auf dieser Ebene zugänglich gemacht zu haben, wenn auch nicht vergessen werden sollte, daß diese Ebene nicht das günstigste Niveau ist, auf der sie geführt werden kann. Die Texte selbst sind ein wertvoller Beitrag zur unmittelbaren Begegnung mit diesem apostolischen Geist des ausgehenden 15. Jahrhunderts, dessen Feuer auch noch unter der Kruste einer längst vergangenen Stilform spürbar wird. Es ist ein Verdienst des Verf., den Worten Savonarolas eine auch uns zugängliche Form gegeben zu haben. H. Wolter

Karl V. Der Kaiser und seine Zeit. Kölner Colloquium 26.—29. November 1958. Hrsg. von Peter Rassow und Fritz Schalk. 8° (XII u. 217 S.) Köln u. Graz 1960, Böhlau. 20.— DM. — Die deutsche Gedenkfeier zum 400. Todesjahr Kaiser Karls V. wurde in der Kölner Universität begangen. Ein internationales Historikertreffen gelehrter Kenner der Geschichte des 16. Jahrhunderts diskutierte Forschungsergebnisse zur Erhellung der Person und des Reiches Karls V.; die Referate wurden in vorliegendem Band veröffentlicht. Die Leitung lag bei *Peter Rassow*, der die Reihe der mitgeteilten Arbeiten eröffnet mit einem Überblick über den Wandel, den das Geschichtsbild des Kaisers im Lauf der Jahrhunderte (wie übrigens auch das seiner großen Zeitgenossen) an sich erfuhr. *Berthold Beinert* analysiert die Testamente und politischen Instruktionen Karls V. für den Prinzen Philipp und zugleich einige der Nachwirkungen auf die Gesamtpolitik des spanisch-habsburgischen Hauses. Während die folgenden Arbeiten von *Ramón Carande* (María de Hungría en el mercado de Amberes), *Federico Chabod* (Contrasti interni e dibattiti sulla politica generale), *Herbert von Einem* (Karl V. und Tizian), *Lewis Hanke* (The other Treasure from the Indies during the Epoch of Emperor Charles V) hier weniger von Interesse sind, weisen wir vor allem auf *Hubert Jedin* und seine Ausführungen hin, die den Päpsten und dem Konzil in der Politik Karls V. gewidmet sind. Er hebt den großen, nach ihm sogar entscheidenden Anteil hervor, den Karl am Zustandekommen des Trienter Konzils und an seiner ersten Durchführung gehabt hat. Er kann die Behauptung des Kaisers in seiner Selbstbiographie, das Zustandekommen eines Allgemeinen Konzils sei eines der unbeirrt festgehaltenen Ziele seiner Politik gewesen, mit dessen Hilfe er die Glaubensspaltung im Reich und in der ganzen Christenheit — für die er sich als Kaiser mitverantwortlich fühlte — zu überwinden hoffte, mit einem Überblick über die verschiedenen Phasen der kaiserlichen Politik (seit 1529) in ihrem Gegen- und Zusammenspiel mit der päpstlichen Haltung illustrieren und erhärten. *Hermann Kellenberg* referiert zur Problematik der Ostpolitik Karls V., *Richard Konetzke* zu Amerika und Europa in der Zeit Karls V., er stellt fest, die Teilnahme Europas an Amerika sei damals gering gewesen, weist dann auf Forschungsaufgaben hin, die zu klären hätten, ob die Kaiseridee Karls V. sich in der politischen Organisation seines überseeischen Imperiums reflektiert, ob seine europäische Politik das amerikanische Leben mitgestaltet habe. Wohl den bedeutendsten Beitrag schenkt der Sammlung *Ramón Menéndez Pidal* (Formación del fundamental pensamiento politico de Carlos V); er weist hin auf die formende Kraft des Vorbildes Ferdinands und Isabellas, zugleich literarisch faßbar in ihren Testamenten und dem politischen Programm Ferdinands, das Karl zur Hand hatte. Diese Quellen erhellen die spanische Komponente in Karls Gesamtideologie, zugleich erweist sich an der Art, wie Karl diese Modelle und diese Weisungen auf das weit umfassendere eigene Reich und seine Problematik adaptiert, die kraftvolle Eigenart des politischen Profils des Kaisers. *Werner Näf* (Strukturprobleme des Reiches Karls V.), *Georg Poensgen* (Bildnisse des Kaisers), *Robert Ricard*, Recherches récentes sur la littérature religieuse sous Charles V. (ein Hinweis auf benediktinische, dominikanische, franziskanische Forschungen zur spanischen Reform), *Fritz Schal* (Zur spanischen Literatur unter Karl V.) und die Arbeiten von *Antonio Truyol y Serra* (Razón de estado y derecho de gentes en tiempo de Carlos V) sowie *Jaime Vicéns* (La Coronoa de Aragón y el ámbito del Mediterráneo Occidental durante la época de Carlos V) schließen den wichtigen Band ab, der mit 29 Bildern ausgestattet wurde; diese dienen vor allem den Beiträgen von v. Einem und Poensgen. Es ist ein würdiger Beitrag Deutschlands zu diesem Gedenkjahr, wenn auch (aufs Ganze gesehen) ein schmaler Dank für die Leistung eines Mannes, der

unter allen Zeitgenossen — auch in Deutschland — an Integrität hervorragt, durch Plan und Einsatz weltgeschichtliche Größe besaß, in Deutschland die schwersten Jahre seines Lebens durchlitt und durchkämpfte, um schließlich von den zentrifugalen Kräften seines Reiches, den politischen, religiösen und gesellschaftlichen Provinzialismen so ermattet zu werden, daß er seine Herrschaft niederlegt, um sich auf ein Sterben vorzubereiten, wie es wiederum in seiner schlichten Größe von keinem seiner Zeitgenossen — auch nicht in Deutschland — erreicht worden ist. H. Wolter

Gabriel, Astrick L., Skara House at the Mediaeval University of Paris. History, Topography, and Chartulary (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, ed. by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 9) 8° (195 S.) Notre Dame, Indiana 1960, The Mediaeval Institute. 4.— Doll. — Das reich mit Bildern von Siegeln, Urkunden und Kupferstichen ausgestattete Werk, dem Index, gute Bibliographie und vor allem die Edition der Urkunden beigegeben werden (letztere reichen von 1284—1502), bringt die Geschichte eines jener Häuser, die man Bursen nannte, in denen dank großzügiger Schenkung Studenten Aufnahme, Unterhalt und auch geistliche Betreuung fanden. Es handelt sich um die für schwedische Studenten bestimmte Burse Domus Scarensis bzw. Domus ad Imaginem Nostre Domine in Paris. Neben der dänischen Burse, der von Upsala, von Linköping, der schottischen und der deutschen Burse diente Skara House den Mitgliedern der englisch-deutschen Nation. Der Name leitete sich davon her, daß die Domherren der Kathedrale von Skara in Schweden Jurisdiktion über diese ferne Stiftung besaßen und ausübten. Das verhältnismäßig reiche Archivmaterial in französischen und schwedischen Sammlungen erlaubt dem Verf. eine aufschlußreiche Schilderung der Anfänge des Hauses, seiner Geschichte bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Mitteilung seiner Statuten (94—96), die auch in Faksimile (92 f.) beigegeben werden. Auch als im Lauf des 15. Jahrhunderts keine schwedischen Studenten in Paris mehr die Burse bewohnten, blieb sie in Verwaltung der englisch-deutschen Nation, ging dann in deren Besitz über. Noch im 18. Jahrhundert finden sich Nachrichten über Erträge, die dieses wertvolle Besitztum einbrachte. Verf. hat alle auch nur erdenklichen Möglichkeiten ausgeschöpft, um ein abgerundetes Bild dieser typisch spätmittelalterlichen akademischen Institution entwerfen zu können. Aus einer Fülle von Details und Querverweisen hebt sich der deutliche Umriß einer Stiftung ab, die für den europäischen Ruhm der Pariser Universität Zeugnis gibt. H. Wolter

Vriens, Livinus, Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft. Unter Mitarbeit von *Dr. A. Disch* (Missionsrecht) und *Prof. Dr. J. Wils* (Linguistik). Deutsche Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von *F. Flohr.* 8° (134 S.) Nijmegen 1961, Bestel Centrale V. S. K. B., Faber St. 7. — Diese Bibliographie will helfen, aus der Überfülle des Missionsschrifttums eine Handbibliothek der Missionswissenschaft für Priesterseminare, aber auch für Professoren und Studenten zusammenzustellen. Redaktionsschluß war der 15. 4. 1960. 306 Titel werden angeführt. Sie sind systematisch auf die Zweige der Missionswissenschaft verteilt: Allgemeine Literatur, Missionslehre, Missionsrecht, Missionsmethodik, Missionsgeschichte, Missionskunde, heimatliches Missionswesen. Neben Linguistik sind von den Hilfswissenschaften Völkerkunde und Religionswissenschaft nur kurz behandelt, weil für sie eine eigene Bibliographie vorgesehen ist. Die Buchauswahl ist für den konkreten Zweck der Bibliographie sorgfältig, ausreichend, möglichst aus allen wichtigen Sprachen ausgesucht. Jedes Buch wird knapp und kritisch gewürdigt. Dazu werden Hinweise auf ausführliche Besprechungen gegeben. Die besonders wichtigen Bücher sind mit einem Sternchen bezeichnet. Nur einige Ergänzungen könnte man wünschen: Bei 44c hätte auf die indologisch-missionsmethodische Beilage „Supplement" hingewiesen werden müssen, das viermal im Jahre erscheint, gesondert zu haben ist und eigentlich der „missionarische" Teil des Clergy Monthly ist. Nr. 61 über Chrysostomus müßte durch *I. auf der Mauer* (Mönchstum und Glaubensverbreitung, Fribourg 1959) ergänzt werden. Bei der systematischen Missionslehre hätte Literatur zu dem Kernproblem „Heil der Heiden" genannt werden sollen: Caperan und neu das Werk von *A. Santos Hernandez* (Salvacion y paganismo, Santander 1960), das die gesamte Frage und Literatur kritisch zusammenfaßt. Bei der Missionsgeschichte hätte man außer den fünf

großen Gesamtdarstellungen (Latourette hätte auch genannt werden müssen) die wichtigen Missionsgeschichten größerer Einzelländer gewünscht: Afrika (Beckmann und Groves), China (C. Cary-Elwes), Japan (Laures, Jennes, Van Hecken), Indien (D'Sa, Houpert, Thomas). Man möchte wünschen, daß diese Bibliographie dazu beiträgt, dem wissenschaftlichen Missionsstudium auch in den Seminarien endlich Zugang zu verschaffen, in denen der Missionswissenschaft bisher keine eigene Professur gewidmet ist. J. A. Otto

Escribano Alberca, Ignacio, Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch. Eine methodologische Studie (Münchener Theologische Studien, II. systematische Abteilung, 21). 8° (XVI u. 200 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM. — Eine gründliche Auseinandersetzung mit der idealistischen Religionsphilosophie des von Schleiermacher und Ritschl abhängigen protestantischen Theologen hat sicher aktuellen Wert. Der spanische Verf. bemüht sich in der vorliegenden Arbeit darum, die 1954 von der Theologischen Fakultät der Universität München als Inauguraldissertation angenommen worden ist. Ein erster, allgemein gehaltener Teil stellt Troeltsch in die Strömung der idealistischen Gnosis des Christentums: 1. Geschichte und normative Theologie von Schleiermacher bis Troeltsch (3—24); 2. Die Voraussetzungen der historisch-theologischen Methode bei E. Troeltsch für die Gewinnung absoluter Normen aus der Geschichte (25—52); 3. Von der Historie zur Geschichtsspekulation (53—83). Der zweite, besondere Teil geht direkt an die Wiedergabe der Gnosis des Christentums bei E. Troeltsch: 1. Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei E. Troeltsch (87—97); 2. Die Grundkategorien der Religionsphilosophie bei E. Troeltsch (98—166); 3. Die von Troeltsch vollzogene Kontrastierung des geschichtlichen Christentums mit den religionsphilosophischen Kategorien (167—184); 4. Gegenüberstellung der idealistischen Gnosis des Christentums bei E. Troeltsch und der christlichen Offenbarungstheologie (185 bis 195). Man muß schon anerkennen, daß so ein historisch getreues Bild von der idealistischen Religionsphilosophie Troeltschs entsteht, das positiv und kritisch zugleich ist. Nur erfahren wir nichts über den von Max Weber ausgehenden Einfluß, der doch sonst ziemlich allgemein festgestellt wird. Soll das Schweigen etwa besagen, daß ein solcher Einfluß nicht bestanden hat oder als belanglos abzutun ist? Auch ein Kapitel, das die Einwirkungssphäre Troeltschs zum Gegenstand hätte, wäre bestimmt nicht überflüssig gewesen. Am meisten aber vermissen wir ein näheres Eingehen auf die Möglichkeiten, wie diese idealistische Religionsphilosophie überwunden wird. Das Schlußkapitel (185—195) begnügt sich mit einigen Andeutungen, wobei die entsprechende katholische Literatur vollständiger hätte vermerkt werden müssen. Mindestens ist die Richtung, in der die Lösung gesucht werden soll, gut aufgewiesen, wenn E. zuallerletzt erklärt: „Der wesentliche Beitrag zu dieser von der heutigen Theologie angestrebten Geschichtslogik wäre zweifelsohne die Untersuchung des lebendigen Vollzugs des Verständnisses, das die Kirche von sich selbst hat — wie die Kirche aus einer Geschichte sich versteht und schöpft. Welche lebendige Logik ist bei dem Selbstverständnis der Kirche vorhanden? Das wäre eine sinnvolle Frage, die den Ort der Theologie unter den Geisteswissenschaften zu bestimmen helfen und den Deutern der Konstruktion des Christentums die Bestätigung liefern würde, daß sie auf den gelegten Grund (1 Kor 3, 10) treu aufbauen" (195). J. Beumer

Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.), Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 27.—31. Mai 1958 in Berlin. gr. 8° (VI u. 124 S.) Berlin 1959, Töpelmann. 16.— DM.— Dieses Sammelwerk, auf das schon im Zusammenhang einer Untersuchung des Ref. über „Hellenisierung—Judaisierung" (im näheren Zusammenhang der Hellenisierungsidee mit Sprache, Sprachgeist und Denkformen) hingewiesen wurde (Schol 33 [1958] 548), bietet sieben Referate zum angegebenen Thema. *W. Zimmerli* handelt über „Die Weisung des AT zum Geschäft der Sprache" (1—20). Im AT findet sich das Phänomen der Sprache (Gen 2: Der Mensch übt im Sprachvorgang des Namengebens ein Stück verliehener Herrschaft aus) und der Sprachen (Gen 10: Vielerlei Sprache — viel Segen; Gen 11, 1—9: Vielerlei Sprache, viel Fluch). Dann geht Verf. über zur atl. Weisheit in ihrer Beziehung zur Sprache (5 f.) und fragt, wie aus dem unreflektier-

ten Vollzug der Sprache die Eigenart der atl. Sprache zu erkennen ist. — *E. Fuchs* untersucht „die Sprache im NT" (21—35). Er geht im 1. Teil vom Problem des „historischen Jesus" aus, um von da aus Jesu Wort, das im NT nicht einfach untergegangen sei, und Theologie, die sich des Glaubens angenommen habe, einander gegenüberzustellen. Damit wird das Urchristentum zu einem Sprachphänomen, in dem Jesu Rede von Gott in einer einmaligen, später nicht mehr wiederholten Bewältigung übersetzt worden ist. „Jesus sprach vom Reiche Gottes. Es ist nicht wahr, daß statt des Reiches Gottes die Kirche kam. Es ist auch nicht so, daß mit dem Reiche Gottes die Kirche kam. Sondern: Durch das Reich Gottes kam das Neue Testament" (24) — eine These, die im 2. Teil (24—29) unter dem Titel „Der sprachliche Charakter der Gottesherrschaft" entfaltet wird. Der Verf. hebt den Charakter des Wortes Jesu ab von der geistesgeschichtlichen Bedeutung eines Sokrates, Paulus, Platon, und findet ihn im Phänomen des Rechts, das von Jesu Wort geschaffen wird als dem Spruch Gottes im Heute. Im 3. Teil (30—34) wird dann über „Sprache und Theologie des Glaubens" gehandelt. Jesus selber habe nur Glauben an die Macht des Wortes (als Gottes Spruch im Heute) gefordert. „Nunmehr wird also Jesus selbst zum Wort, das der Glaube glaubt und spricht, indem er es bekennt" (R. Bultmann) (30). Auch die evangelischen Teilnehmer der Tagung fanden offensichtlich eine gewisse Überspitzung in der These von F., was ihn zu einigen Ergänzungen veranlaßte (35). Es ist wohl eine zu starke Reduktion des Heilshandelns Gottes in Christus auf das Wort gegeben, was dann das Verhältnis von Wort und Sakrament (34) zu sehr beengt. Zu betonen ist vor allem, daß auch schon in Jesu Urwort der Glaube an ihn selbst gefordert wird (vgl. A. Vögtle, Art. Jesus Christus, LexThKir V, 928 f.). — *K. Löwith* bringt interessante, von Luther, K. Barth u. a. und vor allem von der modernen Sprachphilosophie her unterbaute Ausführungen über „die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt" (36—54). — *W. Schneemelcher* handelt über „Das Problem der Sprache in der Alten Kirche" (55—67). Er hebt — an zahlreichen einzelnen Beispielen dokumentiert — die Bedeutung des Sprachlichen in der Geschichte der Kirche hervor, zunächst für die griechisch-römische Kulturwelt und ihre Entwicklung (Auflösung in Nationen und Nationalsprachen), dann für den Übergang des Christentums vom einen Sprachgebiet zum anderen und schließlich für die Einheit der Kirche als solcher, bzw. deren Verlust im Schisma. — *E. Kähler* spricht vom „Niederschlag kirchengeschichtlicher Bewegungen in der deutschen Sprache" (68—84). Beachtenswert sind seine Bemerkungen zu Sprache und Germanenmission; zum Einfluß von Mystik und Scholastik auf die deutsche Sprache; zur Rolle Luthers in der Förderung (nicht so sehr Schaffung) der neuhochdeutschen Schriftsprache; zum Pietismus, der als letzte kirchengeschichtliche Bewegung Einfluß auf die deutsche Sprache gewonnen habe. — *Dedo Müller*, „Die Sprache als Problem der praktischen Theologie" (85—111), spricht zuerst vom sachl. Aspekt seines Themas her über den formalen Strukturwandel der Sprache der Gegenwart (Entwirchlichung, Rationalisierung, Religiosierung; „Ich glaube an Hitler" u. a. m.) und über die Sprache als Ausdruck des Lebensgefühls und der Weltbeziehung. In methodischer Hinsicht konkretisiert er die für die heutige Verkündigung sich ergebende Aufgabe und die entsprechenden Hilfen. — *H.-R. Müller-Schwefe* handelt abschließend über Sprache und Liturgie (112—124). Er erarbeitet — ausgehend von moderner Diskussion über die Sprache — deren Struktur, um daraus die Struktur der Liturgie abzulesen (Anruf von oben, Ausdruck oder Bild, Urteil). Dann folgt eine christologische Besinnung — und schließlich ein Versuch, die liturgische Dimension post Christum zu erfassen. A. Grillmeier

Réau Louis, Iconographie de l'art chrétien. 3. Bd. 4° (1529 S.) Paris 1958 f., Presses Universitaires de France. 90.— NFr. — Der 1955 erschienene 1. Bd. enthält die allgemeine Ikonographie der Bibel und der Heiligen, im Anhang eine kurze Geschichte der christlichen Kunst seit der Renaissance (vgl. Schol 33 [1958] 285). Die zwei Teilbände des 2. Bandes behandeln die Ikonographie des Alten und des Neuen Testamentes im einzelnen. Die drei Teilbände des 3. Bandes befassen sich mit der Ikonographie der Heiligen. Die Haltung des Verfassers ist kritisch-rationalistisch. Das mag für katholische Leser, denen manches aus langer Tradition in allzu warmem Licht dasteht, eine nützliche Ergänzung sein. Sie werden, falls sie selbst kritisch lesen, ohne Schwierigkeit merken, wo der Rationalismus am Ende ist und Dinge, die aus

dem Überschwang des Herzens entstanden sind, eine tiefere Deutung verlangen. Die Bände enthalten eine gewaltige Menge Stoff, der sehr klar gegliedert ist. Naturgemäß ist die französische Kunst mehr berücksichtigt als die deutsche, aber es ist doch erstaunlich, wie für die meisten Themen auch das eine oder andere Beispiel aus irgendeinem Bereich der deutschen Kunst angeführt ist. Jeder größere Abschnitt enthält am Schluß eine Bibliographie, jeder Band einige Dutzend gut ausgewählter Bilder, der letzte einige sehr nützliche Indices. Da das Lexikon der christlichen Ikonographie von *Hans Aurenhammer* erst zu erscheinen begonnen hat, wird die Ikonographie von Réau für die nächste Zeit als Nachschlagewerk unentbehrlich sein.

E. Syndicus

3. Theologie der Heiligen Schrift

Miscelánea Bíblica Andrés Fernándes. Preparada por José Sagüs S. J., Sebastian Bartina S. J., Manuel Quera S. J. (= Estudios Eclesiasticos 34 [1960] No. 134—135). gr. 8° (632 S.) Madrid 1960, Ediciónes Fax. — An dieser Festschrift zum 90. Geburtstag des inzwischen am 3. 11. 1961 verstorbenen ehemaligen Rektors des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom (1914—1924), P. Andrés Fernándes Truylos S. J., haben 49 seiner Freunde und ehemaligen Schüler aus aller Welt mitgearbeitet. Einleitend gibt Francisco de Paula Solá S. J. einen Überblick über das Leben und Wirken des Jubilars, der 58 Jahre seines langen Lebens dem Studium der Heiligen Schrift gewidmet hat. Davon war er die längste Zeit am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (von dessen Gründung 1909—1929) und anschließend an dessen Filiale in Jerusalem (1929—1947) tätig. Hier befaßte er sich vor allem mit der biblischen Geographie und Archäologie, mit denen er infolge seines langen Aufenthaltes im Heiligen Lande wie nur wenige vertraut war. Sein Hauptgebiet war die Exegese des A. T. Als Schriftsteller ist er, im Verhältnis zu anderen, weniger hervorgetreten, obgleich er bis in sein hohes Alter mit einer erstaunlichen geistigen Frische alle Fragen der Bibelwissenschaften wachen Geistes verfolgte. Außer seinem Beitrag „Hermeneutica" in „Institutiones Biblicae", I, ed. 6, Romae 1951, sind von größeren Arbeiten zu nennen: Commentarius in Librum Josue (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis 1938, Lethielleux (VIII u. 291 S.), Comentario a los Libros de Esdras y Nehemías (Colectánea Bíblica, 4), Madrid 1950, Cons. Sup. Inv. Cient. (XXIV u. 459 S.) und Vida de Nuestro Señor Jesucristo (Colectánea Bíblica, 3, Madrid 1948, Biblioteca de Autores Cristianos (LVI u. 620 S.), 2. Aufl. 1954 (XXXIX u. 768 S.), das 1954 auch italienisch und 1958 englisch erschienen ist. Wertvoll ist auch das Bändchen: Geografia Biblica, Barcelona 1951, Vilamala (XXII u. 151 S.) (vgl. Schol 28 [1953] 293). — Die weiteren Beiträge zerfallen in drei Hauptgruppen: Zur 1. Gruppe gehören neun allgemeine Themata, darunter u. a. „Libri sacri Deo dictante conscripti", von Sr. Eminenz Augustinus Kardinal Bea, dem zweiten Nachfolger des P. Fernándes als Rektor des Päpstl. Bibelinstituts (25—33), der u. a. darauf hinweist, daß das Tridentinum den Ausdruck „Spiritu sancto dictante" von den „traditiones non scriptae" gebraucht; — „La inerrancia" biblica y el „hagiografo opinante", von Manuel de Tuya O. P. (36—43); — Sentido „plenior" de la Sagrada Escritura, von Miguel Nicolau S. J. (45—55); — Genus litterarium in Wunderberichten, von Vinzenz Hamp, München (57—62) usw. Hier mag auch der Beitrag von dem evangelischen Alttestamentler in Leipzig, Hans Bardtke, Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft (63—75) erwähnt werden. — Die 2. Gruppe (115—500) umfaßt 28 Arbeiten über engbegrenzte Sonderfragen aus der Textkritik, der Exegese, der Geschichte der Exegese und der biblischen Zeitgeschichte usw. des A. T. Auf Einzelheiten hier näher einzugehen, würde im Rahmen dieser Anzeige zuweit führen. Dasselbe gilt auch von der 3. Gruppe (501—630), die 11 Beiträge über Sonderfragen zum N. T. enthält. Es sei hier u. a. hingewiesen auf den Beitrag von Lorenzo Turrado über das Wort des Täufers von der Taufe „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer" (503—513). Nach dem Verf. hat dieses Wort im Munde des Täufers eine rein eschatologische Bedeutung, denn es besage die große, im A. T. von den Propheten wiederholt angekündigte große Reinigung der Endzeit als Rettung und als Strafe. Ferner sei hier hingewiesen auf den Beitrag von Henri Senès S. J., Heptapegon — Tabula — Tabgha (569—577), wo der Verf. einen

guten Überblick über den archäologischen Befund am „Siebenquell" mit den drei Kirchenruinen gibt, darunter der Kirche der Brotvermehrung, an deren Stelle heute ein Kloster der Benediktiner steht. Zeitgemäß ist auch der Beitrag von Salvador Muños Iglesias, El Evangelio de Thomas y algunos aspectos de la cuestión sinoptica (579—590). Mit Recht betont der Verf. abschließend, daß der Augenblick noch nicht gekommen ist, Schlußfolgerungen zu ziehen. Aber kann man wirklich sagen, daß das Thomasevangelium unter der Rücksicht des redaktionellen Vorgehens auf dieselbe Stufe zu stellen ist wie die Synoptiker (590)? Es ist doch kein eigentliches Evangelium, sondern nur eine Spruchsammlung. — Da die einzelnen Beiträge verhältnismäßig kurz sein mußten, kann man von ihnen natürlich keine erschöpfende Behandlung ihrers jeweiligen Gegenstandes erwarten. Aber sie geben dem Leser in ihrer Gesamtheit manche Anregung, die aufgeworfenen Fragen zu überprüfen und persönlich weiterzuverfolgen. B. Brinkmann

Zorell, Franciscus, S. J. (†), Lexicon graecum Novi Testamenti (Cursus Scripturae Sacrae). Ed. 3. Lex. 8° (XXIII u. [44] S. u. 1502 Sp.) Parisiis 1961, Lethielleux. 62.— NFr. — Diese 3. Aufl. des bekannten griechischen Lexikons zum N. T. ist im wesentlichen ein unveränderter Neudruck der 1931 erschienenen 2. Aufl. (vgl. Schol 6 [1931] 605). *Max Zerwick* S. J., der nach dem Tode des Verfassers diese Neuauflage besorgt hat, verdanken wir einen „Appendix Bibliographicus" von 44 Seiten, der die neueren Arbeiten zu den einzelnen Wörtern — soweit es sich nicht um Kommentare, Lexika und Biblische Theologien handelt —, vor allem aus dem fünften und sechsten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, in einer guten Auswahl enthält. Dafür werden die Benutzer des Lexikons dem Herausgeber dankbar sein. Das Werk ist dadurch auf die Höhe der Zeit gebracht worden, zumal in der Neuausgabe des Griechisch-deutschen Wörterbuchs zu den Schriften des N. T. von *Walter Bauer* und in seiner englischen Übersetzung die neuere Literatur nicht in gleichem Umfange nachgetragen wurde. Allerdings mußte sich der Herausgeber bei der Auswahl der Veröffentlichungen auf das wichtigste beschränken. Für eine vollständige Bibliographie bleibt der „Elenchus bibliographicus" der Zeitschrift „Biblica" nach wie vor unentbehrlich. Auch die „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaften und Grenzgebiete" kann hier gute Dienste leisten. B. Brinkmann

Calwer Bibellexikon, 5. Bearbeitung hrsg. in Verbindung mit *K. Gutbrod* und *R.Kücklich* von *Th. Schlatter*. 3.—5. Lieferung. gr. 8° (Spalten 577—1444) Stuttgart 1960—1961, Calwer Verlag. Subskr. je Lieferung 7.50 DM; Gesamtwerk in Leinen: 48.— DM. — Mit diesen drei Lieferungen ist das Lexikon in seiner durchgreifenden Neubearbeitung abgeschlossen. Für eine Gesamtcharakteristik kann auf unsere Besprechung der ersten beiden Lieferungen in Schol 35 (1960) 608 f. verwiesen werden. Was dort über Anlage, Zielsetzung, geistige Haltung und Wert des Werkes gesagt wurde, trifft auch für die weiteren Teile zu. Bei der Überschau des Ganzen zeigt sich, daß bestimmte Gruppen richtunggebender Artikel jeweils einem einzigen Verfasser zugewiesen sind. Das gilt vor allem von den Beiträgen über die einzelnen biblischen Bücher und die mit ihnen zusammenhängenden hermeneutischen und inhaltlichen Probleme. So sind die alttestamentlichen Geschichtsbücher durchweg von Prof. *Bardtke*, Leipzig, bearbeitet, dazu Stichworte wie Schöpfungsbericht, Sintflut, Mose, Geschichtsschreibung im A. T., Formen und Gattungen, Jahwist, Priesterschrift, Sage, Mythen, Ausgrabungen usw. Der gleiche Autor behandelt die Psalmen und die meisten ihrer Einzelgattungen. Für alle Prophetenbücher, Prophetentum, Theophanie usw. zeichnet Prof. *Fohrer*, Wien, als Referent. Den umfangreichsten Komplex derartiger Beiträge hat Prof. O. *Michel*, Tübingen, übernommen. Er behandelt alle ntl. Bücher (außer Eph, Kol, 1—2 Thess), Apostelkonzil, Petrus, Paulus, Johannes, Judas; dazu die meisten ins Judentum weisenden Stichworte wie Sirach, Makkabäer, Qumran, Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Hoherpriester, Synagoge, Herodes, Hellenismus und vieles andere. Durch diese Konzentrierung der Einleitungsbeiträge auf wenige Bearbeiter, die sich alle gleicherweise dem klaren Offenbarungsglauben wie der modernen Forschung voll verpflichtet fühlen, erhält das Lexikon in bibelwissenschaftlichen Grundfragen eine besonders einheitliche, dem heutigen Forschungsstand durchaus entsprechende Prägung. Offensichtlich bemühen sich alle Autoren um eine ruhige, klare und ausgewogene Information des Lesers,

die wirklich vertretbare Lösungen bietet, offene Probleme und abweichende Ansichten nicht verschweigt, aber auf jede Polemik verzichtet. So findet sich auch bei den üblichen Fragen und Texten, bei denen das katholische Verständnis ein anderes ist, nirgends die Tendenz zu ausdrücklicher konfessioneller Grenzziehung (zwei auch inhaltlich schiefe Bemerkungen über Marienverehrung und Opfer sind belanglos). Die Akzente sind in ganz andere Richtungen gesetzt. Charakteristisch dafür ist das Stichwort „schriftgemäß". Es referiert zwar sehr kurz (und daher etwas kantig) die katholische Lehre von der Tradition als Glaubensquelle und der lehramtlichen Vollmacht der Kirche, richtet sich aber eigentlich gegen die „mechanistische Berufung auf irgendeine Bibelstelle", „wie es etwa bei den Sekten gern geschieht", und fordert positiv die je neue Überprüfung des bisherigen Textverständnisses sowohl vom geschichtlichen Ort des biblischen Buches wie vom Ganzen der Schrift her. So wird auch von Luthers Verständnis beim Römerbrief mit einer gewissen Reserve gesprochen und sein Urteil über den Jakobusbrief rundweg abgewiesen (vgl. auch Th. Schlatters Darstellung unter „Werke"). Weiterhin ist eine Stellungnahme zur Bultmannschule für ein solches Lexikon unumgänglich. Sie ist an vielen Stellen spürbar. Sie anerkennt zwar das Anliegen der Entmythologisierung (vgl. unter „Mythen"), rückt aber doch von den Voraussetzungen und Antworten Bultmanns deutlich ab (vgl. etwa den Artikel über Wunder von O. Michel, der ihre Objektivität und Bedeutung auch für die nichtgläubige Welt unterstreicht). — In seiner Stichwortwahl fußt das Lexikon auf der Lutherbibel. Dabei tritt neben den anerkannten großen Vorzügen eines altgewohnten einheitlichen Bibeltextes doch auch seine Problematik sehr konkret ans Licht. Es muß eine beachtliche Zahl kleiner Stichworte gebracht werden, um Übersetzungen Luthers, die falsch (z. B. bei Tiernamen) oder heute nicht mehr verständlich (Dirne = Mädchen; Blachfeld = Steppe; 4 Bedeutungen von „gemein") sind, richtigzustellen. Das vieldiskutierte Anliegen einer Revision des Luthertextes erweist sich hier als voll berechtigt. J. Haspecker

De Bijbel over: 1. Bd.: Van Iersel, B., S. M. M., De Bijbel over de levende God. kl. 8° (111 S.) Roermond en Maaseik 1960, Romen & Zonen; — 2. Bd.: Schelkle, K.-H., De Bijbel over Maria. kl. 8° (95 S.) ebd. 1960; — 3. Bd.: Stier, Fr., De Bijbel over de heilsgeschiedenis. kl. 8° (143 S.) ebd. 1960; — 4. Bd.: Heuschen, J., De Bijbel over hemelvaart. kl. 8° (103 S.); — 5. Bd.: Hermans, L., De Bijbel over Jezus' geboorte en jeugd. kl. 8° (115 S.). Jedes Bändchen 2.90 fl.; Subskr. 2.65 fl. — Der Verlag Romen & Zonen gibt seit 1960 eine Reihe Kleinkommentare zur Heiligen Schrift in niederländischer Sprache unter dem Titel „De Bijbel over" heraus, von denen uns die ersten fünf Bändchen zur Besprechung vorliegen. Als Vorbild hat offensichtlich die „Welt der Bibel", hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann (†) und Eugen Walter im Patmos-Verlag (Düsseldorf) gedient (vgl. Schol 36 [1961] 300 f.), so daß Bd. 2 und 3 einfach eine Übersetzung der deutschen Vorlage (Welt der Bibel, Bd. 3 und 6) sind, mag auch das 2. Bändchen unmittelbar aus der im St.-Benno-Verlag (Leipzig) erschienenen Ausgabe übersetzt sein. — Die Sammlung hat den Zweck, wie der Titel schon andeutet, weitere Kreise in großen Linien darüber zu unterrichten, was die Bibel uns über das betreffende Thema zu sagen hat. So stellt *B. Van Iersel* im 1. Bändchen die Voraussetzungen, Hauptlinien und Hauptmomente des Gottesbewußtseins (godsbesef) Israels heraus. Er weist darauf hin, daß das Alte Testament keinen abstrakten Gottesbegriff kennt, sondern in Bildern von ihm spricht als dem Vater oder dem König oder dem Hirten, aber daß es voll ist von einer tiefen und lebendigen Gotteserfahrung, die der Leser gerade aus dem Alten Testament lernen kann. Im einzelnen spricht der Verf. von dieser Gotteserfahrung oder diesem Gottesbewußtsein des A. T., von Gott als dem Urheber der Geschichte, von dem Herrn der Natur, von dem redenden Gott, dem einzigen Gott, dem erhabenen und doch nahen Gott, dem gerechten Richter, von seinem auserwählten Volke, von der Verheißung, von Jahwe, dem König, und von der Vollendung. — Im 4. Bändchen befaßt sich *J. Heuschen* mit dem neutestamentlichen Zeugnis von der Himmelfahrt des Herrn. Dabei unterscheidet er Stellen, die die Himmelfahrt voraussetzen, Stellen, die von der Himmelfahrt als theologischer Tatsache sprechen, und Stellen, die von der Himmelfahrt als historischer Tatsache berichten. Hierher gehören Lk 24, 50 f. und Apg 1, 1—12. Bezüglich der Zeit ist an

diesen beiden Stellen insofern ein Unterschied, als Lk 24, 50 f. den Eindruck erweckt, daß Jesus bald nach seiner Auferstehung in den Himmel aufgefahren ist, während er nach Apg 1, 1—12 noch 40 Tage auf Erden blieb. Der Verf. geht dann kurz auf den Standpunkt der freisinnigen Bibelkritik ein. Ihr gegenüber verteidigt er auf Grund des ältesten christlichen Zeugnisses von der leiblichen Auferstehung Christi (1 Kor 15, 3—8) auch seine leibliche Aufnahme in den Himmel, da der Glaube an die leibliche Himmelfahrt und Verherrlichung Christi „ipso facto" mit seiner leiblichen Auferstehung gegeben sei. Damit stehe auch Lk 23, 43; 24, 26 und Phil 2, 8 f. nicht im ernstlichen Widerspruch. Endlich zeigt er anhand von Apg, Paulusbriefen, Hebr, 1 Petr, den synoptischen Evangelien und Johannesschriften, daß die wesentlichen Glaubenstatsachen beim Geheimnis der Himmelfahrt die Erhöhung und Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters und seine Stellung als Gottes Sohn in Macht (Röm 1, 4) sind. Dann erst kommt an zweiter Stelle der sichtbare Vorgang seines Heimgangs auf dem Ölberg als Zeichen und Beweis seiner unsichtbaren und transzendenten Erhöhung in den himmlischen Zustand. Im letzten Teil geht er näher ein auf die Frage der sichtbaren Himmelfahrt am 40. Tage nach Ostern unter Zugrundelegung von Lk 24, 50—53 und Apg 1, 1—12. Er betont, daß sie keineswegs als eine Art Apotheose wie bei Romulus, Herkules, Mithras u. a. aufgefaßt wird. In bezug auf die Art und den Inhalt des Himmelfahrtsberichtes hält der Verf. die letzte Erscheinung des Auferstandenen auf dem Ölberg, bei der er von den Seinen Abschied genommen hat, für eine zweifellos historische Tatsache (93). Es kann also nur die Frage sein, ob Lukas den konkreten Hergang der Himmelfahrt nach dem Bericht von Augenzeugen (Aposteln) wiedergibt, oder ob er sich bei der Wiedergabe ihres Erlebnisses gewisser Darstellungsmittel, die der Geschichtsschreibung des A. T. und N. T. eigentümlich sein sollen und die bestimmte Bilder und Ausdrücke mit einem eigenen religiösen Inhalt versehen, bedient hat. Das scheint dem Verf. nicht ausgeschlossen zu sein (94). Aber er hält diese Ansicht nur für eine exegetische Hypothese, die man nicht ohne weiteres auf die Kanzel bringen sollte (97). — Das 5. Bändchen, aus der Feder von *L. Hermans*, befaßt sich mit der Geburt und Jugend des Herrn. Der Verf. bemüht sich, den Leser über die exegetische Problematik der Kindheitsgeschichte zu unterrichten und ihm ein Führer zu sein, um die reichen religiösen Themen und Gedanken zu entdecken, die im Kindheitsevangelium verborgen liegen. Er spricht zunächst von der Entstehung der Kindheitsgeschichte, die offenbar nicht zur ältesten christlichen Predigt gehöre, da sie in den Predigtschemata der Apg nirgends erwähnt werde. Zwischen den Ereignissen der Kindheitsgeschichte und ihrer Niederschrift liegen wenigstens zwei Generationen (13). Die Kindheitsgeschichte bei Lukas trägt dazu stark alttestamentlichen Charakter (18). Der Verf. weist hin auf den Unterschied zwischen der Kindheitsgeschichte bei Mt und bei Lk (19—37) und geht dann im Folgenden auf den Aufbau von Lk 1—2 ein, um anschließend den Leitgedanken dieses Abschnittes herauszuarbeiten. Dann stellt er die Frage nach der literarischen Art von Lk 1—2. Er betont, daß die hier gebrachten Erzählungen zweifellos nicht Legenden, sondern in ihrer Grundlage geschichtlich sind (66). Freilich haben wir es nicht mit einem modernen wissenschaftlichen Geschichtswerk zu tun, sondern der Evangelist trifft eine Auswahl, die er nach H., vor allem in den Verkündigungsberichten, in einer Art religiöser Geschichtsschreibung unter Verwendung bestimmter biblischer Szenen und alttestamentlicher traditioneller Schemata wiedergibt. Er vergleicht die Engelserscheinung im Buche Daniel mit der Engelserscheinung bei Zacharias und Maria. Auch inhaltlich habe Lukas sowohl bei Zacharias wie bei Maria den Stil und das Schema alttestamentlicher Botschaften von einer bevorstehenden Schwangerschaft, Geburt, Namensgebung und Bestimmung des Kindes gebraucht (73—79). Man muß darum nach H. zugeben, daß wir es Lk 1—2 bis zu einem gewissen Grade mit literarischer Einkleidung zu tun haben, und zwar, wie R. Laurentin meine, mit einer Art haggadischem Midrasch, der den Lesern bekannt war (80—85). Der Evangelist beschreibe das aktuelle Geschehen um Menschwerdung, Geburt und Kindheit Jesu und seines Vorläufers im Lichte früherer Ereignisse aus der Heilsgeschichte Israels mit Worten, die den großen Propheten entlehnt sind, die so oft und auf mannigfache Weise die messianische Zukunft angekündigt haben (84). Auf die Frage, ob wir bei dieser Lage der Dinge bei Lk 1—2 nicht schließen müßten, daß wir es hier nicht

mit Geschichte, sondern mit einer literarischen Konstruktion zu tun haben, antwortet H., man dürfe nicht die ganze Kindheitsgeschichte bei Lukas über einen Kamm scheren. Die meisten Paralleltexte zum A. T. finden sich in den beiden Engelsbotschaften an Zacharias und Maria, in der Hirtengeschichte und in den Cantica Magnificat, Benedictus und Nunc dimittis. Für die anderen Teile seiner Erzählung verfüge Lukas offenbar über konkrete Gegebenheiten, so daß der Midrasch-Charakter hier mehr zurücktrete. Das endgültige Ergebnis des gläubigen Betrachtens der neutestamentlichen Gegebenheiten im Lichte des alttestamentlichen vorbereitenden Handelns und Sprechens Gottes finden wir nach H. in unserem heutigen Text Lk 1—2 (91). Der Kern der Erzählung von Lk 1—2 geht nach H., jedenfalls was die Jesuserzählungen betrifft, vermutlich auf Maria als Hauptzeugin, bei vielen Ereignissen als die einzige Zeugin zurück. Sie habe ihre Erlebnisse im Lichte der alttestamentlichen Texte und Gestalten überdacht und sie mit ihnen verglichen. In ihrem betrachtenden Geiste hätten diese Erinnerungen vielleicht zum Teil und im ersten Ansatz schon ihre typische Gestalt erhalten, wie sie heute vorliege (91). Der Verf. schließt mit einer Ausführung über den Sinn der Tatsachen und die Bedeutung der Personen, die in Lk 1—2 vorkommen; denn darauf komme es an, nicht aber darauf, genau festzustellen, was geschichtliche Tatsachen sind und was Sinngebung dieser Tatsachen im Lichte des A. T. ist; denn beides sei in dem betrachtenden Bericht Lk 1—2 so ineinander verwoben, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich sei, die zwei Dinge sauber zu trennen (92). — Mit Recht ist der Verf. bemüht, die literarische Art der Kindheitsgeschichte festzustellen; denn davon hängt es weithin ab, was als geschichtliche Tatsache zu gelten hat und was nur literarische Einkleidung ist. Es ist auch richtig, daß sich heute nicht mehr in allen Einzelheiten die genaue Abgrenzung zwischen beiden mit Sicherheit feststellen läßt. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß sich Lukas ausdrücklich auf den Bericht von Augenzeugen beruft (Lk 1, 2). Das gilt offenbar auch für die Kindheitsgeschichte, wo ja auch nach H. in erster Linie, jedenfalls was die Jesuserzählungen betrifft, Maria als Quelle in Frage kommt. Diese Augenzeugen wollten sicher nicht nur in bezug auf den Kern ihrer Erzählungen, sondern auch in bezug auf die wesentlichen konkreten Umstände, ohne die ja auch der Kern nicht denkbar ist, einen historischen Bericht geben, es sei denn, man verstehe unter „Kern" auch diese konkreten wesentlichen Umstände. Vielleicht will der Verf. so verstanden sein. Davon dürften auch die Verkündigungs- und Hirtenszene sowie der Inhalt der Cantica nicht ausgenommen sein. Dabei mögen in der Darstellung offenbare Anklänge an alttestamentliche Szenen und Stellen vorhanden sein; aber solche Ähnlichkeiten in der Darstellung besagen ja noch nicht ohne weiteres eine inhaltliche Abhängigkeit. Man hätte gewünscht, daß der Verf. näher angegeben hätte, was im einzelnen nach seiner Ansicht zum Kern und zu den wesentlichen konkreten Umständen gehört. B. Brinkmann

Alonso Schökel, Luiz, S. J. Probleme der biblischen Forschung in der Vergangenheit und Gegenwart. Aus dem Spanischen übertragen von *Rudolf Reinhard* (Die Welt der Bibel, 11). kl. 8° (125 S.) Düsseldorf 1961, Patmos-Verlag. 4.80 DM. — Lignée, Hubert, C. M., Zelt Gottes unter den Menschen. Der Tempel im Alten und Neuen Bund. Aus dem Französischen übertragen und bearbeitet von *Alice Baum* (ebd., 12). kl. 8° (124 S.) ebd. 1961. 4.80 DM. — Gegen den Verfasser des ersten hier angezeigten Bändchens, Alonso Schökel, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, wurde vor kurzem eine ungehörige Polemik geführt, die viel Aufsehen erregte. Dieses Buch ist vorher geschrieben. Es ist getragen vom ehrlichen Wunsch, dem Mißbehagen gegenüber der katholischen Bibelwissenschaft, das heute manchmal spürbar wird, auf verantwortbare Weise zu steuern. Vieles, das wir heute als Spannung erleben, wird verständlich durch einen offenen Rückblick in die Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaft von der Reformation bis heute (16—51). Die einzelnen „kritischen" Methoden der Bibelwissenschaft haben ein positives Anliegen und sind sachlich unentbehrlich (53—89). Die Exegese steht heute vor neuen Aufgaben, die ihr in früherer Zeit in dieser Weise nicht gestellt waren (91—125). Das Buch ist zu empfehlen, da es von einem ganz in der Sache stehenden Fachmann geschrieben ist, der es außerdem noch versteht, intellektuelle Redlichkeit mit der Offenheit für die Nöte der Nicht-Fachleute zu verbinden. Es entstand aus einer Vortrags-

reihe für spanische Akademiker. Das Vorwort erwähnt eine „kleine Überarbeitung", durch die der Verlag „das Buch der deutschen Situation vollends anpaßte" (7). Vermutlich ist das Sprunghafte einiger Gedankengänge auf Auslassungen und Einfügungen im Verlauf dieser „Überarbeitung" zurückzuführen; vor einer zweiten Auflage sollte der Text unter dieser Rücksicht wohl einmal überprüft werden. Auch wären Druckfehler, vor allem in Umschriften und Literaturverweisen, zu beseitigen (Beispiele: S. 120 kommt gerade das, was durch die genaue Umschrift gezeigt werden soll, nicht heraus; S. 62 Anm. 1 lies „Gut" statt „Ont"). — Von dem zweiten hier anzuzeigenden, von Lignée verfaßten, Bändchen wird nur der enttäuscht, der von ihm erwartet, entweder es wolle populärwissenschaftlich (aber selbstverständlich in sachgemäßer Anordnung und nach dem neuesten Stand der Forschung) eine Geschichte des Heiligtums in Israel bieten, oder es wolle eine Reihe biblischer Texte, die vom Tempel reden, dem Leser wirklich und eindringlich auslegen, so daß ihr theologischer und religiöser Gehalt voll entfaltet wird. Beides ist aber offenbar nicht die Absicht. Am besten betrachtet man das Büchlein als locker plaudernde Nacherzählung der biblischen Geschichte, die hier den Inhalt eines biblischen Buches zusammenfaßt, dort zeitgeschichtliche oder gar literarkritische Erläuterungen bunt einstreut, dann wieder einige besonders schöne Verse zitiert und so den Leser an dem größten Teil der biblischen Schriften in einer Weise entlanggeleitet, daß es ihn immer wieder reizt, das Buch der Bücher selbst aufzuschlagen und in besinnlicher Lesung den gesamten Zusammenhang zu lesen. Der stets hervorgehobene besondere Gesichtspunkt des „Tempels" kann dabei bewirken, daß man aufmerksamer bei der Sache ist und vielleicht manchem schon bekannten Text eine neue Seite abgewinnt. So hat das sicher mit Liebe geschriebene Büchlein durchaus seinen Wert. N. Lohfink

Beek, Martinus Adrianus, Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments. Aus dem Niederländischen übersetzt von Cola Minis. 8° (VII u. 308 S.) Tübingen 1961, Mohr. 24.— DM; geb. 28.— DM. — Die Wanderung entlang den Wegen des A. T. geht in neun großen Etappen von Urgeschichte über Väter, Auszug, Richter, Könige (Samuel bis Salomo), Propheten (getrennte Reiche) bis Gefangenschaft und Restauration, Weisheit und Lied. B. ist ein kundiger und kluger Führer. Er läßt die Länge des Weges nicht wahrnehmen. Es geht gleichsam nur von einer konkreten Sehenswürdigkeit zur anderen, und bei jeder weiß B. ihre Schönheit und ihren tiefgründigen Sinn plastisch und pointiert anschaubar zu machen. Sein Buch, aus Rundfunkvorträgen entstanden, besteht aus 76 kurzen (meist 4—5 Seiten), in sich geschlossenen Kapiteln, die sich aneinanderreihen wie Perlen. Jede rund und schön und köstlich poliert in einer ganz farbigen Erzählkunst, die aber doch sehr konzentriert auf das Wesentliche zusteuert und in prägnanten Sätzen den zentralen Sinn und bleibenden religiösen Gehalt des biblischen Berichtes festhält; z. B. zu den Heldentaten Gideons: „... jede Lobpreisung menschlicher Eigenschaften fehlt. Es bleibt nur ein Ruhm, und das ist der Ruhm des Herrn" (95). Man versteht, daß das Buch in Holland in vier Jahren fünf Auflagen erreichte. Bei dem weiten und so unterschiedlichen Kreis der Rundfunkhörer kommt es dem Verf. offenbar primär darauf an, in feiner Weise Interesse am A. T. zu wecken und seine wahre Größe nahezubringen. So beginnt er nicht ausdrücklich mit der Bibel als Offenbarung (die deutsche Ausgabe ist allerdings gerade um den ganzen Abschnitt über Einführungsfragen gekürzt), sondern geht vor allem von der menschlichen Seite an die konkreten Berichte heran und führt zum religiösen Kern und vor den je und je sich offenbarenden Gott, bis er schließlich den Leser mit einigen kurzen Zeilen entläßt, die Bekenntnis und Anregung zum eigenen Nachdenken zugleich sind. „Wir haben das Rätsel des Ursprungs der Religion Israels nicht lösen können. Dieser Ursprung ist und bleibt ein Geheimnis, über das wir nur herumreden ... Der Streit um den Sinn des Bibelwortes ist seit jeher nichts anderes als ein Ringen um den Sinn der Wahrheit, die uns bindet und erlöst und uns den Sinn des Lebens enthüllt. Wenn wir die Bibel nicht in traditionsgebundener Weise und ebensowenig mit antitraditioneller vorgefaßter Meinung zu verstehen suchen, so eröffnet sich uns wieder ein weiter Blick. Es ist der weite Blick einer festen religiösen Gemeinschaft, die wahrlich aus der Bibel leben will und darum den kommenden Dingen wie Abraham mutig entgegensieht, ohne zu wissen, wohin der Weg führen wird" (307 f.). Erschließt das

Buch in erster Linie einem weiten Leserkreis einen angenehmen und zugleich tiefen Zugang zum A. T., so bietet es doch auch dem, der völlig mit dem A. T. vertraut ist, viele Anregungen. Relativ selten hat er Grund, anderer Meinung zu sein. Allerdings wird er sich wundern, daß die Gottesknechtslieder dem Isaias zugeschrieben werden, während die Cyrustexte ins Exil datiert sind. Er wird es bedauern, daß die Berufungsberichte des Isaias und Jeremias in einem solchen Werk nicht behandelt werden und daß zu Ex 3 die bekannte Ansicht vertreten wird, Gott habe die Nennung seines Namens verweigert. So kommt der Jahwename und seine Bedeutung im A. T. nie zur Sprache. Doch fallen solche Einzelheiten kaum ins Gewicht. Im ganzen ist die Auswahl des Stoffes recht glücklich und ausgewogen, und die Darstellung hält sich durchaus auf der Linie heutiger Forschung mit einer gelegentlichen Neigung zu konservativer Haltung, wie sich schon in B.s ansprechender „Geschichte Israels" (Urban-Bücher 47; vgl. Schol 36 [1961] 613) zeigte.

J. Haspecker

Gerleman, Gillis, Ruth (Biblischer Kommentar, AT, XVIII, 1). gr 8° (39 S.) Neukirchen 1960, Neukirchener Verlag. 3.50 DM. — Dieser neue Kommentar widmet sich mit besonderer Sorgfalt der sprachlichen Klärung des hebräischen Textes und den Varianten der alten Übersetzungen. Schon in der zwölfseitigen Einleitung werden die textlichen Eigenheiten der Peschitta auf zwei Seiten sondiert und zu erklären versucht. Ebenso registriert der textkritische Apparat ganz ausführlich die griechischen und syrischen Varianten, obwohl sie für die Wahl der Lesart und die Textdeutung kaum einmal Bedeutung gewinnen. Auch die sehr knappe eigentliche Texterklärung ist reichlich mit philologischen Hinweisen durchsetzt. Dagegen vermißt man hier die stete einfühlende Herausarbeitung der stilistischen und inhaltlichen Akzente in den einzelnen Perikopen, die gerade bei einer mit so viel empfindsamer Erzählkunst und „Interesse am Psychologischen" (2) geformten „Novelle" (6) für die genauere Erschließung des Sinnes und der Gesamttendenz unumgänglich ist. — Hinsichtlich dieser Gesamttendenz vermehrt G. die bisherige reiche Sammlung von Vorschlägen um einen neuen (5—11): Das eigentliche Ereignis des Ganzen ist „die Judaisierung der Moabiterin Ruth" (7), der Urgroßmutter Davids (4, 17 echt). Der Grund, das darzustellen, „kann kein anderer sein als eine alte Tradition von Davids Herkunft aus Moab" (8), und zwar in dem Sinn, daß er einer vollmoabitischen Einwandererfamilie entstamme, deren Erbbesitz in Bethlehem also auch ursprünglich Einwandererbesitz gewesen sei. Diese anstößige Tradition solle hier entschärft werden, indem die moabitische Ahnentafel Davids auf eine einzige Urgroßmutter reduziert und deren rechtsgültige Eingliederung in Juda als besondere Führung Gottes deklariert werde. — Das ist zunächst eine reine Hypothese, bei der man sich allerdings sofort fragt, warum denn nicht eine moabitische Urgroßmutter allein schon Grund genug für eine beschönigende Führungsgeschichte sein konnte, wenn schon die Tendenz des Ganzen in dieser Richtung gesucht wird. Um so mehr ist man auf die Belege aus der konkreten Textanalyse gespannt. Gleich zu 1, 1 wird die der Hypothese entgegenstehende Abwanderung der Familie von Bethlehem nach Moab in der Hungersnot wegen der gleichen Klimalage beider Gebiete als „kaum begreiflich" (14), also als unrealistisch erklärt. Nun, dann ist sie auch als Argument gegen jene alte Tradition überaus plump und ungaubwürdig! Niemand hätte das besser wissen müssen als der Erzäher (und seine Adressaten!), und doch baut er seine ganze Erzählung auf die Tatsache dieser Abwanderung auf! Die Hinweise auf 1, 16 und 2, 11 („Volk") als Beleg für die Judaisierungstendenz taugen nicht mehr; denn diese Sätze sind nicht die Aussagespitze der jeweiligen Rede, sondern ein Amplifizierungselement für die opferbereite Treue Ruths zu Noomi und dürfen nicht verabsolutierend aus ihrer Einbettung gelöst werden. Hier rächt sich der erwähnte Mangel sorgsamen Abtastens der genaueren Akzente gerade bei den Dialogen, die G. an sich durchaus als das typische Stil- und Deutemittel des Verfassers erkennt. Sie würden zeigen, daß hier keineswegs das völkische „Hie Moab — hie Juda" betont wird, sondern rein religiöse Themen. So z. B. der Verlust allen Segens im fremden Land (vgl. das wiederholte „sie blieb allein übrig" in 1, 3 6, das 1, 21 abschließend nochmals in der Antithese „voll — leer" unüberhörbar herausgestellt und ausdrücklich als „Zeugnis Jahwes wider mich" gedeutet wird!) — und

dagegen die wachsende Fülle des Segens im Lande Jahwes (Kap. 2—4) für die Heimkehrerin und auch für eine „Landfremde" (2, 10—12: nur hier und in diesem Zusammenhang fällt das Wort). Mit diesem Thema verbindet sich das andere des Segens und der Heilsführung Jahwes. Dies wird von G. (im engen Anschluß an G. v. Rad) nachdrücklich betont. Aber übersehen ist die an allen wichtigen Stellen klar betonte Nuance, daß dieser Segen Jahwes als Lohn für opferbereite Treue zu den geheiligten Familienverpflichtungen verstanden wird, sowohl bei Ruth (1, 8 f.; 2, 11 f.; 3, 10 f.) wie bei Boas (4, 11 f.). Der Erstlöser, der gegenüber Boas stilistisch die gleiche illustrierende Stellung hat wie Orpa zu Ruth, gewinnt nur Profil in seiner Scheu vor dem wirtschaftlichen Opfer, dessentwegen er sich seiner Pflicht entzieht (4, 6). Das gleiche Opfer trifft natürlich Boas. Auf diesem Hintergrund muß man die starke Betonung seiner Treue zur Lösepflicht (3, 11—13: Eid!) als ausdrückliches Motiv seines Handelns (4, 10) sehen und werten. So rückt bei genauer Befragung des Textes die „Judaisierung einer Moabiterin" doch sehr in den Hintergrund. — Ob in 4, 16 eine Adoption gemeint ist, ist mir wegen des nachfolgenden „Wärterin" sehr zweifelhaft. Sie hätte auch keinerlei rechtlichen Sinn mehr. Dagegen scheint mir die Ursprünglichkeit des letzten Teiles von 4, 17 von G. mit Recht vertreten zu werden, trotz des ungelösten Problems der Namengebung. Die weitgreifenden Segenswünsche in 4, 11 f. sind wohl nicht bloß traditionelle Floskeln, sondern wollen bewußt auf David hinweisen. J. Haspecker

Fohrer, Georg, Das Buch Jesaja. 1. Band, Kapitel 1—23 (Zürcher Bibelkommentare). kl. 8° (VII u. 244 S.) Zürich/Stuttgart 1961, Zwingli Verlag. 10.80 DM. — „Die Auslegung stellt weder einen wissenschaftlichen Kommentar dar, obwohl die gesamte Literatur über das Buch Jesaja verarbeitet und benutzt worden ist, noch eine Sammlung von Predigten, obwohl auf die Bedeutung der Prophetenworte für den heutigen Menschen häufig hingewiesen wird. Vielmehr soll sie dem Bibelleser wie dem Theologen eine Hilfe zum Verstehen der so verschiedenartigen Textabschnitte des Buches Jesaja bieten, indem sie in der gebotenen Kürze sowohl deren wesentliche Züge herausarbeitet als auch die Einzelheiten überall dort erklärt, wo es erforderlich oder wünschenswert scheint" (18). So stellt F. selbst sein Buch vor. Er hat sein Programm straff durchgehalten und in einer klaren und gestrafften Sprache eine sehr profilierte Auslegung geschaffen, die überall das Stigma gründlicher eigener Auseinandersetzung mit dem Text und eines recht selbständigen Urteils trägt. Die neugeschaffene Übersetzung ist genau und gefällig. Der Text wird für die Auslegung in kleinere, oft kleinste Einheiten zerlegt, wie sie nach F.s Auffassung ursprünglich sind. Dazu bringt die kurze Einleitung (1—18) eine Verteilung der von F. als echt angesehenen Sprüche auf die bekannten vier Perioden der prophetischen Tätigkeit des Isaias und eine ähnliche Gruppierung der meist in die spät- und nachexilische Zeit datierten Zusätze. Damit wird eine Lektüre des Kommentars auch in der vermuteten geschichtlichen Folge der Prophetenworte ermöglicht. Die Zahl der erwähnten Zusätze ist beträchtlich. Zu ihnen stellt F. praktisch alle Heilsweissagungen dieser Kapitel, also auch die bekannten Texte 2, 2—5; 4, 2—6; 9, 1—6; 11, 1—9, während 7, 14 ff. als reine Drohweissagung gegen Achaz gilt (weder die almah noch der Immanuelname ist schon das Zeichen, sondern dies liegt erst in V 15). Eine volle Begründung dieser weitgehenden Spätdatierungen konnte in dieser knappen Auslegung natürlich nicht gegeben werden. Sie liegt zum guten Teil in einer eigenen Auffassung F.s von der Entwicklung der eschatologischen Heilsprophetie im A. T., wie er sie u. a. in der Studie „Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie" (ThLitZtg 85 [1960] Sp. 401—420) zu erkennen gibt. Sie ist hier nicht grundsätzlich zu erörtern (vgl. dazu als Stellungnahme: *H. Gross*, Die Entwicklung der atl. Eschatologie, in: TrierThZ 70 [1961] 15—28). Daß solche Spätdatierung den Texten nichts von ihrer Größe und Bedeutung nimmt, wird von F. mit Recht wiederholt und vorsorglich betont. Immerhin verändert sie das Gesamtbild des Propheten Isaias beträchtlich. Er wird ein reiner Droh-, Mahn- und Gerichtsprophet, der dem Volke nur das „Entweder—Oder von Unheil und Umkehr" vorgelegt hat, nie aber das aus dem Wissen um göttliche Heilsverfügung sichere Nacheinander von Unheil und Heil wenigstens für einen Rest. Damit kommt nun selbst F. trotz weitgehendster Eliminierung aller Heilsworte nur mühsam zurecht.

So wird der Name des ersten Prophetensohnes, den man schlechterdings nicht als „unecht" deklarieren kann, zwar als klare positive Aussage übersetzt („der Rest, der umkehrt"), aber dann linientreu erklärt, das habe nicht verheißenden oder drohenden, sondern nur mahnenden Sinn. Also doch wohl so: „Ein Rest bleibt, falls ihr umkehrt" — aber das steht gerade nicht da. Ebenso kann selbst F. das bekannte Lied 1, 21—26 über Sion dem Propheten nicht absprechen. Dieses aber spricht in keiner Weise von einem Entweder—Oder, ebensowenig von einem vollen Gerichtsuntergang, sondern von einem ganz klaren Nacheinander von Unheil und Heil, und zwar nicht durch vom Menschen ausgehende eventuelle Umkehr, sondern allein durch die Gottestat der Läuterung und Restitution in den ursprünglichen Gerechtigkeits- und Heilszustand. Damit ist nicht geleugnet, daß das letztere eine echte Umkehr des Menschen einschließt, aber es wird hier nicht bloß „göttliches Strafgericht und Umkehrforderung miteinander verbunden" und es leuchtet nicht bloß „eine gewisse Hoffnung" auf (48), sondern es wird in prophetischem Vorauswissen der positive Heilserfolg der Maßnahmen Gottes an Sion wenigstens für einen „Rest" bedingungslos und als sicher proklamiert. Wenn diese klare Aussage des einen Textes ohne voreingenommene Verwässerung akzeptiert wird, ist es erheblich schwieriger, auch eine ganze Reihe anderer Heilsweissagungen auf Grund eines geradlinigen Systems dem Propheten abzusprechen. Die lebendige Wirklichkeit ist offenbar auch bei diesem Propheten vielfarbiger als unsere Schwarzweiß-Entwürfe. Es sei jedoch abschließend eigens betont, daß diese etwas extreme Haltung F.s zu Echtheitsfragen an dem Wert und der berechtigten Wertschätzung des Büchleins nicht so viel ändert, wie es jetzt vielleicht scheinen könnte. Denn gemäß dem vorgenannten Prinzip findet der Leser darin die „unechten" Stücke mit genausoviel Liebe und Sorgfalt erläutert und ausgewertet wie die „echten". J. Haspecker

Wächter, Ludwig, Gemeinschaft und Einzelner im Judentum (Arbeiten zur Theologie, 5). 8° (35 S.) Stuttgart 1961, Calwer Verlag. 3.60 DM. — Die kurze Studie geht zunächst dem auffälligen Phänomen nach, daß das rabbinische Judentum zu einer Zeit, da seine hellenistische Umwelt voll vom individualistischen Denken erfüllt ist, noch eine vielseitige starke Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft vertritt. Das ist hier zwar kein elementares Daseinsgefühl mehr, sondern eher Ergebnis bestimmter Spekulationen. Die Schicksalsverbundenheit von Altersgenossen wird aus astrologischen Ideen abgeleitet. Die Lehre von der Zusammengehörigkeit einer ganzen Generation dient der Harmonisierung der theologischen These von der absoluten göttlichen Vorherbestimmung der menschlichen Lebensdauer mit der anderen vom Einfluß der Frömmigkeit des einzelnen auf die Länge seines Lebens: Gott hat nur die gesamte Lebensdauer einer Generation festgelegt, so daß für ihre Verteilung auf die Einzelmenschen genügend Spielraum bleibt. Zurückgehend auf das A. T., sieht W. die Schicksalsverbundenheit einer Familie, Sippe oder kleineren Gemeinschaft in der Gemeinsamkeit des Blutes und des praktischen Lebens begründet. Die Bindung an die größere Einheit des Volkes dagegen glaubt er nur aus dem gemeinsamen Glaubensbewußtsein ableiten zu können, das auch nach der staatlichen Auflösung seine bindende Kraft behielt und bewährte. Von da aus wird dann in einem eigenen Abschnitt das Nebeneinander von individueller und völkischer Gottesbeziehung in Israel und im späteren Judentum analysiert, vor allem in seiner Auswirkung auf die Heilserwartung. — Die aus einem Vortrag entstandene Skizze bringt biblisch nichts Neues, ist aber wegen der Einbeziehung rabbinischen Materials, das W. in seiner Dissertation „Rabbinischer Vorsehungs und Schicksalsglaube" (Jena 1958) ausführlicher bearbeitet hat, willkommen. J. Haspecker

Conzelmann, Hans, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, 17). 3., überarbeitete Aufl. gr. 8° (VIII u. 241 S.) Tübingen 1960, Mohr. 23.60 DM; geb. 27.— DM. — Die erste 1954 erschienene Aufl. dieser Habilitationsschrift des Verfassers wurde in dieser Zeitschrift schon gewürdigt (vgl. Schol 30 [1955] 297). In der vorliegenden 3. Aufl. hat C. die in den letzten Jahren erschienene Literatur eingearbeitet und die Anregungen der Kritik bezüglich mancher Einzelheiten berücksichtigt, ohne daß dadurch die in den beiden vorhergehenden Auflagen vorgetragene Auffassung von der Lukanischen Theologie

in wesentlichen Punkten geändert worden ist. Für die Begründung mancher Einzelheiten verweist der Verf. auf seine Auslegung der Apostelgeschichte, die demnächst im Handbuch zum Neuen Testament erscheinen soll. Er betont in der Einleitung mit Recht, daß die Formgeschichte in der Synoptikerforschung als soziologisch orientierte Methode ihre Berechtigung, aber auch ihre Grenzen hat, insofern sie von der literarischen Analyse nicht absehen kann (1). Nach ihm sind bei der Abfassung der Evangelien die Glaubensformulierungen schon vorgegeben, d. h., es ist bereits „kanonisch" bestimmt, was zum Inhalt eines Evangeliums gehören kann (3). Den Prozeß der Evangelienbildung sieht er in der Auffüllung eines vorgegebenen kerygmatischen Rahmens mit dem Erzählungsstoff über Jesus und den überlieferten Jesusworten (4). Wenn die moderne Forschung im wesentlichen nach der Zuverlässigkeit der Berichterstattung frage, interessiere ihn in erster Linie nicht das Berichtete, sondern der Bericht. Darum sei auszugehen von einem methodischen Vergleich der Darstellung des Lukas mit seinen Vorlagen, soweit diese direkt oder durch beabsichtigte Rekonstruktion greifbar seien. Allerdings hat sich der Verf. nicht die Aufgabe gestellt, die Vorlagen und Quellen des Lukas als solche zu erforschen und die historischen Vorgänge zu rekonstruieren, sondern er will zeigen, wie Lukas aus den Kategorien von Verheißung und Erfüllung ein Bild des heilsgeschichtlichen Ablaufs entwirft und wie er dafür den überlieferten Stoff verwendet, ohne im einzelnen zu untersuchen, in welchem Umfange die Gemeinde ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu zurückprojiziert hat (5). C. ist Bultmann-Schüler und weiß sich seinem Lehrer weithin verpflichtet, ohne jedoch dessen extreme Skepsis bezüglich der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte aus dem Leben Jesu zu teilen (vgl. seinen Artikel „Jesus Christus" in „Religion in Geschichte und Gegenwart", 3. Aufl., wo er Sp. 623 vor allem den Grundbestand der Passionsgeschichte für echt hält und bezüglich der Lehre Jesu den Grundsatz aufstellt, als echt anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde. Dazu gehört nach ihm vor allem der Kernbestand der Gleichnisse. Siehe auch seine Schrift „Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung", Beiheft 1 zur ZThK, 1959). Doch geht er auf diese Frage an dieser Stelle nicht ein.

B. Brinkmann

Higgins, A. J. B., The Historicity of the Fourth Gospel. kl. 8⁰ (83 S.) London 1960, Lutterworth Press. 6/6 sh. — Der Verf. macht hier zwei öffentliche Vorlesungen in überarbeiteter und erweiterter Form einem größeren Leserkreis zugänglich, die er 1959 in Toronto und Ohio gehalten hat. Nach einer guten Einleitung (9—21), in der unter Bezugnahme vor allem auf englische Autoren (T. W. Manson, C. H. Dodd, J. A. T. Robinson, P. Gardner-Smith u. a.) kurz über den heutigen Stand der Frage berichtet wird, behandelt H. sein Thema in drei Kapiteln: 1. Zwei Erzählungen = Joh 4, 46—54 und Joh 6 (21—39); 2. Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern (40—62); 3. Ist Johannes das vierte Evangelium? (63—82). Eingangs zitiert er eine Feststellung T. W. Mansons aus dessen Beitrag „Some Tendencies in the Present-day Research" in der Festschrift für C. H. Dodd: The Background of the New Testament and its Eschatology, 1956, 219 Nr. 2: „Die Zahl der Arbeiten, die den Beweis erbringen, daß das vierte Evangelium eine von den synoptischen Berichten unabhängige Überlieferung vom öffentlichen Wirken (Jesu) enthält, die deutliche Merkmale ihres palästinischen Ursprungs aufweist und die in manchen Punkten sehr wohl den synoptischen Bericht übertreffen mag, nimmt zu" (9). Ob der Verfasser des vierten Evangeliums die synoptischen Evangelien gar nicht berücksichtigt hat, wie H. mit P. Garden-Smith gegen Lightfoot annimmt (12), bleibt doch wohl sehr fraglich. Wenn er z. B. die erste Brotvermehrung ganz entsprechend den Synoptikern berichtet (Joh 6, 5—13), war offenbar der Grund, weil durch die Verbindung mit ihr die eucharistische Rede besser verständlich wird. Etwas Ähnliches gilt von dem Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem, der sich nach Joh durch die Begeisterung des Volkes wegen der Auferweckung des Lazarus erklärt. Richtiger wird man sagen müssen, der vierte Evangelist habe zwar die Synoptiker und ihre Quellen gekannt, aber nur gelegentlich das von ihnen schon Berichtete aus besonderen Gründen wiederholt, im übrigen aber andere gleichwertige Quellen benutzt. Wenn der Apostel Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums ist, wie

die urchristliche Überlieferung es einmütig angenommen hat — eine Frage, von der H. ausdrücklich absieht —, dann war er ja nicht nur an fremde Quellen gebunden, sondern konnte aus eigener Erfahrung schöpfen. Nach H. lassen sich im Joh zwei verschiedene Einflüsse feststellen, aber sie kommen nicht so sehr von einer engen Beziehung zur griechischen Welt oder zum philonischen Judentum, sondern vielmehr von der Beziehung zum palästinensischen Judentum, wie das Studium der Qumran-Texte gezeigt habe. Damit sei allerdings nicht gesagt, daß Joh bei der Gemeinde von Qumran Anleihe gemacht habe, sondern nur, daß beide denselben gedanklichen und sprachlichen Hintergrund haben (15 ff.). Wenn H. auch die Verfasserfrage ausschließt, ist es doch nach ihm sehr gut möglich, daß einige von den zugrundeliegenden Überlieferungen mit dem Apostel Johannes in Verbindung stehen (19). Es ist gewiß richtig, daß der Geschichtswert des Joh nicht mit der Verfasserfrage steht und fällt und daß für seine Feststellung die Untersuchung des Inhalts wichtig ist (19), aber die Verfasserfrage ist dafür auch nicht belanglos, und der Geschichtswert läßt sich nicht vom Inhalt allein bestimmen, sondern wird auch und vor allem von dem einheitlichen Zeugnis der urchristlichen Überlieferung entschieden. — Die Feste des vierten Evangeliums sind nach H. nicht nur ein künstlicher Rahmen für die Chronologie des Lebens Jesu (44). Einen Anhaltspunkt für die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums sieht der Verf. darin, daß es synoptische Personennamen bringt, obgleich es nach ihm von der synoptischen Tradition unabhängig ist (55—58). Abgesehen von den vom Evangelisten hinzugefügten Deutungen kann Joh nach H. den Anspruch erheben, vom historischen Standpunkt aus ernst genommen zu werden (63). Die Unterschiede zu den Synoptikern können bedingt sein durch theologische Motive (65) oder durch die Veranlagung des Evangelisten oder durch die Lage der Kirche, zu der er gehört, oder durch die Situation der Leser, für die das Evangelium gedacht ist (66). Der Verf. betont, daß es sehr wohl möglich ist, daß die theologischen Diskurse im Joh an eine historische Gegebenheit anknüpfen, ja, daß sich wohl kaum ein vernünftiger Grund vorbringen läßt, um die Möglichkeit zu bestreiten, daß Jesus bei Gelegenheit ausführlicher über ein bestimmtes Thema gesprochen habe. Er müsse ein schlechter Lehrer gewesen sein, wenn er das nicht getan hätte (67). Allerdings sei es schwierig und gewagt, in den Reden Jesu beim vierten Evangelisten Konstruktionen des Evangelisten von echter Tradition zu unterscheiden, es sei denn, es seien dort Äußerungen eingebettet, die synoptischen Aussprüchen Jesu gleichen (68). Das Vorbild für die Art, in der der Verfasser des vierten Evangeliums den historischen Kern eines Herrenwortes entfaltet, sieht H. in der jüdisch-targumischen Paraphrase und Erklärung (69). Die im Johannesevangelium mit „Ich bin" eingeleiteten Sätze gehen allerdings nach H. nicht auf Jesus zurück, sondern sind Formulierungen des Evangelisten, da es unverständlich wäre, daß sie sich bei den Synoptikern in dieser Form gar nicht finden (72 ff.). Auch in den Zitaten aus dem Alten Testament gehe Joh auf eine von den Synoptikern verschiedene Überlieferung zurück, da diese Zitate bei den Synoptikern entweder gar nicht oder, wie Dodd gezeigt habe, in anderer sprachlicher Form vorhanden sind (76 ff.). Wohl kaum eines der Jesus zugeschriebenen Zitate des Alten Testaments seien von ihm selbst gebraucht worden (78, Anm. 1). Vor allem beweisen nach H., der sich dabei auf Dodd beruft, die topographischen Angaben, daß im vierten Evangelium eine von den Synoptikern unabhängige Überlieferung vorliegt und daß die Jesus zugeschriebenen Jerusalemreisen im wesentlichen geschichtlich sind (78 f.). Der Verf. schließt: „Es ist wahrscheinlich zu gewagt, den Anspruch zu erheben, daß das Johannesevangelium nicht das letzte von den vier Evangelien ist, obgleich das nicht unmöglich wäre. Die ‚hohe' oder ‚fortgeschrittene' Theologie könnte erklärt werden durch das intellektuelle Klima, in dem das Evangelium entstanden ist. Aber es gibt einen gewichtigen Grund für die Ansicht, daß dieses Evangelium nicht das vierte oder letzte ist, wenn damit gesagt sein soll, wie es oft der Fall ist, daß in ihm wenig oder gar nichts von Ursprünglichem sich findet. Die vom vierten Evangelisten benutzten Quellen oder Überlieferungen verdienen wenigstens ebensoviel Beachtung, wie die von den Synoptikern benutzten" (82).

B. Brinkmann

Dupont, Jacques, O. S. B., Les sources du Livre des Actes. État de la question. 8° (168 S.) Bruges 1960, Desclée de Brouwer. 135.— belg. Fr. — Der Verf. hat 1950

in den Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia ein Büchlein „Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents" veröffentlicht, das die einschlägigen Arbeiten von 1940—1950 berücksichtigte und schon bald vergriffen war. Die dort (35—42) behandelte Frage nach den Quellen der Apg als Ganzes greift D. in der vorliegenden Veröffentlichung wieder auf und behandelt sie auf breiterer Grundlage unter Berücksichtigung auch älterer Arbeiten. Der Verf. will den Leser zunächst über den heutigen Stand der Frage an Hand der vorliegenden Untersuchungen und Hypothesen unterrichten und ihn dadurch zu neuen Untersuchungen anregen, aber darüber hinaus nimmt er auch selbst kritisch Stellung zu den wichtigsten heute vertretenen Hypothesen. Von den drei Perioden kritischer Arbeiten an der Apg, die E. Haenchen in der 3. Aufl. seines Kommentars zur Apostelgeschichte, 1959, aufzählt: der Tendenzkritik, der Quellenkritik und der Formgeschichte, berücksichtigt der Verf. vor allem die beiden letzten, so daß er sich im 1. Teil mit der Quellenkritik (15—70) und im 2. Teil mit der Formgeschichte befaßt (71—158). Er kommt zu dem Ergebnis: 1. Trotz der sorgfältigen und ins einzelne gehenden Untersuchungen konnte keiner der vom Verfasser der Apg. benutzten Quellen in der Weise festgestellt werden, daß unter den Kritikern darüber weitgehende Übereinstimmung herrscht. — 2. Trotzdem sind alle diese Bemühungen nicht umsonst gewesen; denn sie haben die Einzelheiten der Komposition des Buches zur Geltung gebracht, die zu der Ansicht berechtigen, daß der Verfasser sein Werk nicht in einem Wurf geschrieben hat. Er habe sich nicht damit begnügt, seine Quellen abzuschreiben, sondern er habe sie selbständig verarbeitet und dem Werk seinen Wortschatz und seinen Stil aufgeprägt, so daß es im allgemeinen seine Persönlichkeit widerspiegele. Ja, man bekomme den Eindruck, daß nicht nur die Redaktion, sondern auch, wie P. Benoit annehme, die Quellen auf Lukas zurückgehen, der sich Aufzeichnungen gemacht habe, die er dann in verschiedenen Überarbeitungen redigiert habe. — 3. Das „Wir" in den sogenannten „Wirstücken" gehe nicht, wie viele Exegeten annehmen, auf die benutzten Quellen zurück, die unverändert übernommen wären, sondern finde nach neueren Untersuchungen seine Erklärung in der Redaktion. Der Verf. brauche absichtlich die erste Person Plural, um anzudeuten, daß er bei den erwähnten Ereignissen persönlich zugegen gewesen ist. Wenn D. allerdings meint, das werde schon Lk 1, 3 angedeutet, überzeugt diese Deutung von Lk 1, 3 nicht; denn hier spricht der Evangelist nicht von einer „unmittelbaren Kenntnis der berichteten Ereignisse" (101—106), sondern betont nur, daß er allem von den ersten Anfängen an nachgegangen ist, zumal es sich hier um den Prolog zum Evangelium und nicht zur Apg handelt. — 4. Das Problem der „Wirstücke" in der Apg läßt sich nach D. weder von den Zeugnissen der alten Überlieferung über Lukas als den Verfasser der Apg her allein lösen, noch allein von den angeblichen Widersprüchen der Auffassung vom Leben und von der Lehre des hl. Paulus in der Apg und in den paulinischen Briefen her, sondern sei von verschiedenen Gesichtspunkten nach der jeweiligen Methode anzugehen. Der Verf. hat sich auf die literarische Untersuchung des „Wir" und ihrer Auswirkung auf die Frage nach dem Verfasser der Apg beschränkt. Man wird sich allerdings bewußt bleiben müssen, daß diese Betrachtungsweise allein nicht zu einem sicheren Ergebnis führt, was auch D. wohl kaum behaupten will. — Jeder, der sich kritisch mit der Apg zu befassen hat, findet in dem Werk zweifellos eine willkommene Handreichung, selbst wenn er sich in dem einen oder anderen Punkt die Ansicht des Verfassers nicht zu eigen machen kann. B. Brinkmann

Dupont-Sommer, André, Die Essenischen Schriften vom Toten Meer. Unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von *W. A. Müller*. gr. 8° (458 S.) Tübingen 1960, J. C. B. Mohr. 32.— DM; geb. 36.— DM. — Die bisher veröffentlichten Qumran-Texte hat man in diesem gut ausgestatteten Handbuch übersichtlich beisammen. Beigefügt sind die Texte über die Essener aus Philo, Flavius Josephus und Plinius sowie selbstverständlich die Damaskusschrift, von der in den Höhlen nur Bruchstücke verschiedener Handschriften gefunden wurden, nach den 1897 in Kairo entdeckten Manuskripten. Das Buch ist die reife Frucht einer zehnjährigen Arbeit. Mit Genugtuung kann der Verf. feststellen, daß seine anfänglich mit Skepsis aufgenommene These vom essenischen Charakter der Texte, die er bereits 1950 vertrat, sich weitgehend durchgesetzt hat. Andererseits scheint es, daß er seine früheren

Behauptungen über die Beziehungen des Essenertums zum Christentum, bzw. die Abhängigkeit des letzteren, gemildert hat. Auch die wesentlichen Unterschiede werden (jetzt) von ihm gesehen, und die „Ursprünglichkeit des Christentums in seiner Gesamtheit" (17) wird anerkannt. Den angeführten Unterschieden (405 ff.) wäre noch manches Wichtige hinzuzufügen: Etwa die Weltoffenheit des Christentums im Gegensatz zum esoterischen Charakter des Essenertums. Auch unterscheidet sich die Gestalt Jesu, wie sie im N. T. gezeichnet wird, in wesentlich mehr Punkten, und zwar auch grundsätzlicher Art, vom „Lehrer der Gerechtigkeit", als D.-S. erkennen läßt. So läßt Jesus autoritativ Sünden nach. Er wirkt Wunder. Beides gehört eng zu seiner Botschaft von dem in ihm angekommenen Reich Gottes. Dazu kommt, daß manches, was D.-S. für den Lehrer der Gerechtigkeit annimmt, etwa die Kreuzigung, der Glaube an seine Auferstehung und Wiederkunft, nach wie vor auf recht unsicheren Textkonjekturen beruht. Es bleibt auch die Frage, wieweit die Loblieder auf den Lehrer der Gerechtigkeit zurückgeführt werden müssen. Schließlich beweist nicht jede Ähnlichkeit bereits Abhängigkeit. Vieles läßt sich ohne weiteres aus dem gemeinsamen Mutterboden des A. T., anderes aus der ähnlichen Situation einer Sondergemeinschaft innerhalb Israels erklären. Damit soll natürlich nicht jede geschichtliche Beziehung geleugnet werden. Eine Frage allerdings drängt sich auf: Was würde wohl vom „Lehrer der Gerechtigkeit" übrigbleiben, wenn man an die Texte von Qumran mit einem ähnlichen Maß von Kritik herangehen würde, wie es die liberale Bibelwissenschaft neutestamentlichen Texten gegenüber für richtig erachtet? Anderseits bestätigen manche Texte von Qumran — mögen sie nun in den Mund des Lehrers der Gerechtigkeit gehören oder nicht — die (so oft bestrittene) milieugeschichtliche Möglichkeit von Jesusworten wie Mt 16, 17—19 (vgl. dazu Hod. VI, 25 ff., VII, 8 f.). — Die Texte selbst sind mit großer Sorgfalt übersetzt. Ergänzungen und sonstige Konjekturen sind im Rahmen des technisch Möglichen durch Klammern u. ä. kenntlich gemacht. Gewiß ist gerade bei so schwierigen, teilweise kaum lesbaren und oft lückenhaften Texten jede Übersetzung schon eine Interpretation. Der Vergleich mit den Übertragungen von H. Bardtke, R. Maier usw. macht das nicht selten sehr deutlich. D.-S. war aber offensichtlich bemüht, eine möglichst objektive Übersetzung zu bieten, und an wichtigen Stellen verweist er in den Anmerkungen selbst auf abweichende Deutungen anderer Gelehrter. Seine persönlichen Theorien und Folgerungen bietet er in den einleitenden und abschließenden Abschnitten bzw. Kapiteln und in den Anmerkungen. Sehr erfreulich ist, daß die Übertragung aus dem Französischen durch einen sachkundigen Orientalisten unter beständiger Berücksichtigung des Urtextes geschaffen wurde. Soweit der Textbefund es überhaupt zuließ, wurde ein gut lesbarer deutscher Text erreicht, der alle Anerkennung verdient. Die deutsche Ausgabe konnte noch durch zwei nach dem Erscheinen der französischen Urausgabe herausgegebene Texte (einen Oseekommentar und zwei Fragmente einer liturgischen Schrift) sowie durch neue Informationen über die vieldiskutierten, in Höhle III entdeckten Kupferrollen bereichert werden. Bei einem solchen Handbuch wäre ein ausführliches Sachregister wünschenswert gewesen. Es sollte einer Neuauflage beigefügt werden. W. Bulst

Rengstorf, Karl Heinrich, Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer (Studia Delitzschiana, 5). gr. 8° (81 S.) Stuttgart 1960, W. Kohlhammer. 9.30 DM. — Die in den Höhlen bei der Ruine Qumran gefundene „Bibliothek" stellt uns wegen ihrer Größe, ihrer Zusammensetzung, dem unterschiedlichen Zustand der Funde usw. vor viele noch nicht abschließend gelöste Fragen. Bisher hatte man sie fast allgemein für die Bibliothek der essenischen Gemeinde von Qumran gehalten, die beim Herannahen der römischen Truppen in den Höhlen versteckt worden sei. R. bringt zunächst eine Bestandsaufnahme. Es handelt sich um eine ausgesprochen theologische Bibliothek. Profanes Schrifttum ist bisher nicht nachgewiesen worden. Aus der Fülle der biblischen Handschriften, die verschiedenen Zeiten und verschiedener Textüberlieferung entstammen und teils in althebräischer, teils in Quadratschrift geschrieben sind, möchte R. schließen, daß es sich nicht einfach um das Schrifttum einer religiösen Gemeinschaft handeln könne, die auf praktische Frömmigkeit ausgerichtet gewesen sei, wie man das von den Essenern annehmen müsse. Hier sei vielmehr auf gelehrte, textkritiche Arbeit und auf historisches Interesse zu schließen. Es könne

sich nur um die Bibliothek des zweiten Tempels handeln, die beim Heranrücken des römischen Heeres nach Qumran verbracht worden sei. R. muß dann folgerichtig weiter annehmen, daß Qumran kein essenisches Kloster, sondern eine „Einrichtung der Tempelverwaltung" gewesen sei (37). Die Bedenken gegen diese These sind beträchtlich: Was soll eine solche „Amtsstelle mit beträchtlichem Publikumsverkehr" (worauf das „Scriptorium" schließen lasse) in der Wüste? Die sogenannten Sektenschriften gehören nun einmal zum charakteristischen Schrifttum von Qumran; ihr scharfer Gegensatz gegen die Jerusalemer Tempelpriesterschaft spricht aber nicht dafür, daß Qumran eine Einrichtung eben dieses Tempels gewesen ist. Man kann sich auch kaum vorstellen, wie die umfangreiche Bibliothek im Verlauf des Kriegs nach Qumran verbracht worden sein soll. Die Belagerung Jerusalems begann erst im Frühjahr 70. Damals war Palästina bereits seit langem fast ganz in römischer Hand, Jericho und — wie die Münzfunde ergaben — auch Qumran schon seit 68. Die Bibliothek wäre also bereits vorher dorthin gebracht worden. Sollte man den Kampf schon so früh aufgegeben haben? Und mußte nicht die Heilige Stadt als der sicherste Ort erscheinen? Aber wenn man auch die These Rengstorfs, die er selbst nur als „Arbeitshypothese" vorlegt, für wenig wahrscheinlich hält, wird man billigerweise zugeben müssen, daß er auf Probleme aufmerksam gemacht hat, für die bessere Antworten erst gefunden werden müssen. W. Bulst

Huppenbauer, Hans Walter, Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums (= Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T. 34). 8° (132 S.) Zürich 1959, Zwingli-Verlag. 18.— DM. — In dieser Basler Dissertation wird ein vielverhandeltes Thema der Qumran-Schriften gründlich und nüchtern untersucht. Der Verf. bespricht zunächst im einzelnen die bisher veröffentlichten Texte (ohne damit eine Chronologie dieser Texte voraussetzen zu wollen) und faßt dann die Ergebnisse zusammen. Es gibt eine ganze Reihe von Dualismen in Qumran, die allerdings in Beziehung untereinander stehen. Aller Dualismus betrifft jedoch ausschließlich die geschaffene Welt und ist in diesem Sinne nur *„relativer Dualismus"*. Der eine Gott des A. T. steht als der allmächtige, allwissende und letztlich alles lenkende Schöpfer über allem. Damit sind allen dualistischen Vorstellungen unüberschreitbare Grenzen gesetzt, auch wo sie zum *„mythologischen Dualismus"* werden, indem das Gute und das Böse im „Fürsten des Lichtes" (und seinen Geistern) und im „Engel der Finsternis" (und den Geistern seines Loses) als personhafte Wesen aufgefaßt werden, die die Menschen in ihre Kämpfe hineinziehen (Kriegsrolle, Damaskusschrift). Grundlegend ist überall der *„physisch-metaphysische Dualismus"* Gott — Schöpfung, im besonderen Gott — Mensch (der besonders in den Lobliedern zu ergreifendem Ausdruck kommt). Dabei umfaßt die Schöpfung außer der irdischen auch die himmlische Welt. Die verschiedenen Dualismen in der Schöpfung ergeben sich aus der Stellung der Geschöpfe zum Willen Gottes; sie sind damit grundlegend *ethisch* qualifiziert. Die Menschen sind geschieden in solche, die den Willen Gottes, die „Gerechtigkeit", die „Wahrheit" tun, d. h. im Sinne des Selbstverständnisses der Qumrangemeinde als Glied dieser Gemeinde die Thora erfüllen, und in die Gemeinde der Gottlosen, der Ungerechten, Bösen. Der ethische Gegensatz gerecht — gottlos wird, in kosmischen Kategorien ausgedrückt, zum *„kosmischen Dualismus"*: Wo Gottes Wille herrscht, ist Licht; wo er nicht anerkannt wird, Finsternis. Beides wird räumlich gedacht: Das Licht ist oben, die Finsternis in der Tiefe. Charakteristisch für den Dualismus von Qumran ist seine durchgehende *eschatologische* Ausrichtung: Jetzt ist die Zeit des Abfalls, der Gottlosigkeit und darum des Zwiespaltes und des Kampfes. Ihr wird in Kürze die Zeit der Alleinherrschaft Gottes folgen: Heil für jene, die dann auf seiner Seite stehen, Gericht für seine Gegner. Der Mensch ist vor die Entscheidung für die Gemeinde Gottes gestellt. Er sieht sich auch innerhalb dieser Gemeinde immer wieder neu vor der Notwendigkeit dieser Entscheidung und in der Gefahr des Abfalls. Es ist nicht recht verständlich, wenn der Verf. meint, die Gemeinde von Qumran lehne (im Gegensatz zur rabbinischen Theologie) im letzten die Willensfreiheit ab (119). Richtig ist allerdings, daß sich in den Qumranschriften kein Versuch einer Synthese zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Verantwortung findet. Der Verf. wollte nicht eigentlich die Frage der religions-

geschichtlichen Ableitung des Dualismus von Qumran untersuchen. Seine Ergebnisse sind aber, wie er gelegentlich mit Recht bemerkt, auch dafür aufschlußreich. Alles Wesentliche im Qumran-Dualismus läßt sich einerseits aus der religiösen Welt des A. T., anderseits aus der konkreten Situation der Gemeinde erklären, die sich in denkbar scharfen Gegensatz zum offiziellen, „abgefallenen" Judentum ihrer Zeit gestellt sieht. Bemerkenswert und aufschlußreich ist auch, welche Dualismen sich in den Qumranschriften nicht finden: Es gibt keinen „kosmologischen Dualismus", d. h., die Frage nach der Welt und ihrer Entstehung liegt außerhalb des Interesses. Es gibt nicht den grundsätzlichen Gegensatz zwischen Geist und Materie. Damit scheiden Ursprungsbeziehungen zur hellenistischen Gnosis aus. Es gibt selbstverständlich keinen „theologischen Dualismus": Der Gott des A. T. steht über allen Gegensätzen innerhalb seiner Schöpfung. W. Bulst

Wilson, R. McL., Studies in the Gospel of Thomas. 8° (VII u. 160 S.) London 1960, A. R. Mowbray & Co. 21.— sh. — Der Verf. will keinen Kommentar zu dem um 1945 in Nag-Hammadi gefundenen koptischen Text des gnostischen Thomasevangeliums schreiben, sondern will nur in einer Reihe von Abhandlungen dem englischen Leser eine Einführung in das Dokument geben und sich kritisch mit den aufgestellten Theorien auseinandersetzen. Im einleitenden Kapitel (1—13) gibt er eine Charakteristik des Thomasevangeliums (= ThEv), das kein Evangelium im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine Sammlung von Aussprüchen und Parabeln Jesu ist. Mag eine große Anzahl von den hier aufgeführten Aussprüchen Jesu auch in den kanonischen Evangelien Parallelen haben, so erscheinen sie doch im ThEv in einer sehr verschiedenen Anordnung und — mit wenigen Ausnahmen — nicht genau in dem von den kanonischen Evangelien her bekannten Wortlaut. Sie sind teilweise ausführlicher, teilweise verkürzt, abgeändert oder angepaßt, und bisweilen sind Teile von zwei verschiedenen Aussprüchen der kanonischen Evangelien zu einem einzigen Jesuswort verbunden. Hier liegt das Problem: Welche Beziehung besteht zwischen dem ThEv und unseren vier Evangelien? Dieser Frage geht der Verf. in kritischer Auseinandersetzung mit den vorgebrachten Ansichten von H. W. Bartsch, L. Cerfaux, J. Doresse, J. A. Fitzmeyer, R. M. Grant, R. Kasser, J. Leipoldt, O. Piper, H. Ch. Puech, G. Quispel u. a. in sorgfältig abwägender Weise nach. Zu diesem Zwecke untersucht er im 2. Kapitel zunächst das ThEv nach dem gnostischen Element (14—44) und kommt zu dem Ergebnis, daß in seiner jetzigen Fassung zweifellos ein solches vorhanden ist, zumal ja die Handschrift zu einer gnostischen Bibliothek gehörte, aber es sei noch eine offene Frage, ob das ThEv ursprünglich ein rechtgläubiges Werk gewesen ist, das die Gnostiker später nur für ihren Gebrauch überarbeitet haben, da manche Metaphern und Satzbildungen anderswo von rechtgläubigen Schriftstellern gebraucht werden (43 f.). Damit erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis des ThEv zu den vier kanonischen Evangelien, der W. im 3. Kapitel (45—88) nachgeht. Mag auch das ThEv eine Spruchsammlung sein, so kann es sich doch nach W. auf keinen Fall um die von den Vertretern der sogenannten Zweiquellentheorie angenommene Quelle Q handeln. Es sei auch ein völliger Mißgriff, im ThEv eine mögliche Quelle für gewisse Aussprüche und Parabeln in den kanonischen Evangelien sehen zu wollen. Höchstens könne es auf eine parallele und von den kanonischen Evangelien unabhängige Überlieferung zurückgehen (46 f.). Die offizielle Ausgabe des ThEv verzeichnet 21 Parallelen zu biblischen Aussprüchen, von denen sich die Mehrzahl in den Synoptikern findet (48). Aber sie können keine bloßen Auszüge aus den Evangelien sein, da sie vielfach erweitert, angepaßt und der Form nach teilweise sehr verschieden sind (88). — Im 4. Kapitel geht W. näher ein auf das Verhältnis der Parabeln und anderer Aussprüche im ThEv zu den Parallelen in den kanonischen Evangelien (89—116). Es finden sich zwar alle Parabeln von Mt. 13 im ThEv, aber sie sind voneinander getrennt und ohne die bei Mt angefügte Erklärung (89). Es liegt nach W. wohl kaum eine direkte literarische Abhängigkeit vor, sondern wahrscheinlich habe der Verfasser des ThEv eine Evangelienharmonie oder dgl. (Diatessaron?) benutzt und aus dem Gedächtnis zitiert oder sei von einer Überlieferung abhängig, die mit den kanonischen Evangelien nichts zu tun hat (116). Im 5. Kapitel (117—132) stellt W. fest, daß sich im ThEv ziemlich sicher unabhängig von aller synoptischen Tradition ein juden-christliches Element findet, das irgendwie mit den Klementinen zusammen-

hängt. Andererseits sei es auch so gut wie sicher, daß das ThEv dort, wo es christliche Überlieferungen benutze, es in einer antijüdischen Weise tue (131). — Im 6. Kapitel (133—141) wird die Frage untersucht, ob man das ThEv für textkritische Zwecke in bezug auf die kanonischen Evangelien verwenden könne, wie Leipoldt gemeint habe. W. ist zurückhaltend. Solange die Frage nach dem Verhältnis des ThEv zu unseren Evangelien nicht geklärt sei, könne man kaum mehr tun, als Beweismaterial sammeln (133 f.). Quispel verzeichne im ThEv etwa 90 von unseren Evangelien abweichende Lesarten, die ihm mit dem Diatessaron in seinen verschiedenen Formen gemeinsam seien und die eine Beziehung zwischen beiden rechtfertigen (140). Da nun weder das Diatessaron vom ThEv, noch dieses vom Diatessaron direkt abhängig sein dürfte, andererseits aber Tatian nach Baumstark für sein Diatessaron das Hebräerevangelium benutzt haben soll, sei es wahrscheinlich, daß auch das ThEv und die Klementinen von diesem judenchristlichen Evangelium abhängig seien (140). W. hält aber auch diese von Quispel vertretene Ansicht nur für eine Arbeitshypothese (141). — Im 7. Kapitel (142—153) werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Dem Verf. scheint es verfrüht zu sein, in manchen Fragen, die das ThEv aufgeworfen hat, schon abschließende Urteile zu fällen, und darum läßt er die Diskussion darüber offen (144). Nur wenige Punkte sind davon ausgenommen. So scheint es ihm u. a. sicher zu sein, daß man im ThEv keine Quelle für unsere Evangelien sehen darf, also auch nicht die hypothetische Quelle Q, denn die Parallelen zu den Synoptikern zeigen, auch wenn man das gnostische Element ausklammert, eindeutig eine spätere Überlieferung (142 f.). Nach W. bleiben nur drei Möglichkeiten: 1. direkte Anleihe des ThEv bei den synoptischen Evangelien; 2. unabhängiger Zugang zur mündlichen Überlieferung; 3. Benutzung eines von unseren Evangelien verschiedenen, aber ihnen ähnlichen, schriftlichen Dokumentes, mit anderen Worten: eines apokryphen Evangeliums (Hebräerevangeliums?) (144). Diese drei Möglichkeiten schließen sich nach dem heutigen Stand der Forschung nicht notwendig aus; wir müssen vielmehr nach W. mit der Möglichkeit eines Wachsens, einer stufenweisen Erweiterung eines kleinen Kerns zum ThEv in seiner heutigen Gestalt rechnen (145 f.). — Auch über die Abfassungszeit ist man sich nicht einig. Wenn der Verfasser des ThEv nicht nur die kanonischen Evangelien, sondern auch das Ägypter- und das Hebräerevangelium benutzt hat, setzt es nach W. sicher ein fortgeschritteneres Stadium der Kirchengeschichte voraus. Grant und Freedman möchten es gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen; Puech denkt an die Zeit um 140 oder vielleicht etwas später, und Quispel meint, daß es nicht vor 140 entstanden sei. Wenn es stimmt, was Grenfeld und Hunt annehmen, denen auch Evelin White hierin beipflichtet, daß die Oxyrhynchus-Papyri 654; 1; 655, die zweifellos griechische Bruchstücke des ThEv enthalten, nicht später als 140 anzusetzen sind (146), wäre um diese Zeit das ThEv, jedenfalls in irgendeiner Form, schon da gewesen und würde darum das Alter der Sprüche und Parabeln, die es mit den kanonischen Evangelien gemeinsam hat, bestätigen, ganz gleich, ob es direkt von den Evangelien abhängig ist oder nicht. Ob darüber hinaus die Fragen nach der Entstehung des ThEv und seiner Beziehung zu den kanonischen Evangelien sich jemals mit Sicherheit beantworten lassen, bleibt meines Erachtens ebenso fraglich, wie die Lösung der synoptischen Frage, denn verschiedene Möglichkeiten schließen sich gegenseitig nicht aus. Ein Literaturverzeichnis unterrichtet den Leser über das einschlägige Schrifttum. Wir sind dem Verf. für seine allseitige, ruhig und sachlich abwägende und klare Orientierung dankbar. B. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Maria. Études sur Le Sainte Vierge sous la direction *d'Hubert du Manoir S. J.*, Tome VI. gr. 8° (876 S.) Paris 1961, Beauchesne. — Es ist ohne Zweifel recht erfreulich, daß dieser (vorletzte) Band des großen französischen Marienwerkes wieder mehr grundlegende Beiträge bringt, obschon die systematische Ordnung in etwa dadurch leidet. Gleich der erste Aufsatz von *A. Feuillet P. S. S.* (La Vierge dans le Nouveau Testament, 15—69) ist ausgezeichnet, weil er eine tiefgreifende Kenntnis der exegetischen Fragen und der neueren Literatur mit einer besonnenen Haltung verbindet; so wird u. a. mit vollem Recht in der Antwort der Jungfrau auf die

Botschaft des Engels zwar kein eigentliches Gelübde („indémontrable et anachronique"), wohl aber „une certaine résolution de virginité que l'annonce de l'ange n'a pu qu'affermir" (30) gesehen, gegen D. Haugg und P. Gaechter, und auch die bekannte Einstellung der Essener und der Sekte von Qumrân als historische Bestätigung für „une certaine ambiance favorable à la virginité ou de moins à l'austérité dans l'usage du mariage" betrachtet. Ebenso gefällt die Arbeit von *E. Cothenet* (Marie dans les Apocryphes, 71—156); sie ist äußerst gründlich in der Wiedergabe der betreffenden Texte (samt den neuesten Editionen) und läßt bei aller Kritik, mehr als das sonst geschieht, die Möglichkeit eines (wenn auch verzerrten) Nachklanges der wahren Offenbarung offen. *D. Frénaud O. S. B.* berichtet beinahe erschöpfend über: Le culte de Notre Dame dans la Liturgie latine (157—211); nur vermissen wir ein Eingehen auf die Verwendung des Hohenliedes in den marianischen Festlektionen, was, wie anderswo von uns aufgewiesen worden ist, die entsprechende Interpretation der Texte wirksam gefördert hat. Die Studie von *H. Holstein S. J.* „Le développement du Dogme Marial" (241—293) muß sich natürlich auf die Hauptlinien beschränken; aber neben der Göttlichen Mutterschaft, der Unbefleckten Empfängnis und der Leiblichen Aufnahme in den Himmel wäre wohl auch das Thema der Gnadenvermittlung angebracht gewesen. *J. Bur* schlägt mit seiner Arbeit „La Médiation de Marie. Essai de synthèse spéculative" (471—512) einen neuen Weg ein, der die Aufmerksamkeit der systematischen Marienkunde im höchsten Grade verdient; er will nicht die Gottesmutter werten „comme une seconde médiatrice venant s'interposer entre le Christ et nous pour prolonger la médiation que le Christ exerce entre Dieu et les hommes" (504), sondern will sie stellen „au plan de l'action du sujet qui reçoit la grâce et de cette médiation dont sont capables tous les membres du corps mystique, en vertu de la communion des saints" (506), also in die Linie der Vorbereitung auf die Gnaden, und vermeidet so geschickt die beiden Extreme, das Zuviel einer kausal-physischen Beteiligung und das Zuwenig einer moralischen Interzession (oder gar einer blassen, unpersönlichen Urbildlichkeit im Sinne von O. Semmelroth). Ein uneingeschränktes Lob beanspruchen auch die Beiträge von *Th. Koehler* „Maternité spirituelle, Maternité mystique" (551—638) und *E. Catta* „Sedes Sapientiae" (689—866), ersterer wegen der geschichtlichen Ausführlichkeit und wegen der spekulativen Kraft der Zusammenschau, letzterer vor allem, weil er wohl zum erstenmal das schwierige Thema in Angriff genommen hat. Die übrigen Arbeiten seien wenigstens mit Verfasser und Titel kurz erwähnt: *B. Schultze S. J.*, La Mariologie sophianique russe (213—239); *Q. de Broglie S. J.*, Le „principe fondamental" de la Théologie Mariale (297—365); *M. D. Philippe O. P.*, Le mystère de la Maternité Divine de Marie (367—416); *J. Galot S. J.*, La Sainteté de Marie (417—448); *T. Alfaro S. J.*, Marie sauvée par le Christ (449—470); *J. Galot S. J.*, L'Intercession de Marie (513—550); *A. de Parvillez S. J.*, Marie dans la Pastorale (641—675); *R. Baron*, Marie et l'Humanisme (677—688). J. Beumer

Rahner, Karl, S. J., Kirche und Sakramente (Quaestiones disputatae, 10). 8° (104 S.) Freiburg 1960, Herder. 6.80 DM. — Wenn R. unter obiger Überschrift handelt (I) über die Kirche als Kirche der Sakramente und (II) über die einzelnen Sakramente als dieser Kirche Selbstvollzüge, sich auslegend in die je einzelnen Lebenssituationen des kirchlichen Menschen, dann versteht sich von selbst, daß Anregendes in Menge abfällt für opus operatum und res et sacramentum, für sakramentale Kausalität, sakramentale und personale Frömmigkeit. Die Rezension würde aber dieser Schrift nicht gerecht, wenn sie den Hinweis außer acht ließe, den die Sammlung gibt: als Quaestio disputata will sie verstanden sein, und zwar ist die strittige Frage gestellt nach der Einsetzung der einzelnen Sakramente durch Christus. Doch die Sammlung gibt mit ihrem Rahmen nicht nur einen formalen Hinweis ab, auch inhaltlich hilft sie weiter: als Nummer 1 dieser Reihe erschien vom Verf. „Über die Schriftinspiration"! Bei aller von der unterschiedlichen Sache herkommenden Analogie ist die Gemeinsamkeit im Lösungsansatz gar nicht zu verkennen (und wer jenes Bändchen noch nicht gelesen haben sollte, sei um des besseren Verständnisses auch dieser vorliegenden Schrift willen nachdrücklich darauf verwiesen). Wir deuten in etwa an: Die einer Definition am nächsten kommende Aussage ist: „Wo in einem absoluten Engagement die Kirche einen ihrer Grundakte vollzieht, in dem sie ihr

Wesen als Ursakrament der Gnade auf einen einzelnen hin in dessen entscheidenden Heilssituationen voll aktualisiert, dort haben wir ein Sakrament" (85). Man sieht, eine mit qualifizierenden Attributen vollgepfropfte Aussage, die verifiziert zu wissen man gewiß des Rückgriffes auf den Glauben der Kirche nicht entbehren kann. Keine Apriori-Konstruktion (bei der man, bezüglich des konkreten Septenars, schwerlich den Geruch spekulativer Unredlichkeit aus der Nase bekäme), sondern „fides quaerens intellectum". Aber so, daß die Einsicht nicht notwendig an einer Erhebbarkeit aus ausdrücklicher Schriftaussage hängt. Selbstverständlich wird hier nicht nur eine gnoseologische Klippe umschifft (wie sehr sie Unbehagen verursachen kann, ist bekannt), sondern vor allem ein ontologischer Verhalt dargetan: Kirche-Ursakrament als tragende „Substanz" dieser akthaften Wesensvollzüge. Daß eine solche Grundsicht die gesamte sakramentale Theologie zu durchleuchten vermag, braucht nur eben ausgesprochen zu werden. Dafür, daß sie auch neue Fragen aufwirft, nur ein Beispiel: Ist die Weitergabe des primatialen Summepiskopats — immer im Lichte der oben angeführten Definition gefragt — nun (im Rahmen des vielstufigen, einen sacramentum ordinis) sakramental oder nicht? Ja, in der Tat: warum auch nicht . . .?!

A. Stenzel

Mentz, Hermann, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. 8° (112 S.) München 1960, Kaiser. 8.— DM. — Diese Dissertation der Kirchl. Hochschule in Berlin versteht sich noch innerhalb der Diskussion, die K. Barths „Kirchliche Lehre von der Taufe" ausgelöst hat. Sie will ihren Beitrag liefern als theologische Besinnung auf den kerygmatischen Gehalt der neutestamentlichen Texte, unter Ausklammerung aller jüdischen, griechischen usw. Parallelen, unter Verzicht auf Daten der Dogmen- und Liturgiegeschichte. Der ursprüngliche Zusammenhang von Taufe und Ekklesia soll dargelegt werden an Hand der drei Fragen: Wie kommt es zur Taufe? Was geschieht in ihr? Warum muß sie fortgesetzt werden?

In einfacher, übersichtlicher Disposition werden zunächst die beiden Beziehungsgrößen einzeln gesichtet. Ekklesia und Israel; Ekklesia und Kerygma; Ekklesia und Christus. Baptisma: die geschichtliche Originalität der Taufe in der Ekklesia; deren Taufkerygma. — Nach dieser Grundlegung schreitet das Schlußkapitel dann zur Beantwortung obiger Fragen. Eine Arbeit mit außerordentlichen formalen Vorzügen: sehr dicht, eine große Menge Literatur wirklich verarbeitend, mit immer gescheiten, gelegentlich sehr subtilen Schriftanalysen. Aber man wird all dessen nicht recht froh. Nicht erst einige Paukenschläge im Ergebnis lassen aufmerken: „Nichtgetauftsein ist kein Mangel; es schließt die Zugehörigkeit zur Ekklesia nicht aus" (95) — „Kein Mensch hat die Taufe nötig" (106) — „Die Taufe der Kirche als heilsnotwendig zu bezeichnen, ist eine Mißachtung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Taufe und Ekklesia" (107). Vorher schon melden sich Zweifel, ob denn wirklich auf das ganze Wort gehört werde. Die so lobenswerte formale Straffheit wird nämlich nicht zuletzt der Konsequenz verdankt, mit der eine materielle Theologie zum Zuge gebracht wird; deren Stichworte Eschatologie, Kirche-Ereignis, Kerygma, Existentialität (und wenn es doch nur ordnende Stichworte wären! Beinahe teilt sich einem die Faszination mit, die diese doch bis zur Fadenscheinigkeit strapazierten Passepartout-Begriffe auf den Autor ausüben!) schlagen in der Auseinandersetzung um ein Sakrament sehr verständlich um in die Ablehnung von Kirche-Institution bzw. Sakrament-Ursache: „Sakramentalismus . . . mythologisierender Irrweg" (23). So freigebig und definitiv, diskussionslos abtuend werden Etiketten wie „magisch", „frühkatholisch" u. a. appliziert, daß man über soviel Dogmatismus nur staunt. Gewiß kann man sagen, man akzeptiere Mt 28, 19 nicht als Logion des Auferstandenen, weil die übrigen Synoptiker den entsprechenden Hinweis vermissen ließen; gewiß kann man Mk 1, 9 ff. eine über das gewohnte Maß hinaus sorgfältige Behandlung und Auswertung angedeihen lassen. Aber als Klammer um beides erweist sich: Taufe (und in analoger Verlängerung Kirche und Sakramente überhaupt) darf nicht an den nachösterlichen, erhöhten Christus gebunden werden, muß streng im Bereich des historischen Jesus gehalten werden, weil sonst katholisches Kirchen- und Sakramentenverständnis kaum abweisbar heraufzieht (87). Gewiß kann man die Ansicht lancieren (52 75 81 83; sie wird — exklusiv verstanden — durch öftere Wiederholung wirklich nicht weniger bestreitbar), daß bei

jeglicher Erwähnung von baptisma ausnahmslos Wasser als Element mitgesagt und mithin jeder metaphorische Gebrauch ausgeschlossen sei. Wenn man dann aber sieht, wie die Qualifizierung der Taufe „en pneumati" auf keinen Fall Gabe besagen darf, sondern nur heißen darf „im Raum, Machtbereich" — dann erkennt man, wohin die eben erwähnte, robuste terminologische Festlegung hinsichtlich baptisma abzielt: schon a limine muß jeglicher medial-instrumentale Sinn der Taufe ausgeschlossen bleiben, und eine neben der Wassertaufe stehende Geisttaufe könnte die Unterscheidung ja doch nur von der Gabe her beziehen ... „Könnte die Kirche mit ihrem Taufen den Geist verleihen, so würde sie sich in ihren Sakramenten selbst verherrlichen" (84); „Die Ekklesia ist selbst instrumentum spiritus ... aber niemals so, als könnte die Kirche den Geist Gottes horten und verwalten, weiterreichen, verteilen oder gar verweigern" (ebd.). Nun könnten gerade die zuletzt zitierten Pointierungen nahelegen: hier den Nerv katholischer Kirchen- und Sakramententheologie bloßzulegen ist der Verf. offensichtlich guten Glaubens — und besten Rechts, wollen wir hinzufügen, wenn dieser Popanz tatsächlich irgendwo herumgeistern sollte. Sollte diese Vermutung aber nicht zu Recht bestehen, dann möchte man doch recht bekümmert werden um eine Herrschaft Gottes, deren Sache man durch so restlose Verweigerung jeglicher positiven menschlichen Antwort auf Gottes gnädige Selbsterschließung betreiben zu müssen meint ... So ist nur konsequent: „Wir beenden den Abschnitt über den in der Taufliteratur so bedenkenlos verwendeten Begriff ‚Geisttaufe' mit dem Vorschlag, auf ihn zu verzichten" (84). Denn mit „Sakrament der Taufe" wird „kein Vorgang beschrieben, sondern nur ein Zustand" (93), nämlich derjenige der Versiegelung in die „Geistbedürftigkeit" (62), oder anders: „... in der christlichen Taufe (wird verkündet) nicht der Anfang eines menschlichen Weges, sondern der Endpunkt des Weges Gottes mit allen Menschen" (83). — Wir haben noch die Ergebnisse dieser Taufdogmatik aufzuführen. Aus der so betonten Subjekthaftigkeit Gottes wird gefolgert: Kein Mensch hat die Taufe nötig (106); Notwendigkeit komme der Taufe nur aus dem göttlichen Befehl zu (ebd.); gottgesetztes Mahnmal zu metanoia und Akt der Verheißung (105 f.); dieser Metanoia-Begriff hat selbstredend nichts zu tun mit dem „späteren Bußbegriff der institutionellen Kirche", Voraussetzung der Taufwürdigkeit — sondern „metanoia selbst (ist) vita in actu, Wandel". Auf keinen Fall können die Kategorien heißen: Recht, Anspruch auf Taufe. Zum kritischen Prüffeld „Kindertaufe": Taufe muß nicht Kindertaufe sein. Dem Kinde entsteht dadurch, daß es nicht getauft wird, kein Schaden. „Eine solche Verpflichtung (scil. zur Kindertaufe) läßt sich auch nicht aus einem Heilsanspruch der Kinder ableiten. Kein Mensch hat Anspruch auf das Heil. Kein Mensch kann also sein Heil verlieren, weil er von seinem Anspruch nicht Gebrauch macht" (107). Das Fehlen jeglichen ursächlichen Zusammenhangs zwischen Buße, Glaube, Taufe macht die Spendung der Taufe an Kinder ohne Bedenken, ja sie ist die logische Konsequenz der göttlichen Nötigung, fortgesetzt zu taufen (108 f.). A. Stenzel

Neunheuser, Burkhard, O. S. B. (Hrsg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. gr. 8° (151 S.) Düsseldorf 1960, Patmos. 12.50 DM. — 1958 jährte sich zum 10. Mal der Todestag Odo Casels. So lag es nahe, die Jahrestagung des Abt-Herwegen-Instituts in Gedächtnis und Dienst am Hauptanliegen des großen Laachers zu stellen: „Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Auseinandersetzung mit der modernen Theologie" hieß das Thema. Es zeugt von der Weite und Offenheit der Gesprächsführung (die auch Kritik als gute Dienste bejaht), wenn gelegentlich voneinander abweichende Positionen unharmonisiert stehengeblieben sind. So z. B. weicht *B. Neunheuser* (dann doch der bessere Caselianer!) von der Auffassung *Joh. Schildenbergers* ab, wenn er die numerische Identität von Kreuzopfer und Meßopfer ohne Rückgriff auf das ‚himmlische Opfer' sicherstellen zu können meint. *M. Schmaus'* Beitrag „Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente" versucht die Differenzierung der Sakramente aus dem heilsgeschichtlichen Gefälle herzuleiten und von daher dann auch den Raum für das Unterscheidende des Meßopfers als Opfers Christi und Opfer der Kirche zu gewinnen. *V. Warnachs* Referat „Vom Wesen des kultischen Opfers" besorgt die von Casel immer hoch eingeschätzte Aufarbeitung des religionsgeschichtlichen Materials, um eine Wesensdefinition des kulti-

schen Opfers erstellen zu können. Es ist der ausführlichste Beitrag des Buches, ist vollgestopft mit Information und wird doch nur als knappe Andeutung vorgestellt, der später weitere Ausführungen folgen sollen. Ebendies rechtfertigt hier wohl den bloßen Hinweis, verbunden mit der Frage, ob denn die so interessanten Thesen G. van der Leeuws hinreichend einbezogen worden seien. Die beiden nächsten Beiträge befassen sich mit der für die Meßopferlehre zentralen Kategorie und Wirklichkeit „Gedächtnis". *J. Schildenberger* zeigt in einem dichten Stück biblischer Theologie den „Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha" auf, *J. Betz* verlängert die Untersuchung mit „Die Prosphora in der patristischen Theologie". Überzeugend wird aufgewiesen, wie zentral in der frühen Theologie „Anamnese" die Kategorie war, die es erlaubte, in der einen actio Opfer Christi und Opfer der Kirche vereint sein zu lassen. Freilich, sobald die geschichtliche Darlegung verlassen wird und eine Meßopfertheorie präsentiert wird, sind die Aufstellungen so gut und so anfechtbar wie viele andere Versuche auch: besonders scheinen die so oft verwandten Kennzeichnungen „Selbstherrlichkeit", „Werkgerechtigkeit" nicht die Widerlager zu sein, die der überbietenden Wahrheit die nötige Höhe abverlangen. *C. von Korvin-Krasinski* handelt über „Christus praesens bei Thomas v. Aquin und den griechischen Kirchenvätern", allerdings so weitgespannt, daß die Ausführungen die Titelfrage dieses Buches eigentlich nur auch berühren; so beschäftigt er sich beispielsweise auch mit der vorsakramentalen Gegenwart Christi in seinem Mystischen Leib. Sein Anliegen ist vor allem, die Fruchtbarkeit einer den griechischen Vätern vertrauten Betrachtungsweise herauszustreichen, der causalitas quasiformalis exemplaris nämlich. Den Beschluß bildet die Abhandlung *B. Neunheusers* über „Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer". Sie wird vom Opferakt hergeleitet, ohne aber auf das währende praeteritum praesens des „himmlischen Opfers" zurückzugreifen. Hier wirkt die Verhaftung an die von Casel mit soviel Beharrung verteidigte Konzeption von missa-repraesentatio crucis durch. Die in der Diskussion schon seit geraumer Zeit denunzierten Fehlinterpretationen werden noch einmal zurechtgerückt. Aber eben: die Option für die Grundsicht des Meisters macht die klugen Seiten eigentlich mehr zu einer Apologie (die durchaus gescheit die Finger auf die schwachen Stellen der andern Auffassungen zu legen weiß) denn zu einer unbefangenen, gegeneinander abwägenden Auseinandersetzung. — Alles in allem ein Gespräch auf beachtlichem Niveau und vielfältige Anregung vermittelnd. A. Stenzel

Meinhold, Peter, und Iserloh, Erwin, Abendmahl und Opfer. kl. 8° (163 S.) Stuttgart 1960, Schwabenverlag. 5.90 DM. — Ein neues Buch der Reihe „Sammlung". Mit der Angabe des Themas, über das von evangelischer und katholischer Seite referiert wird, ist nicht alles über den Inhalt gesagt. Einleitend bietet *H. Asmussen* knapp 30 Seiten ökumenische, kirchenpolitische Orientierung für 1959, wobei ausführlich über die Konzilsankündigung und die Reaktion darauf, besonders im Vorderen Orient, berichtet wird. Es sind Informationen von hohem Interesse, weil schwer erreichbar, und kostbar durch überlegene Sachlichkeit und Verläßlichkeit. Den Beschluß des Bändchens bildet ein ursprünglich im „Hochland" erschienener Aufsatz von *M. Lackmann:* „Was will die Sammlung?" Lackmann verdankt man auch reichlich 40 Seiten „Zusammenfassung der Aussprache". Das ist nicht nur eine eminent praktische Sache, das ist zugleich bester Beweis dafür, wie sehr im Gespräch Brüderlichkeit mit Offenheit und unverfälschter Wahrheitssuche zusammengingen — die vor der leidvollen Tatsache der getrennten Tische allein verantwortbare Haltung. Da werden auch Fragen laut, die das Thema als eingegrenztes hinter sich lassen und grundsätzlich bohren; wenn beispielsweise hinsichtlich des ev. Referats der Verdacht einer zu bereitwilligen Herausstellung des Verbindenden nicht ganz abweisbar scheint, tauchen die Fragen auf: welcher Luther sei denn nun maßgeblich? und warum überhaupt Luther, falls über ihn hinausgehende neuere Positionen versprechlicher für eine Annäherung schienen? — und noch tiefer: wo sei denn die Autorität für eine Schriftauslegung? Wie nicht anders zu erwarten, erweist sich als neuralgischer Punkt der Diskussion „... und Opfer". Wenn *Meinhold* formuliert (nachdem er die lutherische Realpräsenz als eine des Christus passus erwiesen hat): „So weist also gerade die Realpräsenz auf den Opfertod Jesu hin, nicht im Sinne einer bloßen Anamnesis oder memoratio, sondern auf das am Kreuz vollbrachte Opfer, so daß

allein durch die Annahme der Realpräsenz das Gegenwärtigsein des Kreuzesopfers im Abendmahl gesichert ist" (65), so scheint damit eine erstaunliche Brücke geschlagen — bis man den nächsten Satz liest: „Somit bedeutet also die Präsenz Christi im Abendmahl, daß er hier als der Geopferte gegenwärtig ist." Das ist die genauere Aussage, die dann freilich das Einverständnis auf sein geringeres Maß zurückführt. Darum ist vielleicht die Formulierung von *Iserloh* weniger glücklich, weil der klaren Zuspitzung der Frage nicht dienlich: „Wenn wir nun ernst nehmen, daß nicht das äußere Geschehen, sondern die innere Hingabe das Wesen des Kreuzesopfers ausmacht ..." (91). — Der hohe Anspruch des Klappentextes kann unterstrichen werden: Hier wird eine unaufgebbare Diakonie an der Kirche wahrgenommen.

A. Stenzel

Semmelroth, Otto, S. J., Vom Sinn der Sakramente. kl. 8° (117 S.) Frankfurt 1960, Knecht. 6.50 DM. — Der Autor von „Kirche als Ursakrament", „Gott und Mensch in Begegnung", „Das geistliche Amt" u. a. bleibt sich treu: auch diesmal kommt es ihm nicht so sehr auf Vorantreiben der Spekulation an, sondern auf Synthese, nicht so sehr auf einen statischen Kosmos der Glaubenswahrheiten, sondern auf Verwirklichung beim heutigen Menschen, dem neben besonderer Bereitschaft nicht minder besondere Schwierigkeiten eigen sind. „Die freie Person" erscheint dem Verf. zugleich als Wurzelgrund eines unklaren Mißtrauens gegen die Kirche der Sakramente (wo Amt, Objektivität, Bindung die allein zuständigen Stichworte zu sein scheinen) wie aber auch als Quell vertiefter Hingabe, wenn es gelingt, den Sinn der Sakramente als erhöhte Anforderung eben dieser Person zu zeigen. Und das wird gezeigt in den vier Kapiteln (ursprünglich ebenso vielen Vorlesungen auf der Bonner Hochschulwoche 1959 des Katholischen Akademikerverbandes): Kirche als Zeichen — Heilswirken der Kirche in Wort und Sakrament — Sieben Sakramente — Sakrament als persönliche Entscheidung. — Freilich verlangt die dichte Art der Darstellung auch ihren Preis: wenn der Verf. an manchen Stellen etwas stark systematisiert, wird man darin einen schwer vermeidbaren Tribut sehen. Bei inhaltlich nicht ganz gewohnten Aussagen wäre eine weitere Präzisierung wünschenswert gewesen. Wer die umfänglicheren Bücher des Verfassers kennt, dem ist beispielsweise seine Aufteilung der inkarnatorischen Erlösungsordnung vertraut: in eine absteigende Komponente, der er das Wort zuordnet, und eine aufsteigende, die durch das Opfer signiert ist. Über die Einsichten Eucharistie-Opfer als der kirchliche Grundakt und Eucharistie als Quellzentrum des sakramentalen Kosmos wird ermöglicht, alle Sakramente der aufsteigenden Komponente zuzuordnen (die Linie der Denkbewegung ist klar und straff, aber es wäre u. E. sehr wohl noch zu fragen, ob die Kirche-Ursakrament — ernst genommen als den einzelnen Sakramenten einschließlich Eucharistie transzendent — diese ungewohnte Einbahnigkeit wirklich fordert?) — Es bleiben auch noch andere Fragen und Desiderate; sie hier ausbreiten hieße aber, dem Verf. das ureigene Recht auf Themawahl und -beschränkung streitig machen. Wenn diese gedrängte Darbietung zu den größeren Werken des Verf. greifen ließe, wäre es nicht ihr geringstes Verdienst.

A. Stenzel

Das Wort Gottes und die Liturgie. Aus dem Französischen übersetzt von *Hilde Herrmann*. 8° (202 S.) Mainz 1960, Matthias Grünewald. 14.80 DM. — Es werden hier die Referate eines vom Centre de pastorale liturgique veranstalteten Kongresses „Bibel und Liturgie" vorgelegt, der 1957 in Straßburg stattfand. Das Thema nennt die beiden formenden Bewegungen in der Kirche der letzten Jahrzehnte, deren zeitlicher Zusammenfall in der gegenseitigen Befruchtung eine tiefe Zuordnung aufweist. Nun mag nach einem runden halben Jahrhundert gemeinsamen Weges ein inventarisierender Rückblick und dankbare Besinnung auf die Quellen immer angebracht und nützlich sein; aber damit wäre das Anliegen des Kongresses nur zum kleineren Teil umschrieben. Das ist vielmehr so aktuell, wie die Not der liturgischen Erneuerung drängend ist: daß ihr Wachstum und Vertiefung nur in dem Maße zuteil werden kann, als die Vertrautheit mit dem Wort Gottes wächst und sich vertieft. — Man kennt die Schattenseiten solcher Verlautbarungen, die eigentlich nicht dafür gemacht waren, schwarz auf weiß nach Hause getragen zu werden. Die Vielzahl der Referenten hat unvermeidlich Mängel in der Koordinierung

zur Folge, Überschneidungen und Wiederholungen bleiben nicht aus. Man wird aber auch nicht ihre starken Seiten übersehen: die lebendige Ansprache, mit einem Minimum an klügelndem Kalkül belastet, offen und mutig. Im Rahmen dieser Anzeige sind nur einige Titelhinweise möglich: „Sakramente und Heilsgeschichte" *(J. Daniélou);* „Gott hat eine menschliche Sprache gesprochen" *(H. U. von Balthasar)*; „Das Wort Gottes lebt in der Liturgie" *(L. Bouyer)*; „Die Kirche antwortet Gott mit dem Worte Gottes" *(J. Gelineau)*; „Der Mensch von heute und die Bibel" *(Ch. Moeller)*; „Einführung einer Gemeinde in Bibel und Liturgie" *(D. Pézeril)* u. a. Den Abschluß bilden „Schlußfolgerungen des Kongresses" — substantiiert, aber in der Formulierung diskret und jeder Tagespropaganda abhold. Wir sind für diese Veröffentlichung sehr dankbar.

A. Stenzel

Bengsch, Alfred, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses" des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter Theologische Studien, 3). gr. 8° (XXIV u. 243 S.) Leipzig 1957, St. Benno-Verlag. 16.— DM (Ost). — Das Werk des inzwischen zum Bischof von Berlin erhobenen Verfassers ist aus einer ähnlichen Intention geschrieben, wie wir sie bei dem ebenfalls zu besprechenden Buch von G. Wingren feststellen können. Der 1. Teil des Werkes (1—50) bringt unter dem Titel *Detectio* und *Eversio* eine Analyse der irenäischen Polemik, die sich als eng mit der Dogmatik verbunden erweist. Er enthält eine Analyse der Arbeitsweise des hl. Irenäus, die — neben seinen Hauptgegnern (Valentin und seine Schule sowie Markion und seine Schule) — vor allem die redaktionelle Eigenart von Adv. haer. sichtbar macht. Bewußt vereinfachend sagt Verf., daß Irenäus ein apologetisches Hauptthema hat: Der eine Gott und Vater des einen Erlösers Jesus Christus; ferner ein dogmatisches Hauptthema: Die an den Menschen geschehene Oikonomia Theou (4). Im vorherrschend polemischen Teil finden sich aber zwei Unterbrechungen (I 10, 3 mit Entfaltung der Thematik; II 25—28 mit Darlegung von Methode, Ziel und Grundhaltung des theologischen Denkens). Zudem gehe Irenäus zuweilen auch nach Stichwortassoziationen voran, die ihn zuweilen zu Exkursen verleitet hätten (I 10, 3 der eine Glaube der Kirche; III 11, 2 die Fleischwerdung des Wortes; III 16, 6 f. die passende Zeit; III 24, 2 Vorsehung). B. beurteilt Irenäus als Antignostiker sehr positiv. Im Gegensatz zu Epiphanius spreche er noch mit den Gnostikern. Richtig stellt Verf. fest, daß die Widerlegung der gnostischen Schriftinterpretation asuschlaggebend ist für die Gestaltung und die Eigenart des irenäischen Schriftbeweises, der in den letzten drei Büchern von Adv. haer. geführt wird. Die Schriftinterpretation der Gnostiker erweist sich nach Irenäus als getreuer Ausdruck ihres Heilsweges, der den Glauben zu überschreiten versucht und keinen Platz für das Menschwerdungsereignis hat (III 11, 3: Bei keinem der Häretiker ist das Wort Fleisch geworden). Daraus ergibt sich für Irenäus die zentrale Stellung des Johannesprologs (25) (*G. Bentivegna* bestätigt dies durch eine Untersuchung: Criteriologia di S. Ireneo per una indagine sul mistero della Salvezza, OrChrPer 26 [1960] 5—28, bes. 20). Für Irenäus ist normativ die historische Existenz Christi, für die Gnostiker dagegen das Geschehen im Pleroma (28). Auf je verschiedener Ebene suchen somit beide den Sinn der Schrift. Davon her sind auch die Normen zur Bewertung der Exegese des hl. Irenäus zu nehmen (28 f.). Verf. überprüft dann in § 5 (31—42) das aus dem Bericht und der Widerlegung des Irenäus gewonnene Bild von den Gnostikern an den Ergebnissen der modernen Gnosisforschung, dies freilich nur in großen Zügen, da hier nach den neuen Funden noch eine immense Forschungsarbeit zu leisten ist. Es geht aber nicht um Einzelergebnisse, sondern um die Grundorientierung bei der Gnosis und bei Irenäus. Dieser „hat das Entscheidende an der Gnosis gesehen, denn er hat das Entscheidende dagegen gestellt" (42). Aus der Polemik werden so die Grundlinien, die Denkweise und Aufgaben der Theologie des hl. Irenäus erarbeitet und die Wichtigkeit der Beziehung zur Gnosis sehr deutlich gemacht (42—50). — Im 2. Teil folgt sodann die Erläuterung der Heilsordnnung Gottes (51—163). In § 7 (51—62) wird Irenäus als Schrifttheologe gezeigt, der aus der Schrift und mit Hilfe der Schrift eine Gesamtschau des Heilswerkes Gottes entwirft. Dabei ist für ihn der Glaube der Kirche als Zusammenfassung der „unzweideutigen" biblischen Aussagen die Norm. Da im Gegensatz zu den Gnostikern der „unus deus" und der „unus Christus" aus der Schrift erwiesen

werden soll, muß Irenäus seine Überlegungen anstellen über die Vielgestaltigkeit der Schrift und der Heilsanordnungen Gottes, wie sie sich besonders in den beiden Testamenten darstellen. Diese Überlegungen des hl. Irenäus erarbeitet Verf. aus den beiden genannten Unterbrechungen im polemischen Teil von Adv. haer. Von selbst schließt sich hier die Frage nach der Tradition an (§ 8, 62—74). Wer die eine Oikonomia zu seinem Hauptthema macht, braucht Klarheit über die eine Tradition (63), und dies gegenüber den vielgestaltigen, geheimen Traditionen der Gnostiker. Verf. betont, daß man sich nicht verleiten lassen dürfe, die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition als das Ziel der Traditionskapitel bei Irenäus anzusehen. Das Ziel derselben ist vielmehr, eine solche Unterscheidung im Sinne der Gnostiker absolut auszuschließen (65). Es geht Irenäus um den apostolischen Charakter der ganzen Lehre. Weil die Gnostiker außerhalb der Kirche stehen und später gekommen sind als die Apostel, haben sie keine echte Überlieferung. Nur durch die Vermittlung der Apostel lernt man die Oikonomia Gottes kennen. Christus als die Mitte der Heilsgeschichte ist nur durch die Apostel zugänglich. Die Gnostiker lehnen Inkarnation und Tradition in gleicher Weise ab, während die Kirche beides als unauflösliche Einheit bewahrt. A. T., Apostel, Kirche erhalten so ihren Platz in der Oikonomia, die auf Christus gründet und im Geiste ihre Fruchtbarkeit bekommt. Von daher wird auch der Beweisgang der letzten drei Bücher von Adv. haer. grundgelegt (67). Da die Mitte der Oikonomia Theou die Fleischwerdung des Logos ist, erforscht B. in § 9 (74—87) die irenäische Antwort auf das *Cur Deus homo*, und dies in Verbindung mit der Frage, warum der „Anfang" am „Ende" erschienen ist. Verf. zeigt hier gut die verschiedenen Variationen, mit denen Irenäus das Heilsgeschehen beschreibt, und damit auch die Kategorien der Inkarnationslehre bei ihm. § 10 (88—108) entfaltet den Gehalt der Begriffe *dispositio* und „Fülle der Zeit", wofür *Oikonomia* und *Kairos*, oder auch *semper* und *nunc Synonyme* sind. Daraus soll die Struktur der Heilslinie bei Irenäus sichtbar werden. Zu beachten ist die gute Charakterisierung des irenäischen Denkens, die zum Abschluß gegeben wird. § 11 (109—120) zeigt das Verständnis der Heilsordnung mit dem Begriffsfeld von Schenken und Empfangen, wobei der Begriff der gnostischen und der christlichen Gnade besprochen wird. § 12 (120—136) geht auf die Idee der Entwicklung ein, die auch G. Wingren (siehe folgende Besprechung) sehr betont (siehe aber weiter unten die Besprechung zu Benoît). Deutlicher als bei Wingren, aber auch hier nicht ausreichend, wird in diesem Rahmen das Problem von Natur und Übernatur bei Irenäus besprochen (vgl. 126). Die schwierige Imagolehre kommt dabei nur andeutungsweise zur Sprache. § 13 (136—156) zeichnet die Oikonomia als Paidagogia Theou. Die gnostische Erziehungsidee ist von dem Gedanken des Geworfenseins des pneumatischen Samens in den Bereich des Psychisch-Hylischen gekennzeichnet. Irenäus entmythologisiere den Heilsweg der Gnostiker. Gnosis heißt Heilsweg außerhalb der Geschichte. Die Geschichte bleibt ohne wirkliches Heil. Gegen beides steht der Inkarnationsglaube der Kirche. Nochmals faßt B. das Anliegen seiner Studie kurz zusammen (155 f.). Ein Anhang zum 2. Teil (157—163) gibt übersichtliche Hinweise und Belege zum Vorausgegangenen, besonders auch zum Begriff „Gnosis". — Der 3. Teil (164—229) befaßt sich mit der Beurteilung und der Einordnung der irenäischen Theologie. § 14 (164—188) spricht von einer „fruchtbaren Betrachtung der Fehler" des hl. Irenäus. Ist der Grundgedanke seines Werkes klar, so können „brüchige" Argumente zu dessen tieferem Verständnis führen. So kommt v. a. der Chiliasmus des Irenäus zur Sprache, ferner Fehllösungen, die durch die Polemik gegen die Gnostiker bedingt sind (Weglassung der Logosspekulation), die auffällige und sonderbare Typologie (übertriebener Christozentrismus), fehlerhafte Anwendung des Entwicklungs- und Erziehungsbegriffes. § 15 (189—207) behandelt die bewußt zurückgestellte Quellenfrage. Ähnlich wie G. Wingren (siehe unten) rechtfertigt Verf. seinen Verzicht auf die Quellenrekonstruktion mit dem Hinweis auf den mißglückten Versuch von F. Loofs. Er beschränkt sich selbst auf die Frage: Was findet sich in der vorirenäischen christlichen Tradition bereits von jener heilsgeschichtlichen Sicht, mit welcher Irenäus der Gnosis gegenübergetreten ist? Auch diese Frage wird eingeengt, indem nur festgestellt werden soll, wieweit (a) die heilsgeschichtliche Grundkonzeption und (b) ihre antignostische Erläuterung sich als Traditionsgut erweisen (Ignatius, Barnabasbrief, Justin, wo die Auswertung der Ergebnisse von C.

Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955, fällig gewesen wäre; Theophilus). § 16 (207—229) betrachtet Irenäus als Bibeltheologen. Verf. untersucht die Berechtigung dieser Bezeichnung. Er will nicht untersuchen, ob die Bibelzitate nach ihrem ursprünglichen Sinn angeführt sind. Er will — nur von Paulus und Johannes aus — zeigen, wieweit Irenäus in der Linie des ntl. Denkens bleibt (man beachte hier den von G. Wingren verschiedenen Ausgangspunkt). Er findet die Wahrung dieser Linie in der christozentrischen Geschichtsschau und in der antignostischen Theologie. B. zeigt aber auch, wie Irenäus auf der Basis des N. T. „weiterarbeitet" und Begriffe des N. T. mit neuem Inhalt füllt (Oikonomia, Recapitulatio z. B.); wie er z. B. die johanneische Inkarnationstheologie mit der Zeichnung des heilsgeschichtlichen Rahmens bei Paulus verbindet. — In der Zusammenfassung (229—233) wird nochmals sichtbar, wie gut Verf. es verstanden hat, die Hauptideen und die Einheit der irenäischen Theologie auf ihrem geschichtlichen Hintergrund sichtbar zu machen. Sein Werk hat sich innerhalb der Irenäusforschung einen guten Platz gesichert.

A. Grillmeier

Wingren, Gustaf, Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. gr. 8° (XXII u. 233 S.) Edinburgh and London 1959, Oliver and Boyd. — Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung des in der Fachwelt bereits beachteten schwedischen Originals: Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus (C. W. K. Gleerup, Lund 1947), hergestellt durch Rev. Ross Mackenzie. In der Einführung (IX—XXII) rechtfertigt Verf. seine Themenstellung, in der er den Schlüssel zu Irenäus und seiner theologischen Welt sehen möchte. Er hebt die Bedeutung der Anthropologie hervor, die sich für Irenäus aus dem Gegensatz zur Gnosis ergab (was wohl in der Durchführung der Studie noch deutlicher, als es geschieht, zum Ausdruck kommen könnte). In dem Begriff der „Anakephalaiosis" und seiner Verständlichkeit möchte er den Prüfstein rechter Irenäusdeutung sehen (XIV f.). Gegenüber den bekannten Quellenscheidungshypothesen von Fr. Loofs, für deren Widerlegung er sich vor allem auf die Untersuchungen von F. R. Montgomery Hitchcock stützt (XVI—XIX), hält er an der Homogeneität des iräenischen Hauptwerkes Adversus haereses fest. An der bisherigen Irenäusforschung setzt er insbesondere die Vernachlässigung der Beziehung des Bischofs von Lyon zum N. T. aus. Im N. T. sieht er vor allem die Quelle, aus der Irenäus geschöpft hat, so daß hier die erste „Theologie der Schrift in der Alten Kirche" entstanden sei (in diesem Zusammenhang betont Verf., daß für die glückliche Durchführung eines Vergleichs zwischen Irenäus und Schrift das N. T. sowohl wie die Theologie des Irenäus als Einheit genommen werden müßten). In der engl. Übersetzung seines Werkes hätte Verf. freilich verweisen können auf das schon 1948 veröffentlichte Buch von *J. Lawson,* The Biblical Theology of Saint Irenaeus (London), worin in Übereinstimmung mit der These des Verf. die Theologie des hl. Irenäus als „a Biblical System" beschrieben ist (115—291). Doch wurde dieses eben genannte Werk in der Kritik als ungenügend bezeichnet. Verf. geht es um „a fundamental understanding of Irenaeus" — ein Anliegen, aus dem seine Themenstellung herauswächst. Der 1. Teil des Werkes (3—75) bringt in zwei Kapiteln unter dem Titel „Vom Leben zum Tode" die Darstellung der Geschichte des Menschen, und zwar von der Erschaffung bis zum Fall und zur Versklavung unter Satan. Darin sieht Irenäus die ursprüngliche Erschaffung zum „Bild Gottes", die im „Sohne" geschah, vereitelt. W. warnt davor, diese Lehre vom Bild Gottes (imago et similitudo) zum einzigen Motto der irenäischen Anthropologie zu machen, was oft geschehe (15). Er selbst ordnet die Diskussion dieser wichtigen Frage einem weiteren Zusammenhang ein (Mensch und Glaube an Christus; Mensch in der Kirche), klammert dagegen Fragen wie „Willensfreiheit" und „Unsterblichkeit" von seiner Untersuchung aus und beschränkt sich auf die Deutung der Beziehung von „Sohn" und „Mensch" in der Erschaffung. — Im 2. Teil (79—143) wird unter dem Titel „Christus" in zwei Kapiteln die Menschwerdung des präexistenten Sohnes, in dem der Mensch erschaffen wurde, behandelt. Hier stellt Verf. einen doppelten Akzent in der Schau des hl. Irenäus fest: daß nämlich sowohl Gott als auch der Mensch Gegenstand der in der Menschwerdung sich vollziehenden Offenbarung sind. In Christus wird das Urbild des Menschen sichtbar, wie er in der Schöpfung werden sollte (79—112). In Christus wird dieser Mensch auch neu derselben Prüfung ausgesetzt wie im ersten Adam, nur mit dem einen Unterschied, daß der Mensch

nun siegt. Die Menschwerdung führt zum Sieg und zum Leben in der Auferstehung Christi (113—143). W. bezeichnet hier die Christologie des hl. Irenäus als eine dynamische, funktionale Christologie. Dieser denke immer „in terms of action and function" (126). Dies darf man gelten lassen, während die weitere Behauptung übertrieben erscheint: „... the Irenaean concept of the *Verbum Incarnatum* makes any distinction between the divine and human natures of Christ impossible" (89). W. interpretiert nämlich das gottmenschliche Wesen Jesu im Verständnis von Irenäus schließlich selbst so, daß hier Gottheit und Menschheit Christi ebensosehr unterschieden würden, wie sie als geeint betrachtet werden müßten (100—112). Richtig wird dagegen wohl sein, daß sich bei Irenäus noch keine „technische" Sprache einer eigentlichen Zweinaturenlehre finde, wenn auch die Ansätze dazu keineswegs übersehen werden dürfen (vgl. jetzt *A. Houssiau*, La christologie de saint Irénée [Louvain 1955] 32 246 f.). — Der 3. Teil (147—213) zeigt dann nochmals in zwei Kapiteln den Weg des Menschen vom Tode zum Leben. Der gefallene Mensch kann seine Bestimmung, zum Nachbild Christi und damit zum wahren Menschen zu werden, verwirklichen. Die Umbildung in die lebenbringende Christusebenbildlichkeit vollzieht sich in der Kirche, dem Leibe Christi (147—180), wird aber erst vollendet in und nach der allgemeinen Auferstehung im Reich des Sohnes, das dem Vater gehört (181—213). So schafft sich also in der Kirche die „ursprüngliche Schöpfung" Bahn. „Schöpfung" begreift also bei Irenäus die letzte Vollendung mit ein. Darin erst erfüllt sich Gen 1, 26, die Stelle vom Ebenbild Gottes. Dies alles ruht aber wiederum auf Christus, seiner Menschwerdung und seinem Sieg auf. — Dieser Entwurf der irenäischen Theologie gründet auf der Voraussetzung, daß Irenäus seine verschiedenen Quellen harmonisiert und mit seinen eigenen Ideen vereinigt habe, so daß seine Theologie ein Ganzes und eine wahre Einheit darstelle. Die vorausgehende christliche Tradition ist in ihm zu einem homogenen Ganzen geworden — ein den Ergebnissen von Fr. Loofs völlig entgegengesetztes Bild. Mehr und mehr stellt W. dabei im Verlauf seiner Ausführungen den Begriff der Anakephalaiosis in die Mitte (vgl. 79—90). Er weigert sich gegenüber Fr. Loofs, einen Typ der Anakephalaiosislehre herauszukristallisieren, der etwa Justin und „Irenäus" selbst, nicht aber den Hauptquellen von Adversus haereses zu eigen gewesen sei. In dieser Idee sieht er das, „which creates unity in the theology of Irenäus, whatever the source of this concept may be" (81). Im Verlaufe der Auseinandersetzungen um den Rekapitulationsbegriff kritisiert Verf. öfter die Deutung von *E. Scharl*, verwertet aber dabei nicht dessen größeres Werk: Recapitulatio mundi (Freiburger Theologische Studien 60, 1941), sondern nur einen Artikel aus den Orientalia (1940). Hier liegt aber wohl eine Gefahr, die jener gegenübersteht, der Fr. Loofs erlegen ist: nämlich aus der Einheitsträchtigkeit einer Idee, wie sie in den Ausdrücken „Anakephalaiosis" und „Oikonomia" gegeben ist, die tatsächliche Einheit im Werke des Irenäus eher zu schließen als eine solche auch analytisch nachzuweisen. Gewiß kennt Verf. das Problem der irenäischen Quellen (vgl. S. XV f.) und darf auch die Ergebnisse Hitchcocks voraussetzen. Er betont auch mit Recht die Gesamteinstellung des hl. Irenäus, die Gnostiker durchaus als die „Neuerer" kennzeichnen zu wollen und ihr eben die einheitliche Tradition der Kirche entgegenzusetzen (S. XVI). Aber um sein sachlich gewiß richtiges Ergebnis auch kritisch zu unterbauen, wäre eine erneute Auseinandersetzung mit den nicht nur von Fr. Loofs erhobenen Vorwürfen von „Nähten", „Bruchstellen" und sogar „Widersprüchen" nötig oder wünschenswert gewesen. Die hier nötige Ergänzung und Differenzierung der Ergebnisse W's findet sich (wenigstens zu einem Teil, und schon in Auseinandersetzung mit dem Werk W's) bei *M. Widmann*, Irenäus und seine theologischen Väter, ZThK 54 (1957) 156—173, eine Studie, die auf der Dissertation des Verfassers beruht: Der Begriff οἰκονομία im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte (Tübingen 1956) (Maschinenschrift). Die englische Übersetzung von W's Werk hätte nützlicherweise auf diese Studien zurückgreifen können. Sie sind auch in der ausführlichen Bibliographie (214—224) noch nicht verzeichnet. A. Grillmeier

Benoît, André, Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg). gr. 8° (275 S.) Paris 1960, Presses Universitaires de France.

14.— NFr. — Verf. ist zu seiner Studie durch die Erkenntnis veranlaßt, daß eine Gesamtdarstellung der Theologie des hl. Irenäus nun endlich fällig und notwendig sei. Er zeichnet kurz die Geschichte der Irenäus-Forschung (4—6), um dann die heutigen Fragen, die vor der von ihm geplanten Darstellung gelöst sein müssen, zu skizzieren: Genauer Kontext der irenäischen Theologie, Methode zur Erfassung ihrer Gedanken, Quellen, bewußte und unbewußte Normen, und endlich die Themen, die darin führend sind. Die Antwort darauf will Verf. in diesem Buch der Kritik unterbreiten. Im 1. Kap. (9—44) bespricht er die Geschichte und die Prinzipien der hier anzuwendenden Methode — eine Besinnung, die bisher die meisten Irenäus-Studien vernachlässigt haben. B. gibt eine kurze, aber wichtige Kritik der klassischen Werke über Irenäus (10—15). Meist ist das Herantragen eines modernen dogmatischen Aufbaus zu rügen, aber auch ebenso überstrenge und auflösende Kritik (gegen Ziegler, Harnack, Koch, Beuzart) oder das Herauslösen der irenäischen Theologie aus ihrem historischen Kontext. Dann kritisiert er die meist von den Prinzipien des 19. Jahrhunderts inspirierte Forschungsperiode, welche sich den Quellen der irenäischen Theologie zuwandte, unter denen man neuerdings auch Philo entdeckt haben wollte (15 bis 37). Vor allem kommt die Quellenkritik von Fr. Loofs in ihrer ganzen Fraglichkeit, doch auch in ihrem begrenzten Nutzen zur Sprache (30—36). Bei der Erwähnung der neuen gnostischen Funde, insbesondere des Evangelium Veritatis, und ihrer Bedeutung für Irenäus ist in den Literaturangaben S. 28 der Stand der Frage sehr unvollständig angegeben; es fehlt u. a. der Hinweis auf die kleine, aber wichtige Schrift von *H.-M. Schenke*, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Berlin 1958). Die Rückkehr zum Versuch einer Gesamtdarstellung des irenäischen Gedankens sieht Verf. gegeben mit der Studie von *A. Houssiau*, La christologie de saint Irénée (1955). Er anerkennt darin die Anwendung einer Art von formgeschichtlicher Methode und die Erforschung der Hauptargumente und literarischen Themen des hl. Irenäus (37—40). Hier wäre auch die oben besprochene Studie von A. Bengsch einzureihen, welche sich eingehend mit der theologischen Arbeitsweise des hl. Irenäus befaßt und sicherlich dem Tadel entgeht, den Verf. Houssiau gegenüber ausspricht, daß er zuwenig auf die Darstellung der irenäischen Synthese bedacht gewesen sei. B. will nun selber nicht neu die literarischen Quellen des hl. Irenäus wie Fr. Loofs, nicht die literarischen Themen wie Houssiau erforschen, er erstrebt vielmehr „une recherche de ce que fut Irénée, un effort pour le rencontrer dans ce qui fut son originalité, dans ce qu'il a d'inégalable et d'unique" (41), und dies nach den oben angegebenen Gesichtspunkten. — Der 1. Teil des Werkes (45—147) studiert den „contexte Irénéen". Darin ist das 2. Kap. (des Gesamtwerkes) (47—73) dem Menschen Irenäus und seiner allgemeinen Kultur gewidmet, und zwar mit Angabe des Biographischen (49—52), einer Zeichnung des Milieus, nämlich der Kirche von Lyon (52—55), und der intellektuell-literarischen (55—65) und der philosophischen Bildung des Bischofs von Lyon (65—73). Letztere wird als rudimentäres Handbuchwissen bezeichnet (67 71 f.), wobei dem Verf. aber wohl manche Beobachtung entgangen ist. Interessant ist z. B. das erste Auftauchen einer stoischen Fassung von Begriffen, die erst später bei den Kappadokiern und in der griechischen Theologie des 5. und 6. Jahrhunderts eine äußerst bedeutsame Rolle spielen sollten. Vgl. die S. 112 erwähnte, für die Geschichte des Prosopon-Begriffes wichtige Stelle III 11, 9! Durch diese und ähnliche Feststellungen könnte das Bild von der Aneignung philosophischen Gutes durch Irnäus verdeutlicht werden. Verf. bleibt wohl zu sehr an der äußeren literarischen Verwertung der alten Philosophen hängen. Im Vergleich zur philosophischen Bildung wird die literarische Kultur des hl. Irenäus höher eingeschätzt. Verf. bezieht in deren Wertung eine mittlere Stellung zwischen G. Bardy und R. M. Grant, d. h. zwischen einer Unter- und einer Überbewertung. — Kap. 3 (76—102) stellt das Verhältnis des hl. Irenäus zum A. T. dar. Es zeigt die starke Verwertung des A. T., und zwar in der Form der *Testimonia* (wohl unter Benützung einer von Melito v. Sardes angelegten Sammlung [86, Anm. 4]). Für seine Epoche zeige Irenäus eine solide biblische Bildung, mit (wenn auch schwachen) hebräischen Sprachkenntnissen und Verwertung jüdischer und judenchristlicher Traditionen (95). — Kap. 4 gilt dem Verhältnis Irenäus—N. T. (103—147). Der Nachweis ist sehr detailliert nach den einzelnn Schriften und Schriftengruppen (vgl. oben die andere Methodik von G. Wingren). Zu beachten ist das abgewogene Urteil des Verf. über die Stellung

des hl. Irenäus (in Konkurrenz mit den Häretikern) in der Geschichte der Kanonbildung und des werdenden kirchlichen Bewußtseins, daß man neben dem A. T. nun ein N. T. besitze. Eine gewisse Verdeutlichung seiner Ergebnisse wäre dem Verf. wohl möglich auf dem Hintergrund der Untersuchung von *H. Köster*, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU, 65, Berlin 1957. — Der 2. Teil (151—250) analysiert das literarische Werk des hl. Irenäus, Adversus haereses (151 bis 233) und Epideixis (234—250). Kap. 5 (151—201) gilt Aufbau und Zweck des ersteren Werkes, das als Apologie gekennzeichnet wird. Hier deckt sich B. wohl weitgehend mit den oben besprochenen Ausführungen von A. Bengsch. Er gibt wertvolle und übersichtliche Aufrisse der einzelnen Bücher (158—196). Er bestätigt die Erkenntnisse über die innere Einheit von Adv. haer., die sich allmählich in Auseinandersetzung mit der zerfasernden Methode von Fr. Loofs ergeben haben, betont aber gegenüber zu starker Harmonisierung manche Naht und manchen Hiatus, die sich ob der Verwertung verschiedener Quellen ergäben. Die innere Einheit von Adv. haer dürfe also nicht a priori vorausgesetzt werden, aber auch nicht wegen der auftauchenden Verschiedenheiten geleugnet werden. So bezieht also Verf. zwischen gegensätzlichen Forschungsrichtungen (siehe oben) eine gute Mitte. Die Originalität des hl. Irenäus ergebe sich nicht aus der Aussonderung eines literarischen Restes, der aus kleinlicher Quellenscheidung übrigbleibe, sondern aus der Suche nach seiner persönlichen Idee und den großen Themen, die er entwickelt, denen er auch seine Quellen, ohne sie zu harmonisieren, unterordnet. Diese großen Themen werden nun in dem wichtigen Abschnitt von S. 202 bis 233 erarbeitet: die verschiedenen Autoritäten von Adv. haer. (ratio, Schrift, traditio); die Idee der Einheit (Gott, Christus, Kirche, Mensch, Theologie), die sich besonders an den sieben symbolartigen Glaubensformeln von Adv. haer. sichtbar machen läßt (209—214); die umfassende Idee der Oikonomia, der die „Anakephalaiosis" (als ein „aspect de cette économie") ein- und unterzuordnen ist (225—227). Im ganzen bleiben drei Themen zentral: Gott, Christus, Oikonomia. Der Platz des 3. Glaubens-Artikels (Pneuma-Kirche-Auferstehung) könnte hier wohl noch eingehender untersucht und bestimmt werden, als es beim Verf. geschieht (vgl. 224, Anm. 2). Die Idee der „Entwicklung" (227—232) betrachtet Verf. als nicht so persönlich und nicht so bedeutsam, wie es etwa A. Bengsch und vor allem Wingren tun. — Das letzte Kapitel des Werkes (234—250) gehört endlich der Epideixis, die auch einen apologetischen Charakter trage, aber mehr zur Bestärkung der Christen im Glauben bestimmt sei. Auch hier wird wieder ausführlich der Plan des Werkes erarbeitet (237—243) und nach der Originalität des Verfassers gefragt. Sie erscheint hier als nicht sehr groß. Die Epideixis bestätigt aber die aus der Analyse von Adv. haer. gewonnenen Ergebnisse. Wiederum erweist sich der Rahmen der symbolartigen Formeln als konstitutiv für Irenäus, und dies mit demselben Gefälle der Ideen von Gott-Christus-Oikonomia wie in Adv. haer. — In der Konklusion zieht Verf. nun die Bilanz für seine geplante Gesamtdarstellung der irenäischen Theologie (251—256). Er betont noch einmal die Notwendigkeit des Studiums von Kontext und Milieu, also besonders der Gnosis. (Leider sind die profunden Studien von A. Orbe in der Reihe der Analecta Gregoriana 1956 bis 1961 u. ff., die im Untertitel als „Estudios Valentinianos" bezeichnet werden, dem Verf. noch nicht bekannt.) Schwierigkeiten, Möglichkeiten und Methode einer Gesamtdarstellung der irenäischen Theologie, die grundsätzliche Bewertung von Person und Werk sind hiermit geklärt, sicherlich in einer bisher nicht gegebenen Weise. Die Fundamente sind so gelegt, daß man mit Zuversicht der „Théologie d'Irénée" entgegensehen darf.

A. Grillmeier

Philosophische Grundlagen der exakten Wissenschaften

Von Josef de Vries S. J.

Es ist bekannt, daß sich bei den meisten Vertretern der sogenannten exakten Wissenschaften heute eine tiefgehende Abneigung gegen alles philosophische Denken findet. Der Naturforscher versteht die Sprache der Philosophen nicht, und dieser die Sprache der Naturwissenschaftler nicht. Aber der Naturwissenschaftler geht nicht selten einen wesentlichen Schritt weiter. Er lehnt alle Philosophie als ein unverbindliches Spiel mit bloßen Begriffen, wenn nicht mit sinnlosen Wortgebilden, ab. Echte Erkenntnis gibt es für ihn nur im Bereich der exakten Wissenschaften; mit ihrer unbestreitbaren Gewißheit verglichen, erscheint die Philosophie, vor allem die Metaphysik, als bloße „Spekulation", das will heißen: als Spiel mit reinen Denkmöglichkeiten, wenn nicht gar als leeres Gerede. So verschreibt sich der Wissenschaftler dem Positivismus.

Man wird zugeben müssen, daß die Philosophen diese Entwicklung mitverschuldet haben. Ihr unausrottbarer Individualismus, verbunden mit dem Mangel einer allgemein angenommenen, klaren Terminologie, macht dem Außenstehenden den Eindruck des „Quot capita, tot sensus" und damit des Willkürlichen, rein Subjektiven. Wenn dann noch die Wortkünsteleien mancher Philosophen dazukommen, ist der an eine genaue Terminologie gewöhnte Wissenschaftler erst recht zu dem Urteil geneigt, daß das alles mit Wissenschaft nichts zu tun, ja vielleicht nicht einmal einen feststellbaren Sinn hat.

Freilich fehlt es dem Wissenschaftler nicht selten auch an Verständnis für die Eigenart philosophischen Denkens; er bemerkt nicht, daß sich hinter den verschiedenen Formulierungen oft doch eine tiefere Gemeinsamkeit des Gedankens verbirgt; und wo wirkliche Meinungsverschiedenheiten bestehen, ist er allzu geneigt, daraus ohne weiteres auf eine Gleichwertigkeit oder besser gesagt Gleichunwertigkeit aller philosophischen Meinungen zu schließen, ohne zu bedenken, daß die Maßstäbe der „Objektivität", die den Einzelwissenschaften eigen sind, nicht einfach auf die Philosophie übertragen werden können. Im Bereich der Einzelwissenschaften mag es richtig sein, daß Meinungsverschiedenheiten unter den Fachleuten zumeist auf noch ungeklärte Fragen hinweisen. Im Bereich der Philosophie läßt sich das gleiche nur mit Einschränkung sagen. Weil sie in ganz anderer Weise als die Einzelwissenschaft den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, ist es keines-

wegs immer die im Gegenstand selbst gelegene Schwierigkeit und Dunkelheit, die diesen verfehlen läßt. Der Widerspruch vieler gegen eine bestimmte philosophische Auffassung beweist darum durchaus nicht immer deren Haltlosigkeit. Nicht ein bloßes Abzählen der Stimmen, sondern nur eine Prüfung der Gründe kann zur Klarheit in philosophischen Fragen führen. Man möchte allerdings wünschen, daß die Philosophen diese Prüfung und damit die Bildung eines eigenen Urteils dem philosophischen Laien nicht durch eine unverständliche Terminologie unnötigerweise erschweren. Sonst verstärken sie nur immer mehr die positivistische Abneigung gegen alle Philosophie.

Aber bedarf denn der Wissenschaftler der Philosophie? Gewiß nicht innerhalb seines besonderen Forschungsbereiches. Hier kann und soll er nach seinen eigenen Methoden vorangehen, und wenn er auf saubere Abgrenzung der Methoden dringt, so kann man ihn darum nicht mit Recht einen Positivisten schelten. Aber der Wissenschaftler ist nicht bloß Wissenschaftler, sondern auch und sogar zunächst einmal Mensch, und als Mensch fragt er notwendig über die Grenzen seiner Wissenschaft hinaus. Nach zwei Richtungen kann dieses Fragen gehen, einmal über die *Ergebnisse* der Wissenschaft hinaus, dann hinter die *Anfänge* der Wissenschaft zurück. Die erste Richtung des Fragens führt zu einer Naturphilosophie, die zweite zu einer Wissenschaftslehre. Die erste Richtung des Fragens läßt sich ohne Widerspruch ablehnen, die zweite, die auf die Grundlagen der Wissenschaft geht, schwerlich. Der Positivismus besteht nun wesentlich darin, daß man auch für die Grundlagenfragen keine anderen Methoden anerkennt als die innerhalb der Wissenschaften, insbesondere innerhalb der exakten Wissenschaften, gültigen. Allen Aussagen, die sich nicht durch diese Methoden begründen lassen, wird der Charakter der „Erkenntnis" abgesprochen.

Dieser Positivismus ist im sogenannten Wiener Kreis um 1930 mit überschwenglichen Hoffnungen als große „Wende der Philosophie" verkündet worden. Man hoffte, durch ihn werde der Streit der philosophischen Systeme endgültig beseitigt. In verschiedenen Abhandlungen der ersten vier Bände der Zeitschrift „Erkenntnis" (1930—1934) kommt diese Zuversicht zum Ausdruck. Es ist gewiß kein Zufall, daß mehrere dieser Abhandlungen, als deren Verfasser *Moritz Schlick*, *Rudolf Carnap* und *Otto Neurath* zeichnen, in einem jüngst erschienenen, von dem englischen Neupositivisten *Alfred J. Ayer* herausgegebenen Sammelband, „Logical Positivism", als besonders charakteristische Selbstaussagen dieser Richtung in englischer Übersetzung neu gedruckt wurden[1].

[1] A. J. Ayer, Logical Positivism (Glencoe/Ill. 1960); vgl. Schol 36 (1961) 434 f.

Die Hoffnung freilich, die besonders Schlick damals ausgesprochen hat[2], nämlich daß durch den Positivismus alle philosophischen Streitfragen überwunden würden, hat sich nicht erfüllt. Im Gegenteil, schon bald entstanden im Wiener Kreis selbst Meinungsverschiedenheiten über die rechte Deutung des Positivismus, und im Lauf der Zeit sah man sich gezwungen, in nicht wenigen Punkten die ursprünglichen Thesen abzuschwächen oder ganz aufzugeben. Die Erörterungen darüber finden sich in unzähligen Einzelabhandlungen. Zusammenfassende Gesamtdarstellungen aus neuerer Zeit gibt es nicht viele. Ziemlich umfassend sind die von *Ayer* unter dem Titel „Philosophical Essays" in London 1954 herausgegebenen gesammelten Aufsätze[3]. Systematische positivistische Erkenntnislehren sind der Traité de la connaissance von *Louis Rougier,* Paris 1955[4], und die 1960 in Wien erschienene „Erkenntnislehre" von *Viktor Kraft*[5], dem jetzt über achtzigjährigen letzten noch in Wien überlebenden Angehörigen des ehemaligen „Wiener Kreises". In den Werken *Pascual Jordans* zu Fragen der Physik und zu Zeitproblemen finden sich mancherlei Bemerkungen und Abschnitte zu grundsätzlichen Problemen des Positivismus eingestreut[6]. Auf die genannten Werke stützen sich die folgenden Ausführungen.

1. Grundzüge der positivistischen Wissenschaftstheorie

Die Grundthese, mit der der Positivismus steht und fällt, ist die Leugnung jeder echten apriorischen Einsicht. Der Versuch der Philosophen, unabhängig von der Erfahrung oder über die Erfahrung hinaus unbedingt gültige Wesensaussagen über die Wirklichkeit zu machen, erscheint dem Positivisten als Anmaßung. Zugleich wird durch diese Anmaßung den Erfahrungswissenschaften eine Bindung auferlegt. Die positivistische Leugnung aller apriorischen Notwendigkeit wird darum als eine Befreiung empfunden.

Alle notwendigen Wahrheiten der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, werden darum leichten Herzens preisgegeben. Es gibt keine Philosophie als eine Lehre, die andere, höhere Erkenntnisquellen hat als die empirischen Wissenschaften. Aber wie steht es dann mit der Mathematik? Ist sie etwa eine empirische Wissenschaft, wie *John Stuart Mill* angenommen hatte oder wie es heute noch in der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus gehalten wird? Diese Auffas-

[2] M. Schlick, Die Wende der Philosophie: Erkenntnis 1 (1930) 4—11, bes. 11.
[3] Vgl. Schol 32 (1957) 439. [4] Vgl. Schol 33 (1958) 567—569.
[5] Vgl. Schol 36 (1961) 568—571.
[6] Hingewiesen sei besonders auf: Der Positivismus in der Naturwissenschaft: Glaube und Forschung, Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademie Christophorus-Stift, 2. Folge (Gütersloh 1950) 93—112; Der gescheiterte Aufstand, Betrachtungen zur Gegenwart (Frankfurt/Main 1956) bes. 13—39; vgl. Schol 33 (1958) 143 f.

sung widerspricht allzu offenkundig der Methode der Mathematik. Aber die Mathematik, sagt man, beruht auch nicht, wie die Alten meinten, auf letzten, a priori einsichtigen Grundsätzen. Die Axiome sind vielmehr als konventionelle Annahmen aufzufassen, die an sich weder wahr noch falsch sind. Aus diesen Axiomen werden nach den Umformungsregeln der Logik alle weiteren Sätze abgeleitet. So entsteht ein „formales System", dessen Wahrheit nur in der logischen Kohärenz besteht. Das Einzige, was behauptet wird, ist, daß, wenn man diese Axiome annimmt, diese Folgerungen sich ergeben. Es bleibt dann noch die Logik als das letzte Bollwerk des Apriorismus. Aber auch sie wird in der gleichen Weise „axiomatisiert". Auch sie ist nur ein „formales System", in dem durch Übereinkunft angenommene Definitionen und Axiome den Ausgangspunkt für alle weiteren Folgerungen bilden.

Die formalen Systeme dienen den empirischen Wissenschaften, die allein eigentliche „Erkenntnis" der Wirklichkeit bieten. Sie beruhen auf Feststellungen von Tatsachen, wobei die Gegebenheiten der äußeren Sinne den Bewußtseinstatsachen zum mindesten vorgezogen werden; denn nur sie sind intersubjektiv nachprüfbar. Die Tatsachen werden durch sprachliche Zeichen und Sätze, sei es der Alltagssprache, sei es einer künstlichen, formalisierten Sprache, festgehalten. Die Wahrheit auch dieser Sätze der empirischen Wissenschaften besteht nicht in einer Übereinstimmung mit dem wirklichen Sachverhalt, sondern nur in einer eindeutigen Zuordnung der Zeichen zu den bezeichneten Sinnesdaten.

Daraus ergibt sich weiter das positivistische „Verifizierungsprinzip". In seinem Frühwerk „Language, Truth and Logic" hat *Ayer* dieses Prinzip so formuliert: „Ein Satz ist für eine Person dann und nur dann tatsächlich sinnvoll (significant), wenn die Person ... weiß, welche Beobachtungen sie unter bestimmten Umständen dazu führen können, das (durch den Satz ausgesagte) Urteil als wahr anzunehmen oder als falsch abzulehnen."[7] Seitdem hat sich das Prinzip mancherlei Umformungen gefallen lassen müssen, so daß *John Wisdom* schon 1948 schreiben konnte: „Das Verifizierungsprinzip, das arme Ding, ist nicht mehr das, was es war."[8] In irgendeiner Form fordert es jedenfalls die Möglichkeit einer Nachprüfung jedes Satzes an der Sinneserfahrung oder Beobachtung. Sätze, die sich nicht in dieser Weise verifizieren lassen, sind sinnlos. Das gilt insbesondere von allen metaphysischen Sätzen.

---

[7] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2. (im wesentlichen unveränderte) Aufl. (London 1946) 35.

[8] Note on the New Edition of Prof. Ayer's Language, Truth and Logic: Mind 57 (1948) 418.

Damit ist gegeben, daß Philosophie als eine Wissenschaft neben oder gar über den empirischen Wissenschaften nicht in Betracht kommt. Wenn man trotzdem an so etwas wie „Philosophie" festhält, so kann Philosophie jedenfalls nicht ein System von Sätzen, d. h. nicht eine Wissenschaft sein. Sie ist vielmehr, wie *Schlick* sagt, „ein System von Akten, ... nämlich diejenige Tätigkeit, durch welche der Sinn der Aussagen festgestellt oder aufgedeckt wird. Durch die Philosophie werden Sätze geklärt, durch die Wissenschaften verifiziert."[9] So wird Philosophie zur Sprachanalyse. In der positivistischen Auffassung der Sprachanalyse kann die Sinngebung der Wörter und Zeichen letztlich nur durch Hinweis auf Sinnesgegebenheiten geschehen. Das bedeutet natürlich wiederum die Sinnlosigkeit aller metaphysischen Sätze.

Dies ist in großen Zügen die dem heutigen Positivismus gemeinsame Wissenschaftstheorie. Auf die feineren Unterschiede im einzelnen soll hier nicht eingegangen werden.

2. Die Begründung der empiristischen Grundthese

Die Grundthese des Positivismus, die auch heute noch selbst von gemäßigten Positivisten wie *Viktor Kraft* gehalten wird, ist die Leugnung jeder apriorischen Einsicht. Die einzige Quelle wirklicher Erkenntnis ist somit die Erfahrung. *Rougier* sieht in dieser Auffassung „die Götterdämmerung der letzten Idole, die der Menschengeist angebetet hat, nämlich der ewigen, notwendigen Wahrheiten a priori"[10]. Diese Idole, meint er, seien gestürzt durch die nicht-euklidischen Geometrien und die mehrwertigen Logiken. Es gibt nicht mehr, wie bei Euklid, nur eine einzige, notwendig wahre Geometrie, sondern entsprechend der Wahl der Axiome mehrere, in vielen Sätzen einander widersprechende geometrische Systeme. Und doch ist jedes dieser Systeme in sich selbst widerspruchsfrei, keines von ihnen hat a priori einen Vorzug vor den anderen, sie sind gleichberechtigt. Damit steht aber fest, daß keines dieser Systeme, auch nicht die euklidische Geometrie, im Sinn der klassischen Wahrheitsdefinition „wahr" genannt werden kann; sonst hätten wir ja „Wahrheiten", die sich einander widersprechen. Die Axiome können also nicht als einsichtige Wahrheiten aufgefaßt werden. Sie müssen vielmehr als konventionelle Annahmen betrachtet werden.

So bleibt, wie *Rougier* sich ausdrückt, als letzte Festung des Apriorismus nur noch die Logik[11]. Aber auch diese Festung muß sich ergeben. Auch die Sätze der Logik sind nicht apriorische Normen des Denkens und des Seins, auch sie beruhen letztlich auf einer freien

[9] Die Wende der Philosophie (vgl. Anm. 2) 8.
[10] Traité de la connaissance (Paris 1955) 24. [11] Ebd. 14.

Wahl der Axiome. Den Beweis dafür sieht Rougier in der Möglichkeit mehrwertiger Logiken. Die klassische Logik des Aristoteles war zweiwertig, d. h., sie kannte für Sätze nur die zwei Werte „wahr" und „falsch". Darum galt in ihr der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Nun sind aber neuerdings mehrwertige Logiken aufgebaut worden, die mehr als zwei Wahrheitswerte der Sätze kennen; in ihnen gilt also der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht. So wird also auch die Logik relativiert. Auch sie beruht auf Annahmen, die frei gewählt werden, je nachdem ob dieses oder jenes System für einen Anwendungsbereich geeigneter ist. Damit scheint erwiesen zu sein, daß auch die Regeln der Logik nicht notwendige Wahrheiten sind. „Mit dieser Entdeckung des konventionellen und relativen Charakters der Logik", meint *Rougier*, „hat der menschliche Geist sein letztes Idol verbrannt."[12] Denn daß, wenn einmal die Mathematik und die Logik gefallen sind, das sowieso schon morsche Gebäude der Metaphysik nicht mehr standhalten kann, scheint ihm eines Beweises nicht zu bedürfen.

Und doch beweisen diese anscheinend so einleuchtenden Überlegungen nicht das, was sie beweisen sollen, nämlich daß es keine apriorischen Einsichten gibt. Die Widerspruchslosigkeit nicht-euklidischer Geometrien beweist zunächst nur, daß sich das euklidische Parallelenaxiom nicht logisch, d. h. rein analytisch, aus den anderen euklidischen Axiomen ableiten läßt, oder mit anderen Worten: daß es von Euklid mit Recht als ein eigenes Axiom aufgestellt worden ist. Denn wenn sich bei seiner Leugnung ein Widerspruch mit notwendigen Folgerungen aus den anderen Axiomen ergäbe[13], dann wäre das Parallelenaxiom wenigstens indirekt aus den anderen Axiomen beweisbar, also diesen gegenüber kein selbständiges Axiom.

Aber beweist nicht die Möglichkeit nicht-euklidischer Geometrien auch, daß die Axiome, auf denen die verschiedenen geometrischen Systeme beruhen, nicht als einsichtige Sätze aufgefaßt werden können, sondern als konventionelle Annahmen angesehen werden müssen? Es soll nicht geleugnet werden, daß diese Auffassung möglich ist, ja im Bereich der Mathematik vielleicht sogar zu empfehlen ist, wenigstens in dem Sinn, daß von der etwaigen Evidenz der Axiome abgesehen werden kann. Auch Euklid selbst sagt nichts darüber, wie er die Axiome aufgefaßt wissen will, ob als unmittelbar einsichtige Sätze oder als erste Annahmen, die ohne Beweis vorausgesetzt werden. Die Frage nach der erkenntnistheoretischen Eigenart der Axiome ist eine

[12] Ebd. 16.

[13] So versuchte es Girolamo Saccheri S. J. 1733 in seinem Buch „Euclides ab omni naevo vindicatus" nachzuweisen; zu dem Zweck entwickelte er Anfänge nicht-euklidischer Geometrie, freilich in der Absicht, diese als widersprüchlich zu erweisen; vgl. Girolamo Saccheri's Euclides vindicatus, edited and translated by George Bruce Halsted (Chicago 1920).

philosophische Frage, zu der der Mathematiker nicht notwendig Stellung nehmen muß.

Aber ist nicht wenigstens der Philosoph genötigt, auf Grund der Möglichkeit verschiedener geometrischer Systeme die Axiome als bloß konventionelle Annahmen zu betrachten? Zunächst ist darauf zu antworten: Das folgt höchstens für *die* Axiome, die in den verschiedenen Systemen ungleich sind, jedenfalls nicht für Axiome, die in *allen* Systemen gelten. Aber auch für die Axiome, die in den verschiedenen Systemen verschieden sind, folgt es keineswegs mit Evidenz. Soweit diese Axiome einander widersprechen, können sie allerdings nicht alle einsichtig wahr sein, aber an sich steht nichts im Wege, daß eines von ihnen einsichtig ist, während die anderen falsche, wenn auch nicht direkt widerspruchsvolle Annahmen sind; dies wäre durchaus denkbar, vorausgesetzt, daß das wahre Axiom ein synthetischer Satz a priori ist; denn die Leugnung eines solchen Satzes bedeutet keinen formellen Widerspruch. Diese Lösung würde einem der widerspruchslos möglichen Systeme, etwa der euklidischen Geometrie, einen wesentlichen Vorzug vor den anderen zubilligen; die anderen Systeme wären zwar widerspruchslos, aber eben doch falsche Systeme.

Diese Lösung wird aber schwerlich irgendein Mathematiker gelten lassen. Auch z. B. *Peter Hoenen S. J.*, der einen Vorrang der euklidischen Geometrie vor den nicht-euklidischen annimmt, sieht diesen nur darin, daß allein die euklidische Geometrie auf Begriffen beruht, die unmittelbar aus der Anschauung abstrahiert sind[14]. Vielleicht wird man darauf antworten, dieser Umstand beweise keinen wesentlichen Vorrang der euklidischen Geometrie bezüglich der Notwendigkeit ihrer Axiome. Es sei also vorausgesetzt, daß die verschiedenen Systeme wesentlich gleichberechtigt sind. Folgt daraus, daß ihre voneinander verschiedenen Axiome nicht einsichtige Sätze sein können? Nur dann, wenn sie sich widersprechen. Aber ist es denn nicht etwa ein Widerspruch, wenn in dem einen System gilt, daß man nur *eine* Parallele durch einen Punkt zu einer gegebenen Geraden ziehen kann, während es in einem anderen System heißt, daß man mehrere Parallelen ziehen kann? Selbstverständlich ist das ein Widerspruch, wenn in den beiden Systemen alle Begriffe die gleiche Bedeutung haben. Aber gerade das steht zur Frage. Kann man nicht die voneinander verschiedenen Axiome als implizite Definitionen auffassen, durch die gewisse Grundbegriffe des betreffenden Systems verschieden definiert werden? Wenn dem aber so ist, widersprechen sich die, rein sprachlich genommen, kontradiktorischen Sätze der verschiedenen Systeme nicht wirklich, sondern nur scheinbar. Die gleichen Ausdrücke haben eben

[14] P. Hoenen, De noetica geometriae, origine theoriae cognitionis (Rom 1954) 144 f.; vgl. Schol 32 (1957) 256—258.

in den verschiedenen Systemen nicht den gleichen Sinn, sondern einen verschiedenen Sinn, wenn dieser auch zu dem der jeweils anderen Systeme analog ist. Wenn dem so ist, besteht also zwischen den verschiedenen Systemen kein Widerspruch, und es steht nichts im Wege, daß es in einem oder auch in jedem von ihnen einsichtige Sätze gibt.

In Wirklichkeit treten die verschiedenen Sätze über die Zahl der Parallelen in den verschiedenen Systemen nicht als Axiome auf, sondern sind bereits Folgerungen aus grundlegenderen Annahmen. Sie ergeben sich also mit analytischer Notwendigkeit aus den vorausgesetzten Begriffen. Gerade dies zeigt aber, daß diese Begriffe in den verschiedenen Systemen nicht die gleichen sind.

Natürlich ist durch diese Überlegungen nicht bewiesen, daß es in der Geometrie einsichtige Grundsätze wirklich gibt. Das war auch nicht unsere Absicht. Es sollte nur gezeigt werden, daß durch die Tatsache verschiedener geometrischer Systeme die Möglichkeit einsichtiger geometrischer Sätze nicht widerlegt ist, wie *Rougier* und andere behaupten.

Ähnliches gilt auch von dem Beweis, den *Rougier* aus der Möglichkeit mehrwertiger Logiken zu führen versucht. Ja hier ist es noch offenbarer, daß die verschiedenen logischen Systeme sich nicht wirklich widersprechen. Das ist völlig klar, solange die Systeme „mehrwertiger Logiken" nur als Kalküle aufgefaßt werden, d. h. als Zeichensysteme ohne inhaltliche Deutung. Alles kommt also darauf an, wie ein Kalkül gedeutet wird, der statt der üblichen zwei Werte drei oder noch mehr Werte verwendet. Die bisher versuchten Deutungen, z. B. des dritten Wahrheitswertes als des „Unentscheidbaren" oder beliebig vieler Zwischenwerte als der verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, sind selbstverständlich möglich, aber sie besagen kein Drittes bzw. Vielfaches zwischen Wahr und Falsch. Das Unentscheidbare ist ein Drittes zwischen „als wahr entscheidbar" und „als falsch entscheidbar", die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit sind ein Mittleres zwischen „gewiß wahr" und „gewiß falsch". Die Begriffspaare „als wahr entscheidbar" und „als falsch entscheidbar" bzw. „gewiß wahr" und „gewiß falsch" sind aber keine kontradiktorischen Gegensätze, sondern konträre Gegensätze, und daß konträre Gegensätze ein Mittleres zulassen, hat auch die klassische Logik von jeher gewußt. Die Möglichkeit mehrwertiger Logiken beweist also nichts gegen die unbedingte Geltung des recht verstandenen Satzes vom ausgeschlossenen Dritten oder irgendeines anderen Grundsatzes der klassischen Logik.

Auch damit soll nicht geleugnet werden, daß die formale Logik, namentlich die formalisierte Logik, insofern sie als Einzelwissenschaft aufgebaut wird, von der Evidenz der zugrunde gelegten Axiome absehen und als bloß formales, axiomatisiertes System auftreten kann.

Nur, daß dies die einzig mögliche Auffassung ist, ist durch die Widerspruchsfreiheit mehrwertiger Logiken nicht bewiesen.

3. Die philosophische Grundlage der formalen Systeme

Man wird vielleicht entgegnen, auch das Gegenteil, nämlich daß die Axiome der Logik bzw. der Mathematik a priori einsichtige Sätze sind, sei nicht bewiesen. Das ist richtig; es war auch nicht unsere Absicht, dies zu beweisen. Es sollte zunächst nur gezeigt werden, daß die positivistische Leugnung aller a priori einsichtigen Sätze nicht bewiesen ist. Erst nachdem so der Schutt der Vorurteile weggeräumt ist, können wir versuchen, positiv etwas aufzubauen.

Es scheint etwas Mißliches zu sein, das Bestehen unmittelbar einsichtiger Sätze *beweisen* zu wollen. Denn eben dadurch, daß ein Satz bewiesen wird, wird seine Evidenz durch die Evidenz anderer Sätze vermittelt; der Satz selbst hört also auf, *unmittelbar* evident zu sein. Der Einwand ist berechtigt gegenüber jedem Versuch, eine direkte Begründung des angeblich unmittelbaren Satzes durch einen Beweis zu geben. Wohl aber kann durch eine Art argumentum ad hominem gezeigt werden, daß das Bestehen einsichtiger Sätze die notwendige Voraussetzung für Annahmen ist, die auch der Gegner gelten läßt. Es ist das eine Art transzendentaler Begründung: Gewisse grundlegende Einsichten werden als Bedingung der Möglichkeit von als gültig angenommenen Denkgebilden, in unserm Fall als Bedingung der Möglichkeit exakter Wissenschaften, nachgewiesen[15].

Dabei ist es nicht unsere Absicht, zu zeigen, daß innerhalb dieser Wissenschaften selbst apriorische Einsichten angenommen werden müssen, daß es also z. B. in sich notwendige *geometrische* Sätze gibt. Wir lassen es vielmehr dahingestellt, von welcher erkenntnistheoretischen Eigenart die Axiome der mathematischen Systeme, ja sogar von welcher Art die Axiome der formallogischen Systeme sind. Wir setzen diese Systeme also nur als „formale Systeme" im Sinn des Positivismus voraus, d. h., ihre „Wahrheit" wird nur als logischer Zusammenhang verstanden: Wenn diese Axiome und Umformungsregeln angenommen werden, dann ergeben sich mit logischer Notwendigkeit diese und jene Folgerungen. Das ist das einzige, was behauptet wird.

---

[15] Die Formulierung erinnert an Kant. In der Tat war es die Absicht Kants und namentlich des Neukantianismus, gegenüber dem reinen Empirismus die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Mathematik und der empirischen Wissenschaften aufzuweisen. Nur begnügen sich Kant und der Neukantianismus mit einer transzendentallogischen Grundlegung, ohne die Notwendigkeit absolut gültiger, *einsichtiger* Voraussetzungen sichtbar zu machen. Darum tritt der metaphysische Charakter der Grundlagen nicht zutage. — Eine der unsrigen ähnliche Beweisführung findet sich bei G. Isaye S. J., La métaphysique et les sciences: NouvRevTh 93 (1961) 719—751.

Aber was heißt das: Aus bestimmten Voraussetzungen *folgen* diese und jene Sätze? Sagen wir: Aus A u. B folgt C. Das heißt: Wenn A u. B als wahr vorausgesetzt werden, dann ist auch C notwendig wahr, das heißt: dann ist nicht-C unmöglich wahr. Aber warum? Weil sich sonst ein Widerspruch ergibt. Nehmen wir ein Beispiel: Wenn die beiden Sätze „Alle Menschen sind sterblich" und „Petrus ist ein Mensch" vorausgesetzt werden und trotzdem der Satz „Petrus ist sterblich" geleugnet wird, so ist damit zugleich entweder behauptet, daß doch nicht alle Menschen sterblich sind, oder, daß Petrus doch kein Mensch ist. Das heißt: Wenigstens einer der beiden Vordersätze wird zugleich mit seinem kontradiktorischen Gegensatz als wahr vorausgesetzt. Es ergibt sich also: Nur weil kontradiktorische Gegensätze nicht beide wahr sein können, ist ein logisches Folgern überhaupt möglich. Dies aber, daß kontradiktorische Aussagen nicht beide wahr sein können, ist der logische Satz vom Widerspruch, das logische Widerspruchsprinzip, oder besser gesagt: Nichtwiderspruchsprinzip. Dieses Prinzip muß also als notwendig gültig angenommen werden, wenn überhaupt von einer logischen Kohärenz, einem logischen Folgen, soll die Rede sein können. Wäre auch das logische Nichtwiderspruchsprinzip nur eine konventionelle Annahme, so könnte man ja ebensogut das Gegenteil annehmen; dann aber könnte von irgendeinem „Folgen" nicht mehr die Rede sein. Mit jedem Axiomensystem wäre jede beliebige Aussage vereinbar, auch eine Aussage, die den Axiomen widerspricht. Insofern also eine logische Kohärenz des formalen Systems behauptet wird, wird einschließlich die von aller Willkür unabhängige Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips mitbehauptet.

Das gilt so sehr, daß sogar der Satz „Wenn das Nichtwiderspruchsprinzip nicht gilt, gibt es kein logisches Folgen mehr" selbst wieder das Nichtwiderspruchsprinzip mitsetzt; denn er besagt ja selbst wieder einen notwendigen Wenn-dann-Zusammenhang, d. h. eine Folgerung.

Wenn wir weiter fragen: Warum gilt das logische Nichtwiderspruchsprinzip unbedingt? — eine Frage, die durchaus berechtigt ist —, so kann die Antwort nur lauten: Nur weil dasselbe nicht zugleich *sein* und *nicht sein* kann, darum können kontradiktorische Aussagen nicht beide *wahr* sein. Wäre es möglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist, dann wäre es auch möglich, daß die beiden Aussagen „A ist" und „A ist nicht", d. h. daß kontradiktorische Aussagen, zugleich wahr sind. So setzt also das logische Nichtwiderspruchsprinzip das ontologische, metaphysische Nichtwiderspruchsprinzip voraus. Nur wenn dieses einsichtig wahr ist, gilt das logische Nichtwiderspruchsprinzip unbedingt und kann von einer logischen Kohärenz eines formalen Systems die Rede sein. Wenigstens dieser eine a priori einsichtige Satz

muß also vorausgesetzt werden, auch wenn Mathematik und formalisierte Logik innerhalb ihres Bereiches von jeder apriorischen Evidenz ihrer Axiome absehen.

Dieser Satz gehört allerdings nicht zu dem formalen System selbst, weder als Axiom noch als Folgerung. Man kann diesen Sachverhalt auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß man sagt: Dieser Satz ist in der „Objektsprache" dieses Systems nicht aussagbar, sondern nur in einer „Metasprache". Wir müssen aber noch mehr sagen: Der Bereich dieser Metasprache kann nicht selbst wieder ein bloßes „formales System" mit konventionellen Annahmen als ersten Grundlagen sein, sondern er ist ein Bereich unbedingt geltender und alles Seiende umfassender Wahrheit, das heißt ein metaphysischer Bereich. Der Mathematiker und der Logistiker machen diesen Bereich nicht selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung, er hört aber darum nicht auf, notwendige Grundlage jedes formalen Systems zu sein. Wenn er geleugnet wird, dann ist jeder Behauptung logischer Folgerichtigkeit eines formalen Systems der Boden entzogen.

4. Philosophische Grundlagen der empirischen Wissenschaften

Man wird vielleicht entgegnen, eine solche Selbstverständlichkeit wie das Nichtwiderspruchsprinzip bedeute nichts. Aber es handelt sich hier zunächst nicht darum, ob es viele oder wenige a priori einsichtige Sätze als notwendige Voraussetzung aller Wissenschaft gibt, sondern ob die Behauptung *Pascual Jordans* zu Recht besteht oder nicht: „Es gibt nirgends eine Erkenntnisgrundlage von absoluter, in sich beruhender Unerschütterlichkeit."[16] Wenn es auch nur einen einzigen Satz gibt, der unbedingt als wahr angenommen werden muß, dann besteht diese Behauptung nicht zu Recht. Darum ist die unbedingte Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips gegenüber dem Positivismus von entscheidender Bedeutung.

Die eigentliche Wissenschaft im Sinn des Positivismus ist aber die empirische Wissenschaft. Gerade sie konnte, weil sie auf die „Anmaßung" einer apriorischen Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit verzichtet und sich der Erforschung übersehbarer Einzelheiten hingibt, „die Idee einer objektiven Wahrheit entwickeln, die dem Streite der Meinungen und Schulen entzogen ist und deren durch die wissenschaftliche Entwicklung angesammelte Schätze an Tatsachen-Feststellungen in einer gemeinsamen Arbeit der Nationen und Generationen anwachsen und Früchte tragen"; so *Pascual Jordan*[17]. Ähnlich finden wir bei den positivistischen Naturwissenschaftlern immer wie-

[16] Das Bild der modernen Physik (Hamburg-Bergedorf 1947) 9.
[17] Der gescheiterte Aufstand (Frankfurt/Main 1956) 32 f.

der dieses Hochgefühl, das angesichts der Leistungen der exakten Wissenschaften gewiß berechtigt ist.

Die Frage ist aber, ob die positiven Wissenschaften sich selbst richtig verstehen, wenn sie annehmen, daß ihre Ergebnisse keine anderen Grundlagen haben als allein die planmäßige Beobachtung und exakte Messung der in der Sinneserfahrung gegebenen Objekte. Gewiß hat *P. Jordan* recht, wenn er sich gegen Versuche wendet, naturwissenschaftliche Fragen durch Berufung auf apriorische Einsichten zu lösen, z. B. die Grundsätze der Mechanik als logische Notwendigkeiten zu begreifen[18]. *Innerhalb* der empirischen Wissenschaft gibt es selbstverständlich keine apriorischen Einsichten. So können wir *P. Jordan* vollkommen recht geben, wenn er schreibt: „In einer empirischen Wissenschaft sind nur solche Fragen sinnvoll und erlaubt, die sich eben auf empirische Feststellungen beziehen." In diesem Bereich ist in der Tat eine Frage nur so weit sinnvoll, „wie sie sich übersetzen läßt in jene Sprache, in welcher wir Fragen an die Natur richten: in die Sprache des Experimentes, die Sprache der Apparaturen"[19]. In diesem Sinn, eingeschränkt auf die empirische Wissenschaft, ist das „positivistische" Verifizierungsprinzip berechtigt. Aber oft geht man von diesem eingeschränkten auf ein uneingeschränktes Verifizierungsprinzip über. So auch *P. Jordan* selbst an anderer Stelle: „Sinnvoll sind solche Aussagen, die sich unmittelbar auf unsere Sinneserlebnisse beziehen ... Jede sonstige Aussage kann nur dadurch sinnvoll sein, daß sie auf Grund von Definitionen und terminologischen Festsetzungen mit derartigen, unmittelbare Sinneserlebnisse betreffenden Aussagen äquivalent ist."[20] Das heißt mit anderen Worten: Nur die empirische Wissenschaft ist wirkliche Wissenschaft.

Wenn der Philosoph nun behauptet: Es gibt apriorische Einsichten, steht dann nicht einfach Behauptung gegen Behauptung? Dieser Einwand muß verstummen, wenn es gelingt, zu zeigen, daß die Behauptung der Geltung empirischer Wissenschaft ohne die implizite Voraussetzung der Geltung philosophischer Einsichten unhaltbar ist. Wir gehen also auch hier ähnlich voran wie bei den formalen Wissenschaften. Wie deren Geltung ohne die Voraussetzung des metaphysischen Nichtwiderspruchsprinzips unhaltbar ist, so ist das metaphysische Kausalprinzip die logische Bedingung der Möglichkeit aller empirischen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft. Wir sprechen hier vom *metaphysischen* Kausalprinzip, das etwas wesentlich anderes besagt als das rein physikalisch verstandene „Kausalgesetz", das die streng naturgesetzliche zeitliche Aufeinanderfolge der

[18] Ebd. 15—20 25. [19] Ebd. 30.
[20] P. Jordan, Anschauliche Quantentheorie (Berlin 1936) 276 f.

empirisch erkennbaren Vorgänge besagt[21]. Daß dieses Kausalgesetz im Bereich der Mikrophysik durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation aufgehoben ist, daß es also nur insoweit gilt, als es empirisch begründet wird, leugnen wir keineswegs. Es waren übrigens nicht so sehr die Metaphysiker als vielmehr gerade die älteren Positivisten, die das physikalisch verstandene Kausalgesetz zur Grundlage der empirischen Wissenschaft machen wollten. Aber auch bezüglich des metaphysischen Kausalprinzips behaupten wir nicht, daß es innerhalb der Physik angewandt werden muß, d. h., daß innerhalb der Physik von Kausalität im philosophischen Sinn gesprochen werden muß. Der Physiker kann, ja er muß innerhalb der methodischen Beschränkung seiner Wissenschaft sich damit begnügen, von einem funktionalen Zusammenhang zwischen den beobachteten Vorgängen zu sprechen; daß und inwieweit dieser funktionale Zusammenhang ein im philosophischen Sinn kausaler Zusammenhang ist, läßt sich mit den Methoden der Physik nicht bestimmen.

Wie bei den formalen Wissenschaften, so geht es uns also auch hier um die Grundlagen der empirischen Wissenschaft und ihre Begründung; diese Begründung, meinen wir, kann nur eine philosophische sein, und zwar setzt sie wesentlich das metaphysische Kausalprinzip voraus. Welches sind denn die Grundlagen der empirischen Wissenschaft? Grundlage sollen die Gegebenheiten der Sinne sein. Aber was ist in diesen wirklich unmittelbar gegeben? Hier gehen die Auffassungen der Positivisten auseinander. *Viktor Kraft* meint in seiner „Erkenntnislehre", wirklich unmittelbar und unbedingt gewiß seien nur die Aussagen über unsere Erlebnisse: „Ich sehe das und das" usw.[22] Die Evidenz dieser Aussagen läßt sich aber durch andere Personen nicht unmittelbar nachprüfen. Wenn also die Forderung gestellt wird, die Erfahrungen, von denen die empirische Wissenschaft ausgeht, müßten grundsätzlich von jedem nachprüfbar sein, so kommen derartige Erlebnisaussagen als Grundlage der Wissenschaft nicht in Betracht. *Moritz Schlick* nimmt als Grundlage die sogenannten Konstatierungen an, etwa: „Hier jetzt rot"[23]. Aber wenn das mehr sein soll als die Aussage, daß mir jetzt hier rot erscheint, so fragt sich, mit welchem Recht dieses Mehr behauptet wird. *Rudolf Carnap* und *Otto Neurath* hatten schon vorher als Grundlage die sogenannten „Proto-

[21] Zwischen beiden liegt das physische (naturphilosophische) Kausalprinzip. Über die Unterschiede der drei „Kausal"-Auffassungen vgl.: R. Glauner, Allgemeines Kausalprinzip, physisches Kausalgesetz und physikalische Kausalitätsauffassung: Die Kirche in der Welt 3 (1950) 195—202, 4 (1951) 35—44; ferner: J. de Vries, Critica, ed. 2 (Barcelona 1954) 65 f.

[22] V. Kraft, Erkenntnislehre (Wien 1960) 205 f. 213 f.

[23] Vgl. M. Schlick, Über das Fundament der Erkenntnis: Erkenntnis 4 (1934) 79—99.

kollsätze" angesetzt: „NN hat zur Zeit t an dem und dem Ort das und das beobachtet."[24] Es ist klar, daß solche Sätze für die Naturwissenschaft vorausgesetzt werden müssen. Aber ebenso klar ist, daß sie die Verläßlichkeit der Erinnerung voraussetzen, erstens, weil die Aufzeichnung gewöhnlich erst nach der Beobachtung selbst geschieht, zweitens vor allem deshalb, weil bei der späteren Benutzung der Aufzeichnung feststehen muß, daß sie früher von mir gemacht worden ist, und zwar entsprechend meinen wirklichen Beobachtungen. Das Vergangene als solches ist aber grundsätzlich jetzt nicht mehr „verifizierbar" im Sinn des Positivismus.

Dazu kommt noch ein Weiteres. *P. Jordan* selbst gesteht: „Die beliebte Fiktion, daß diese (naturwissenschaftlichen) Erfahrungen für jedermann nachprüfbar seien, entfernt sich doch allzuweit von der konkreten Wirklichkeit. Ganz abgesehen davon, daß an sich nur einem kleinen Kreis der aktiv arbeitenden Wissenschaftler überhaupt eine Nachprüfung von Teilen der wissenschaftlichen Lehre möglich ist . . ., beschränken sich auch für jeden einzelnen dieser Spezialisten die Möglichkeiten der Nachprüfung stets auf schmale Ausschnitte; und den allergrößten Teil dessen, was er als ‚anerkannte' wissenschaftliche Lehre auch seinerseits anerkennt, hat er gutgläubig von anderen übernommen."[25]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß schon zur Feststellung der einzelnen Tatsachen außer der eigenen Beobachtung drei Annahmen gemacht werden müssen: 1. Daß das, was ich wahrnehme, nicht nur mein Erlebnisinhalt, sondern ein von meiner Wahrnehmung unabhängiges, für jedermann beobachtbares „Ding" ist. 2. Daß die Erinnerung, die mir vergangene Beobachtungen vorstellt, zuverlässig ist. 3. Daß ich die Aussagen anderer über ihre Beobachtungen und Erinnerungen als zuverlässig feststellen kann. Das erste ist notwendig, weil Naturwissenschaft von niemand als eine Wissenschaft von den Erlebnissen des einzelnen Menschen, sondern als eine Wissenschaft von Tatsachen der „objektiven", raumzeitlichen Welt aufgefaßt wird. Das zweite und dritte ist notwendig, weil die eigene gegenwärtige Beobachtung allein keine genügend breite Tatsachengrundlage für die Gewinnung von Naturgesetzen abgibt.

Diese Annahmen gehen nun aber offenbar über bloße Feststellungen von Sinnesdaten hinaus. Bezüglich der ersten Annahme hatte *R. Carnap* früher angenommen, es handele sich nur um zwei verschiedene

---

[24] R. Carnap, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft: Erkenntnis 2 (1931) 432—465; O. Neurath, Protokollsätze: Erkenntnis 3 (1932/33) 204—214; R. Carnap, Über Protokollsätze: Erkenntnis 3 (1932/33) 215—228.

[25] P. Jordan, Zeitgeist und Naturwissenschaft: Hochland 44 (1951/52) 134—148; zitierte Stelle: 140.

Sprechweisen, die „Beobachtungssprache" und die „Dingsprache"; grundsätzlich sollte jeder Satz der „Dingsprache" in einen Satz der „Beobachtungssprache" übersetzbar sein[26]. Daß dies nicht ohne Sinnverlust geschehen kann, scheint heute auch Carnap selbst zuzugeben[27]. Sehr klar zeigt es *V. Kraft*[28]. Aber auch *A. Ayer* gibt heute zu, daß die Aussagen über physische Dinge nicht auf Aussagen über bloße Sinnesgegebenheiten und ihre Kombinationen zurückführbar sind[29]. Diese Aussagen können also nicht durch bloße Sinneswahrnehmungen verifiziert werden. Daß das gleiche erst recht von Aussagen über Tatsachen der Vergangenheit gilt, sagten wir schon. Die Annahmen über die Zuverlässigkeit anderer Personen schließen Annahmen über Fremdseelisches ein. *Carnap* hatte früher versucht, Sätze über Fremdseelisches als übersetzbar in Sätze über die leiblichen Symptome darzustellen. Aber auch dies hat er unterdessen aufgeben müssen[30]. Es ist auch vollkommen klar, daß ein Satz über körperliche Ausdrucksbewegungen nicht sinngleich ist mit einem Satz über seelische Vorgänge. Die für die Naturwissenschaft notwendigen Grundlagen schließen also Annahmen ein, die sich nicht durch Sinneswahrnehmungen allein verifizieren lassen. Die Frage ist also unvermeidlich: Wie werden sie begründet?

Die Frage betrifft schon die Feststellung der Einzeltatsachen, von denen die empirische Wissenschaft ausgeht. Erst recht erhebt sich die Frage nach der logischen Begründung bezüglich der Verallgemeinerung der beobachteten Regelmäßigkeit, ohne die es kein Naturgesetz gibt. Es ist dies das Problem der Induktion: Mit welchem Recht nehmen wir an, daß die Vorgänge, die unter bestimmten Umständen regelmäßig beobachtet wurden, unter gleichen Umständen stets eintreten, auch in Zukunft? Von seiten positivistischer Wissenschaftstheoretiker hat man auf verschiedene Weise versucht, die Induktion durch einzelwissenschaftliche Methoden zu begründen. So wollte *Hans Reichenbach* die Induktion auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung stützen[31]; *R. Carnap* wollte sie durch eine logische Wahrscheinlichkeitstheorie begründen, die eine Verallgemeinerung der mathematischen Theorie darstellt[32].

---

[26] R. Carnap, Empiricism, Semantics and Ontology: L. Linsky, Semantics and the Philosophy of Language (Urbana 1952) (zitiert von V. Kraft, Erkenntnislehre, 262, Anm. 485).

[27] R. Carnap, The Methodological Character of Theoretical Concepts: H. Feigl, Minnesota Studies in the Philosophy of Science I (Minneapolis 1956) 39 (zit. von V. Kraft, Erkenntnislehre, 128, Anm. 265).

[28] Erkenntnislehre, 258—264.

[29] A. J. Ayer, Philosophical Essays.

[30] Vgl. V. Kraft, Erkenntnislehre, 263.

[31] H. Reichenbach, Wahrscheinlichkeitslehre (Leiden 1935); Experience and Probability (Chicago 1950).

[32] R. Carnap, Logical Foundations of Probability (Chicago 1950); Carnap - Stegmüller, Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit (Wien 1959).

Aber diese Versuche sind von anderen Positivisten oder dem Positivismus nahestehenden Denkern scharfer Kritik unterzogen worden, so von *V. Kraft*[33] und besonders klar von *Georg Henrik v. Wright*[34]. Dieser zeigt mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß allein mit Hilfe von analytischen Urteilen — und nur aus solchen bestehen ja die „formalen Systeme" des Positivismus — eine Erweiterung der Erkenntnis auf zukünftige, also in der Erfahrung nicht gegebene Fälle unmöglich ist. Es ist ja auch klar: Um von einer gegebenen Realität auf eine andere, nicht gegebene, schließen zu können, bedarf es eines Satzes, der unabhängig von der Erfahrung zu einem gegebenen Subjekt eine hier und jetzt nicht gegebene Bestimmung hinzufügt, das heißt eines synthetischen Satzes a priori.

Gerade solche Sätze lehnt aber der Positivismus als unmöglich ab. So beraubt er sich jeder Möglichkeit, die Voraussetzungen zu begründen, ohne die Naturwissenschaft nicht möglich ist. Es fehlt jede feste Grundlage. *P. Jordan* gibt das selbst einmal zu, wenn er schreibt, das wissenschaftliche Weltbild werde von der Naturwissenschaft „mit kühnem Wagemut inmitten unergründlicher Sümpfe begonnen"[35].

Man muß sich aber fragen: Wenn das Gelände wirklich so bodenlos wäre, wie könnte der Bau dann gelingen? Tatsächlich führt das Forschen aber immer wieder zu erstaunlichen Erfolgen. Die Forscher sind dabei überzeugt, daß diese Erfolge nicht zufällig, durch lauter unbegreifliche Glücksfälle, zustande kommen, sondern *auf Grund* der wissenschaftlichen Forschung. Das wäre aber unmöglich, wenn die Voraussetzungen, von denen diese Forschung ausgeht, falsch wären. Dann wäre es tatsächlich ein nie begreiflicher Glücksfall, daß sich die Voraussagen, die auf Grund der Annahme der Realität der Dinge, der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses, der Aussagen anderer Menschen und der induktiven Verallgemeinerung gemacht werden, immer wieder erfüllen. Der Gesamtzusammenhang unserer Erfahrung wäre etwas, was sich aus falschen Voraussetzungen auf gut Glück ergäbe. Dasselbe müßte man auch von allen Erfolgen der Technik sagen.

Das nimmt aber im Ernst niemand an. Jeder Naturforscher ist vielmehr überzeugt, daß seine Erfolge ehrlich erarbeitet sind. Diese Überzeugung schließt die Überzeugung von der Wahrheit der Voraussetzungen ein. Diese Voraussetzungen lassen sich aber, wie wir schon zeigten, durch die unmittelbare Erfahrung allein nicht „verifizieren". Im Alltag werden sie ohne viel Überlegung als selbstverständlich angenommen. Die Gründe, die in dieser natürlichen Über-

[33] V. Kraft, Erkenntnislehre, 220—236.

[34] G. H. v. Wright, The Logical Problem of Induction, 2. Aufl. (Oxford 1957); vgl. Schol 33 (1958) 142.

[35] P. Jordan, Das Bild der modernen Physik (Hamburg-Bergedorf 1947) 8.

zeugung unanalysiert enthalten sind, sind offenbar von anderer Art als die Begründungen, die innerhalb der Einzelwissenschaften gelten. Sie ausdrücklich herauszuarbeiten, ist darum auch nicht Aufgabe der Einzelwissenschaft, sondern der Wissenschaft von den letzten Grundlagen, das heißt der Philosophie. Wenn die Einzelwissenschaft die Möglichkeit einer von der ihrigen verschiedenen, philosophischen Erkenntnisart leugnet, dann untergräbt sie ihre eigenen Fundamente.

Zu diesen Fundamenten gehören, wie wir schon sahen, auch sogenannte synthetische Urteile a priori, das heißt apriorische Einsichten, die im Prädikat mehr besagen als im Subjektsbegriff. So ergibt sich die Frage: Welche synthetischen Urteile a priori? Die nächsten Sätze, die besondere Einzelfragen, wie etwa die Begründung der Induktion, betreffen, sind vielleicht mehrere. Das Prinzip aber, das letztlich all diesen besonderen Prinzipien zugrunde liegt, scheint das metaphysische Kausalprinzip zu sein. Es fordert für jedes kontingente Seiende und daher für alles, was zu sein beginnt, eine es bewirkende Ursache, und zwar eine entsprechende, hinreichende Ursache. Der Umstand, daß die Ursache hinreichend sein muß, wird im Satz vom zureichenden Grund ausdrücklich hervorgehoben. Der Grund, um den es sich in unseren Fällen kontingenter Vorgänge handelt, kann sich aber nur in den Ursachen dieser Vorgänge finden. Darum macht es hier praktisch keinen Unterschied, ob wir vom Prinzip des zureichenden Grundes oder vom Kausalprinzip sprechen.

Inwiefern setzt nun der Schluß von den unmittelbaren Gegebenheiten auf eine von der Wahrnehmung unabhängige Wirklichkeit, auf die vergangene Realität, auf die Zuverlässigkeit des Zeugnisses anderer und auf Naturgesetze gerade das Kausalprinzip voraus? Wenn dieses keine Geltung hätte, könnten die Gegebenheiten, von denen wir ausgehen, auch ohne jede Ursache plötzlich da sein, und wir hätten keine Möglichkeit, zu ihrer Erklärung ein anderes Seiendes anzunehmen, das heißt, wir blieben folgerichtig beim Solipsismus stehen. Daß aber nicht beliebige, sondern nur ganz bestimmte Ursachen in Frage kommen, das ergibt sich nicht aus irgendwelchen Einzelheiten der Erlebniswelt, sondern nur aus ihrem geordneten Gesamtzusammenhang. Dieser Gesamtzusammenhang fordert als entsprechende *hinreichende* Ursache eine räumlich-zeitliche und naturgesetzlich geordnete Welt. Es würde zu weit führen, das hier im einzelnen darzulegen[36]. Jedenfalls ist aber auch hier zu sagen: Wenn ein kontingentes Seiendes nicht eine hinreichende, seiner Eigenart angemessene Ursache forderte, wäre es nicht möglich, die Annahmen zu begründen, die Grundlagen aller empirischen Wissenschaft sind. Es bliebe nur die An-

[36] Vgl. dazu: J. de Vries, La pensée et l'être (Löwen 1962) 225—247.

nahme irgendeines unbekannten X oder die Berkeleysche Annahme, daß Gott allein unmittelbar alle Phänomene hervorbringt.

Manche Positivisten möchten diese Folgerungen vermeiden, aber zugleich auch alle metaphysischen Annahmen. So gibt z. B. *V. Kraft* zu, wenn man jede Überschreitung der Erlebniswirklichkeit schon als metaphysisch bezeichne, lasse „sich Metaphysik nur um den Preis des Solipsismus vermeiden"[37]. Den Mittelweg sieht er darin, daß für nicht konstatierbare Tatsachen „allgemein hypothetische Annahmen die notwendigen Grundlagen geben". So soll sich eine „nicht-erlebte Wirklichkeit ... wenigstens als Hypothese hinreichend begründen" lassen[38]. Diese Hypothese wird als wahrscheinlich bezeichnet[39]. Im besonderen heißt es von der induktiven Verallgemeinerung: „Sie kann grundsätzlich nicht vollständig verifiziert werden. Eine allgemeine Hypothese kann deshalb, auch wenn sie noch so oft bestätigt wird, immer nur wahrscheinlich bleiben. Das ist die allgemeine Anschauung."[40]

V. Kraft macht freilich selbst dagegen den Einwand: „Wenn man die Voraussetzung von Gesetzmäßigkeit nicht machen will, dann hat man überhaupt keine Gewähr, nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit dafür, was sich in künftigen Fällen zeigen wird."[41] Hier ist sehr richtig gesehen, daß ohne Voraussetzung eines allgemeinen Satzes nicht einmal von Wahrscheinlichkeit der Voraussage mit Recht gesprochen werden kann. Die Frage ist aber: Welcher allgemeine Satz ist hier gemeint? Kraft scheint an das physikalische Kausalgesetz zu denken, das er auch sonst als „die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit"[42] bezeichnet und das wenigstens im makrophysikalischen Bereich gelten soll. Er gibt aber selbst zu, daß dieses Gesetz nicht a priori einsichtig ist.

So fragt sich aber, wie es begründet wird. Denn dadurch allein, daß es willkürlich vorausgesetzt wird, kann offenbar nicht einmal seine Wahrscheinlichkeit begründet werden, und darum auch nicht die Wahrscheinlichkeit der einzelnen Naturgesetze. Auch die beobachteten Einzeltatsachen allein begründen den allgemeinen Satz nicht einmal als wahrscheinlich. Hier muß vielmehr genau dasselbe wieder gesagt werden wie vorhin: Ohne Voraussetzung eines allgemeinen Satzes, der den Übergang von den vielen Einzelfällen zum allgemeinen Satz begründet, hat man nicht einmal Wahrscheinlichkeit dafür, daß ein allgemeines Gesetz vorliegt. Wenn sich also kein Fortgang ins Unendliche ergeben soll, muß als erste Grundlage ein allgemeiner Satz angenommen werden, der selbst nicht wieder durch Tatsachen und einen anderen allgemeinen Satz begründet wird, sondern unmittelbar ein-

[37] Erkenntnislehre, 282. [38] Ebd. 283. [39] Ebd. 245 326.
[40] Ebd. 338. [41] Ebd. 339. [42] Ebd. 236.

sichtig ist. Und welcher andere Satz sollte das sein, wenn nicht wieder das metaphysische Kausalprinzip? Dieses muß also vorausgesetzt werden, auch wenn den Sätzen der empirischen Wissenschaften, insbesondere den Naturgesetzen, nur die Geltung einer wahrscheinlichen Hypothese mit Recht zugeschrieben werden soll[43].

So zeigen unsere Überlegungen, daß trotz der veränderten Auffassung der Einzelwissenschaften auch heute noch die Sätze des hl. Thomas gelten: „Von der ersten Philosophie", der Metaphysik, „hängen die anderen Wissenschaften ab; denn ihr verdanken sie ihre Grundlagen und die Wegweisung in der Grundlagenkrise."[44] Thomas denkt dabei zwar auch an die materialen Prinzipien der Wissenschaften, das heißt an ihre Basissätze bzw. Axiome, aber doch vor allem an ihre formalen Prinzipien, die innerhalb der betreffenden Wissenschaft nicht ausdrücklich formuliert, aber für ihren Wissenschaftscharakter vorausgesetzt werden. Darum braucht der Mathematiker oder Naturwissenschaftler nach Thomas keineswegs vor seiner Wissenschaft die Metaphysik zu studieren[45]. Die metaphysischen Grundlagen sind in den Einzelwissenschaften zumeist verborgen; für den Aufbau der Einzelwissenschaft ist es nicht notwendig, daß man sich ihrer reflex bewußt wird; der gesunde Menschenverstand genügt, um die Gedankengänge richtig zu vollziehen, in denen sich die metaphysischen Voraussetzungen verbergen. Aber daraus folgt nicht, daß diese Voraussetzungen nicht da sind. In der „resolutio"[46], der Analyse der Methoden der Wissenschaften, im Rückgang auf die Grundlagen, treten sie zutage. Die Grundlagenforschung stößt immer wieder auf diese Voraussetzungen. Der Fehler des Positivismus liegt darin, daß er diese Voraussetzungen aller exakten Wissenschaften selbst wieder mit den Methoden dieser Wissenschaften begründen will. Das kann natürlich nicht gelingen, und so scheint dann alles ins Wanken zu geraten.

Aber es handelt sich hier um philosophische Voraussetzungen, die für die Einzelwissenschaften notwendig sind. Damit, daß dies nachgewiesen wurde, ist die Geltung dieser Voraussetzungen allerdings noch nicht letztlich positiv begründet[47]. Aber vielleicht ist dies doch der beste oder sogar der einzige Weg, den Vertretern der exakten

---

[43] Dasselbe gilt auch, wenn man die über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Annahmen in einem „Glauben" begründet sein läßt. Denn auch dieser „Glaube" müßte ein vernunftgemäßer, also zumindest durch Wahrscheinlichkeitsgründe fundierter, „Glaube" sein.

[44] Ab ipsa (philosophia prima) omnes aliae (scientiae) dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia: S. c. gent. 3, 25.

[45] Expositio in librum Boethii de trinitate, q. 5 a. 1 ad 9.

[46] Transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia: Prooemium in libros Metaphysicorum.

[47] Vgl. J. de Vries, Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendentale Methode?: Schol 36 (1961) 481—496.

Wissenschaften einen ersten Zugang zu dem ihnen zunächst so fremden philosophischen Denken zu eröffnen. Wenn philosophische Einsichten in den Grundlagen der von ihnen anerkannten Wissenschaften enthalten sind, dann können sie nicht ohne Selbstwiderspruch geleugnet werden. Dann kann aber auch ein philosophisches Weiterdenken über die Gegebenheiten der Erfahrung und die Ergebnisse der Wissenschaften hinaus folgerichtig nicht mehr als grundsätzlich unmöglich oder sinnlos abgelehnt werden. Denn dieses Philosophieren stützt sich letztlich auf die gleichen Prinzipien, die in den Grundlagen der Wissenschaften eingeschlossen sind und im Vollzug des wissenschaftlichen Forschens immer wieder stillschweigend anerkannt werden.

Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt

Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat

Von Wilhelm de Vries S. J., Rom

Wohl kaum ein anderer Wunsch wird heute so dringlich und so allgemein an das bevorstehende Konzil herangetragen wie der nach einer wirklichen Aufwertung des Episkopats, der nach der Definition des päpstlichen Primats durch das Vaticanum vielleicht doch allzusehr in den Schatten gestellt wurde. Man ruft nach Wiederbelebung der alten Primatialsitze, nach regionaler Zusammenfassung der heute in ihrer faktischen Vereinzelung geschwächten Bistümer, um so gegenüber einer vielleicht zu strengen Vereinheitlichung und Uniformierung einem echten Pluralismus in der Kirche Gottes wieder zu seinem Recht zu verhelfen.

Uns will scheinen, daß in dieser Situation gerade der frühchristlichen Institution der Partriarchate, die auch heute noch im Osten in etwa erhalten ist, eine besondere Bedeutung und Aktualität zukomme. An diesem Modellfall läßt sich aufweisen, wie ein unter der Leitung eines Patriarchen regional vereinigter Episkopat dem organischen Aufbau der Kirche dienen kann. Wir können im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nicht das ganze Problem der Entwicklung von der altkirchlichen Autonomie zum päpstlichen Zentralismus behandeln. Friedrich Heiler hat dies in seinem bekannten Buch[1] besonders für den Westen zu tun versucht. Es geht uns lediglich darum, den Ursprung und die Natur der Patriarchatsrechte im *Osten* und die Entwicklung in der Konzeption des Heiligen Stuhles von diesen Rechten aufzuweisen.

Die ältesten Patriarchate des Ostens sind die von *Alexandrien* und *Antiochien*, deren einzigartige Sonderstellung bereits durch das Konzil von Nicäa sanktioniert worden ist, während damals dem Bischof von *Älia* oder *Jerusalem* nur ein Ehrenvorrang unter Wahrung der Rechte des Metropoliten in Cäsarea zugebilligt wurde[2].

Das Konzil von Nicäa spricht noch nicht von „Patriarchaten"; aber der Sache nach hatte *Alexandrien* bereits damals echte Patriarchatsrechte, während die Privilegien *Antiochiens* noch sehr unbestimmt wa-

---

[1] Fr. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941). Vgl. auch: E. Caspar, Geschichte des Papsttums, 2 Bände (Tübingen 1930 bis 1933).

[2] Canones 6 und 7: Kirch, Enchiridion Fontium n. 406 und 407.

ren. Der Bischof von *Alexandrien* weihte schon im dritten Jahrhundert alle Bischöfe in Ägypten und hatte auch das Recht, sie abzusetzen. Er versammelte und leitete Synoden in Alexandrien und auch in der Pentapolis; er griff nach Belieben in disziplinären Angelegenheiten ein. *Antiochien* dagegen entwickelte sich erst im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts zu einem eigentlichen Patriarchat. Immerhin war der Canon 6 von Nicäa eine juridische Grundlage für diese Entwicklung und wurde von den Päpsten als solche angesehen[3].

Erst später kam das in der Folgezeit beherrschende Patriarchat von *Konstantinopel*, der neuen Kaiserstadt des Ostens, hinzu, der vom Konzil des Jahres 381 und später durch den Canon 28 von Chalkedon (451) ein ganz einzigartiger Primat gleich nach dem des alten Rom zuerkannt wurde[4]. Das Konzil von Chalkedon unterstellte dem Bischof von *Jerusalem* die Provinzen von Palästina und löste seine bisherige Abhängigkeit von Antiochien. So entstand, recht spät, das Patriarchat von Jerusalem[5].

I. Patriarchate und päpstliche Vollgewalt im ersten Jahrtausend. Entstehung und Natur der Patriarchalprivilegien

1. Die Bedeutung des apostolischen Ursprungs mancher Bischofssitze

Bei der Bildung der Patriarchate hat der apostolische Ursprung mancher Hauptsitze ohne Zweifel eine Rolle gespielt, wenn er auch durchaus nicht der einzige dabei bestimmende Faktor gewesen ist. Die geographische und politische Stellung einer Stadt war von vornherein *auch* maßgebend für ihre Entwicklung zum Patriarchatssitz hin. Das ist zunächst einmal für Alexandrien klar, das ohne Zweifel das älteste von allen Patriarchaten ist. In Ägypten bildete sich schon sehr früh eine zentrale kirchliche Verwaltung heraus, deren Mittelpunkt naturgemäß die Hauptstadt des Landes, eben Alexandrien, wurde. Die Nachricht vom apostolischen Ursprung des Bischofssitzes dieser Stadt taucht zum erstenmal bei Eusebius auf, der sie auch gerade nicht mit großer Zuversicht vorbringt. Er schreibt: „Markus *soll* als erster in

[3] Vgl. G. Bardy, Alexandrie, Antioche, Constantinople (325—451): L'Église et les Églises (Chevetogne 1954) I 183 ff., bes. 185 f. — Vgl. zur Sache: Fr. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass. 1958).

[4] Canones 3 von Konstantinopel und 28 von Chalkedon: Kirch n. 648 und 943. — Vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz (Berlin 1914—1940) (= ACO) II, 1, 3 S. 88 f.

[5] Chalkedon, Actio VIII: Mansi, Collectio amplissima VII, 179. Vgl. ACO II, 1, 3 S. 364 f. n. 4 und 5.

Ägypten das von ihm niedergeschriebene Evangelium gepredigt und in Alexandrien selbst als erster Kirchen gegründet haben."[6] Markus war der Schüler des hl. Petrus. Damit war also Alexandrien ein petrinischer Ursprung zugeschrieben, ein Umstand, dem in der Folgezeit entscheidende Bedeutung beigemessen wurde. Es scheint aber nicht, daß dieser petrinische Ursprung bei der tatsächlichen Bildung des Patriarchats Alexandrien eine effektive Rolle gespielt habe. Es ist uns nichts darüber bekannt, daß man sich etwa in den ersten drei Jahrhunderten jemals zur Begründung des kirchlichen Führungsanspruchs der Hauptstadt Ägyptens auf ihre Beziehung zum Apostelfürsten berufen habe. Auch das Konzil von Nicäa weiß nichts davon. In einem geographisch wie politisch so einheitlichen und an zentrale Regierungsmethoden von jeher gewohnten Land wie Ägypten war es einfach das Gegebene, daß der Hauptstadt auch im kirchlichen Bereich eine führende Rolle zufiel. Diese war schon vorhanden, als die Nachricht vom petrinischen Ursprung, bei Eusebius, erstmalig auftauchte.

Bei Konstantinopel, das sich keinerlei apostolischen Ursprungs rühmen konnte — die Legende von der Gründung durch den erstberufenen Apostel Andreas taucht erst viel später auf[7] —, war von vornherein allein die politische Stellung der Stadt als Sitz des Kaisers und des Senats ausschlaggebend. Das zweifellos apostolische Jerusalem brachte es erst spät zur Patriarchenwürde und führte eigentlich immer gegenüber den alten großen Sitzen ein Schattendasein.

Die Bedeutung der Apostolizität der alten Bischofssitze und ihrer unmittelbaren apostolischen Sukzession liegt, wie J. Ratzinger noch jüngst in dem zusammen mit K. Rahner herausgegebenen Buch „Episkopat und Primat" mit Recht hervorgehoben hat, vor allem darin, daß man in den ersten Jahrhunderten sich an diese Sitze wandte, um zu erfahren, was wirklich apostolische Überlieferung in Lehrsachen sei; und darin, daß sie als wichtige Zentren der echten communio galten. Wer mit ihnen in Gemeinschaft stand, der konnte dadurch sicher sein, zur katholischen Kirche zu gehören. Das galt in einzigartiger Weise für Rom, den Sitz des Nachfolgers des hl. Petrus. Wir müssen aber Ratzinger entschieden widersprechen, wenn er das Prinzip des apostolischen Ursprungs zum Patriarchatsprinzip in Gegensatz stellt und behauptet, die beiden hätten nichts miteinander zu tun: „Das Patriarchatsprinzip" wäre — so Ratzinger — „nachkonstantinisch" — so wird es schon abgewertet —, „sein Sinn administrativ, seine Ausübung daher eng mit politischen und geographischen Vorgegebenheiten verknüpft"[8].

---

[6] Eusebius H. E. II, 16, 1 ed. E. Schwartz 140.
[7] Vgl. Dvornik a. a. O. 265 ff.
[8] K. Rahner — Jos. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1961) 55.

In der Tat ist die administrative Zentralisierung mindestens in Alexandrien schon längst vor Konstantin vorhanden. Das Prinzip des apostolischen Ursprungs konnte seinerseits sehr wohl der administrativen Patriarchatsverfassung den Weg bahnen. Bei Alexandrien war dies allerdings nicht der Fall, weil tatsächlich der angeblich apostolische Ursprung für die Entwicklung dieser Stadt zu einem Verwaltungszentrum keine Rolle gespielt hat. Wenn man sich in Fragen der Lehre und dann doch wohl auch der kirchlichen Praxis, die mit der Lehre im Zusammenhang standen, an apostolische Kirchen zu wenden pflegte, dann konnte dies sehr leicht zu administrativer Abhängigkeit führen. — Noch schärfer müssen wir Ratzinger widersprechen, wenn er in der „Verwechslung des urtümlichen Anspruchs der sedes apostolica mit dem administrativen Anspruch der Patriarchatsstadt" die „Tragik der beginnenden Auseinandersetzung zwischen Konstantinopel und Rom" grundgelegt sieht[9]. Nach ihm wäre also die Entstehung der Patriarchate eine bedauerliche Fehlentwicklung, die schließlich mehr oder weniger zwangsläufig zum Schisma führte. Wir wollen nicht leugnen, daß eine allzu große Selbständigkeit der Patriarchate ihre Gefahren hatte und dem Schisma Vorschub leisten konnte. Das gilt vor allem von Konstantinopel, wo der überstarke Einfluß des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten ein weiteres Gefahrenmoment darstellte. Die Entwicklung zu den Patriarchaten hin war aber in sich eine gesunde Erscheinung.

2. Kollegialität des Episkopats, Gewohnheitsrecht und die Canones von Nicäa

Die Bildung der Patriarchate ist zwar nicht durch das apostolische Prinzip gefordert, die ist nicht göttlichen Rechts, lag aber doch wegen der durch göttliches Recht gegebenen Kollegialität des Episkopats sehr nahe. Das Bischof*skollegium* ist, wie K. Rahner in seinem schon zitierten Buch wieder mit Recht hervorgehoben hat, der Nachfolger des Apostel*kollegiums*. Es konnte auf die Dauer nicht bei den isolierten Einzelbistümern bleiben. Eine regionale Zusammenfassung war notwendig, um eine einheitliche Leitung der Kirche zu sichern, für die Rom, wie die Dinge damals lagen, nicht genügen konnte. Es war durchaus passend, daß diese Leitung auf regionaler Basis organisiert wurde, weil so die berechtigte Eigenart der einzelnen Regionen, der gesunde Pluralismus in der Kirche gewahrt wurde.

Die Bildung der Patriarchate war also an sich keine Fehlentwicklung. Sie brauchte auch nicht notwendig zum Gegensatz gegen die

[9] A. a. O.

mit der Zeit immer klarer erkannte Zentralgewalt des Bischofs von Rom zu führen. Einige Hauptkirchen im Osten — Hauptkirchen wegen ihres apostolischen Ursprungs oder wegen anderer Gründe — gewannen auf Grund des Gewohnheitsrechtes gegenüber minder bedeutenden Bischofssitzen ihrer Umgebung und schließlich einer ganzen Region eine privilegierte Vorrangstellung. Der Canon 6 des Konzils von Nicäa schafft diese Stellung nicht, sondern erkennt sie „wegen der alten Gewohnheit", wie es ausdrücklich heißt, an, und zwar für Alexandrien, Antiochien und andere nicht genannte Eparchien. Dieser Canon 6 wurde für die ganze Folgezeit auch nach der Konzeption Roms, wie wir sehen werden, einfach von fundamentaler Bedeutung.

3. Die episkopale Natur der Patriarchalvollmachten

Wenn hier, was Antiochien und die andern Eparchien betrifft, von Privilegien (τὰ πρεσβεῖα) die Rede ist, so kann dies nicht so gedeutet werden, als ob Antiochien und den andern *in bezug auf die Zentralgewalt Roms* eine privilegierte Ausnahmestellung zukäme, ihnen also eine Reihe von Rechten zustände, die an sich eigentlich der römischen Zentralgewalt zu eigen wären. Zunächst ist zu bemerken, daß die Ausübung dieser damals wie heute rechtlich vorhandenen Zentralgewalt damals noch in den Anfängen stak. Im gleichen Canon 6 ist daher auch von Rom parallel zu Alexandrien und den andern die Rede. Wir sind heute versucht, die Dinge so zu sehen, weil bei der heutigen Abwertung des Episkopats patriarchale Rechte nicht mehr anders denn als privilegierte Teilnahme an der Zentralgewalt Roms aufgefaßt werden können. Es ist doch tatsächlich so, daß heute die Diözesen der ganzen Welt mehr oder weniger so gestellt sind, wie ehedem die zum unmittelbaren Metropolitanbereich des Bischofs von Rom gehörigen Bischofssitze. Wenn diese Situation als die Norm vorausgesetzt wird, dann ist allerdings die Stellung eines Patriarchen eine Anomalie, ein Privileg. Diese heutige Situation braucht aber doch nicht als die einzig mögliche zu gelten. Nach katholischer Lehre ist die Vollmacht des Papstes über die Gesamtkirche göttlichen Rechts, und ebenso göttlichen Rechts ist die Autorität des Episkopats über die Einzelkirchen. Dabei kann die Vollmacht des Papstes nicht gedacht werden ohne die Autorität der Bischöfe; denn der Papst ist Oberhaupt der Kirche, insofern er Haupt des Bischofskollegiums ist[10]. Die Autorität der Bischöfe ist nicht anders denkbar als in Unterordnung unter das Oberhaupt der Gesamtkirche. Wie aber nun die „faktische Verteilung der

[10] A. a. O. 91.

Aufgaben und ordentlichen Vollmachten auf beide Gewalten" konkret zu geschehen hat, dafür gibt es, wie K. Rahner sehr richtig bemerkt, keine von vornherein feststehende Norm[11]. Der katholische Glaube lehrt darüber nichts. Nur darf die Vollgewalt des Papstes nicht derart überspitzt werden, daß dabei die Autorität des Episkopats zugrunde geht; und anderseits darf der Episkopat nicht so selbständig werden, daß die Unterordnung unter den Papst aufgehoben wird. Zwischen diesen beiden Extremen besteht aber ein sehr weiter Spielraum.

Im christlichen Altertum kam den Einzelbischöfen und später den Patriarchen *in der Ausübung ihres Bischofsamtes* eine größere Fülle von Aufgaben und Vollmachten zu als den Bischöfen von heute. Diese Situation war damals *die normale*, genau wie heute die stärkere Verteilung der Aufgaben und Vollmachten auf die Zentralgewalt in Rom als normal zu gelten hat. Es gibt in diesen Dingen eben eine Entwicklung. Es wäre also von vornherein unhistorisch gedacht, wollte man die Vollmachten der Patriarchen durch Gewährung von Privilegien durch Rom erklären, das heißt als ausnahmsweise Übertragung einer Reihe von Fakultäten, die an sich notwendig der römischen Zentralgewalt zukommen.

Privilegiert war die Stellung der Patriarchen im Hinblick auf die von ihnen abhängigen Bischöfe, nicht aber im Hinblick auf Rom. Es hat sich im Osten in den ersten Jahrhunderten langsam die Gewohnheit herausgebildet, daß die Einzelbischöfe, um der besseren Regierung der Kirche willen, einen Teil ihrer Rechte den Patriarchen überließen. Damit eine Gewohnheit in einer Gemeinschaft geltendes Recht werde, ist die mindestens stillschweigende Zustimmung des Oberhauptes der Gemeinschaft notwendig. So ist auch hier das stillschweigende Einverständnis des Oberhauptes der Kirche, des Bischofs von Rom, anzunehmen. Die Patriarchenvollmacht ist aber nicht durch ausdrückliche Konzession Roms entstanden, noch ist sie Teilnahme an der obersten Regierungsgewalt des Papstes, sondern sie gehört zum Bereich der bischöflichen Jurisdiktion.

4. Die Anerkennung der durch die Tradition und die Canones begründeten Vormachtstellung von Alexandrien und Antiochien durch Rom

In der Tat hat Rom im ganzen ersten Jahrtausend nie den Anspruch erhoben, den Patriarchen des Ostens ihre Vormachtstellung ausdrücklich als Privileg verliehen zu haben. Die Päpste anerkennen die Vollmachen der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, leiten

[11] A. a. O. 34.

sie aber regelmäßig aus der alten Gewohnheit und den Canones, besonders aus Canon 6 des Konzils von Nicäa, ab, das seinerseits sich auf das Gewohnheitsrecht beruft. Leo der Große z. B. kommt in einem Brief an den Bischof Julian vom 9. 1. 454 auf die Privilegien der alexandrinischen Kirche zu sprechen. Der Papst will sie durchaus erhalten wissen: Proterius, der Bischof von Alexandrien, „soll die Privilegien seines Stuhles nach dem Beispiel der alten Väter gemäß den unverletzlichen Dekreten der Canones besitzen“ [12]. Bald darauf ermahnt der Papst den Proterius selbst, er solle gemäß der Gewohnheit seiner Vorgänger die Bischöfe, die „dem alexandrinischen Stuhl *nach alter Gewohnheit* unterworfen sind“, auch weiter in der gebührenden Abhängigkeit halten [13]. — Leo IX. beruft sich in seinem bekannten Brief an den Patriarchen Petrus von Antiochien (1052/1053) zum Schutz der Rechte dieses Sitzes auf die geheiligte Tradition der Väter, die *niemand* verletzen dürfe. „Alle Konzilien der heiligen Väter“ haben die Ehre Antiochiens verteidigt. Diese Stadt ist die „geliebte Tochter“ Roms, ja seine „Genossin“ („consocia“). „Einem jeden von uns — so der Papst — sollen seine Ehre und seine Rechte gewahrt bleiben. Die Grenzen, die unsere Väter festgesetzt haben, darf *niemand* in Anmaßung überschreiten.“ [14]

Wenn die Päpste näher determinieren, welche Canones die Rechte der Patriarchensitze von Alexandrien und Antiochien grundgelegt haben, so führen sie die Canones von Nicäa an. Auf die Autorität dieses Konzils beruft sich Innozenz I. in einem Brief an den Bischof Alexander von Antiochien (415), um darzutun, daß diesem das Recht zukomme, die Metropoliten seines Gebiets zu weihen und sich auch um die Wahl der Bischöfe zu kümmern. Es kommt uns hier nicht darauf an, ob sich ein solches Recht tatsächlich aus den Canones von Nicäa ableiten läßt; wir wollen nur hervorheben, daß Innozenz I. nicht etwa dem Bischof von Antiochien Rechte *verleiht*, sondern sie aus den Bestimmungen des Konzils ableitet, das, wie er sagt, „die Absicht aller Bischöfe auf dem ganzen Erdkreis erklärt“ [15]. Das Konzil von Nicäa seinerseits beruft sich, wie gesagt, auf „die alte Gewohnheit“, also auf das Gewohnheitsrecht.

---

[12] Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III († 1198), I: Pontificia Commissio ad redigendum codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I (Vatikan 1943) 270, n. 129: „Sedis suae privilegia paternae antiquitatis exemplo iuxta canonum inlibata decreta possideat.“ (Diesen Band zitieren wir im folgenden unter der Abkürzung: ARP). Vgl. Leo, ep. 127, 1 PL 54, 1071.

[13] ARP 276 n. 132. Vgl. Leo, ep. 129, 3 PL 1077.

[14] ARP 770 n. 369: „Terminos, quos Patres nostri fixerunt, nulli arroganter transgredi conceditur.“

[15] ARP 103 n. 36: „Revolventes itaque auctoritatem Nicaenae Synodi, quae una omnium per orbem terrarum mentem explicat sacerdotum.“

Leo I. schreibt in einem Brief an den Kaiser Marcian (22. 5. 452) ausdrücklich: „Die Privilegien der Kirchen, die durch die Canones der hl. Väter eingeführt (instituta) und durch die Dekrete der verehrungswürdigen Synode von Nicäa festgelegt (fixa) worden sind, können nicht auf unpassende Weise abgeschafft oder durch Neuerungssucht geändert werden." [16] Es geht hier gegen die Neuordnung der Patriarchatsverfassung, wie sie der Canon 28 von Chalkedon einführen wollte. — Derselbe Papst tadelt den Patriarchen Anatolius von Konstantinopel heftig, weil er die Rechte Alexandriens und Antiochiens schmälern wolle. Das sei ein Attentat gegen die geheiligten Canones von Nicäa, die vom Hl. Geist aufgestellt wurden und deshalb unantastbar sind: „Sacratissimas Nichaenorum canonum constitutiones conareris infringere ... tamquam ... illa Nichaenorum canonum per Sanctum vere Spiritum ordinata condicio, in aliqua cuiquam sit parte solubilis." [17]

Schließlich leitet noch Nikolaus I. in seiner Instruktion für die Bulgaren (13. 11. 866) die Rangordnung Alexandriens gleich nach Rom aus den Canones von Nicäa ab [18].

5. Bestätigung, nicht Einsetzung der Patriarchen durch Rom

Die Päpste sind also der Auffassung, daß die Rechte der Patriarchen ihre Grundlage im Gewohnheitsrecht haben, das durch die Canones der Konzilien sanktioniert wurde. Sie erheben nirgends den Anspruch, den

---

[16] ARP 247 n. 117: „... nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari." Vgl. Leo, ep. 104, 3 PL 995.

[17] ARP 251 n. 119. Vgl. Leo, ep. 106, 2 PL 1003. Walter Ullmann will in seinem Aufsatz „Eugenius IV., Cardinal Kemp and Archbishop Chicele" die Auffassung, die sich bei mittelalterlichen Päpsten, so bei Eugen IV., findet, daß alle Jurisdiktion in der Kirche nur ein Ausfluß der päpstlichen Vollmacht und eine Teilnahme an ihr sei, schon bei Leo dem Großen feststellen: Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn S. J. (Dublin 1961) 374 f., Anm. 56. Der Text, den er dazu anführt, beweist dies jedoch nicht. Es handelt sich um einen Brief Leos an Bischof Anastasius von Thessalonich, Vikar des Papstes für das östliche Illyricum, das zum römischen Patriarchat gehörte. Leo hatte diesem Bischof, wie auch schon seine Vorgänger, das Amt eines päpstlichen Vikars übertragen (vices mei moderaminis delegavi: (PL 54, 668). So gilt von diesem Bischof wegen seiner Stellung als Vikar des Papstes: „Vices enim nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis." (A. a. O. 671 B, Epistola 14, 1.) Es wäre abwegig und unhistorisch, diese für den Vikar des Papstes im Illyricum geltende spezielle Situation zu verallgemeinern und auf alle Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen auszudehnen. Leo der Große erkennt vielmehr die Autorität der Bischöfe als göttlichen Ursprungs an. Sie ist auch für ihn nicht einfach ein Ausfluß der päpstlichen Gewalt. In einem Brief an Bischöfe Galliens schreibt er: „Quoniam sollicitudo nostra non sua quaerens, sed quae sunt Christi, dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat." (Epistola 10, 2 PL 54, 650 A, vgl. Dict. Th. Cath. IX, 1, 297.)

[18] ARP 679 n. 328, cap. 93.

Patriarchen ihre Vormachtstellung als Privileg und als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt verliehen zu haben.

Wenn dem so ist, kann die Bestätigung der Patriarchen durch den Papst, die wir auch im ersten Jahrtausend haben, nicht einer Einsetzung in das Amt gleichkommen. In der Tat, wenn wir die diesbezüglichen Papstbriefe des ersten Jahrtausends untersuchen, so müssen wir feststellen, daß sie — im Gegensatz zu ähnlichen Dokumenten des zweiten Jahrtausends — keine Amtsübertragung enthalten, sondern lediglich eine Anerkennung der Tatsache, daß der zu Bestätigende auf Grund der Wahl Patriarch geworden ist.

Die Bestätigungsschreiben der Päpste sind regelmäßig die Antwort auf eine Mitteilung der Wahl durch den Gewählten oder durch die Wahlsynode oder durch beide.

Die Wahl eines Patriarchen, nicht aber die eines Metropoliten oder einfachen Bischofs wurde Rom und gleichfalls den Amtsbrüdern auf den Patriarchenthronen des Ostens mitgeteilt. Der Sinn dieser Anzeige und der darauf folgenden Anerkennung bedarf einer genaueren Untersuchung. Der Gewohnheit der Mitteilung der Wahl an andere Kirchenhäupter und besonders an das Oberhaupt der Gesamtkirche lag die Idee der Notwendigkeit der Rezeption wichtiger Maßnahmen der Einzelkirchen durch die ganze Kirche und ihr Haupt zugrunde. Die Einzelkirche ist eben Glied eines Ganzen. Ihre Handlungen wollen Handlungen *der* Kirche sein. Dann muß diese aber auch dahinterstehen. Was die Einzelkirche tut, hat nur durch die Anerkennung der Gesamtkirche letzten Bestand[19]. Bei der Wahl eines Bischofs genügte die Anerkennung durch den Metropoliten, der seinerseits durch den Patriarchen bestätigt sein mußte. Wenn ein neuer Patriarch gewählt war, so mußten die andern Patriarchen um ihre Zustimmung gefragt werden, insbesondere der Bischof von Rom als der oberste von allen. Der Neugewählte mußte als Patriarch mit seinen Brüdern und dem Haupt der Kirche in Gemeinschaft treten, es mußte ihm die communio gewährt werden. Schon das 1. Konzil von Konstantinopel (381) teilte dem Bischof von Rom, daneben aber auch den Inhabern der andern wichtigen Bischofssitze im Westen, so Mailand, Trier und Aquileja in einem besonderen Schreiben mit, daß für Antiochien Flavian und für Jerusalem Cyrill legal und kanonisch gewählt worden seien. Die Väter des Konzils bitten, daß die Empfänger des Briefes sich darüber freuen möchten. Das ist jedenfalls keine ausdrückliche Bitte um Bestätigung[20].

Wir haben in den von Grumel herausgegebenen Regesten des Patriarchats Konstantinopel eine Reihe von Beispielen für solche Mit-

[19] Vgl. zur Sache: R. Sohm, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 355—363.
[20] ARP 823.

teilungsschreiben, „litterae synodales" genannt. Sie enthalten formell keine Bitte um Bestätigung und auch nicht immer ausdrücklich die Bitte um Gewährung der communio. Aber das war doch ihre eigentliche Bedeutung. Für gewöhnlich enthalten diese Briefe als Zeichen der Gemeinschaft im Glauben ein Glaubensbekenntnis[21].

Die Päpste verlangten wiederholt von den Patriarchen des Ostens eine Mitteilung ihrer Wahl, oder sie beschwerten sich darüber, daß die Mitteilung unterblieb oder zu lange auf sich warten ließ[22]. Tatsächlich geschah die Benachrichtigung durchaus nicht immer. In ihren Antwortschreiben drücken die Päpste ihre Freude über die Wahl aus, gratulieren dem Neugewählten und gewähren ihm die communio[23]. Diese Schreiben hatten zwar den Sinn einer an sich notwendigen Bestätigung oder confirmatio, jedenfalls aber nicht den einer Amtseinsetzung und einer Vollmachtsübertragung durch den Papst. Im 2. Jahrtausend wird dagegen die Bestätigung zur Einsetzung, und das war — das muß hervorgehoben werden — eine ganz wesentliche Sinnverschiebung, die sich aus dem stärkeren Bewußtsein von der Machtfülle des Papstes erklärt. Wir werden noch festzustellen versuchen, wie es zu dieser Sinnverschiebung gekommen ist.

Cölestin I. z. B. stellt in einem Antwortschreiben auf die Ankündigung der Wahl des Maximian von Konstantinopel (432) lediglich fest, daß die Kirche den Maximian „durch göttliches Urteil" als ihr Oberhaupt erhalten hat[24]. Leo I. drückt (460) seine Freude über die Wahl des Timotheus Salofaciolus zum Erzbischof von Alexandrien aus. Diese Wahl sei „instinctu fidei", durch die Eingebung des Glaubens, durch Klerus und Volk geschehen. Der Papst wünscht, daß die *göttliche Gnade* die Wahl bestätigen möge[25]. Die Gewährung der communio oder des „consortium" wird zwar nicht immer, aber doch häufig ausdrücklich ausgesprochen[26]. Sie ist, da andernfalls der Gewählte sich in seiner Stellung normalerweise nicht halten konnte, gleichbedeutend mit einer Bestätigung. Zu Zeiten des Schismas, die leider nicht gerade selten waren, legte man freilich tatsächlich in Konstantinopel auf die communio Roms keinen Wert. Bisweilen, durchaus nicht immer, ist in den päpstlichen Schreiben auch formell von Bestätigung, confirmatio, die Rede. Leo der Große z. B. schreibt

---

[21] V. Grumel, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople (Konstantinopel 1932 ff.) n. 14 37 66 111 173 175 217 244 273 299 307 351 420 464 (Photius) 499 515 usw.

[22] Z. B. ARP 284 n. 139.

[23] Beispiele: ARP n. 57 71 103 149 151 163 223 369. — Vgl. zur Sache: A. Coussa, Epitome praelectionum de Iure Eccl. Orientale (Grottaferrata 1948) 248.

[24] ARP 162 n. 59. [25] ARP 300 n. 149.

[26] Beispiele: ARP 99 n. 32; 318 n. 163; 339 n. 176.

in seinem Brief an den neugewählten Erzbischof von Alexandrien, den späteren Häretiker Dioscorus am 21. 6. 445, er wünsche dessen Beginn „fester zu fundieren" (quod tua firmius fundare desideramus initia)[27]. Also: der Beginn ist zwar schon fest durch die Wahl, aber durch die Bestätigung des Oberhauptes der Kirche erlangt er eine neue und größere Festigkeit. — Papst Simplicius erklärt in einem Schreiben an Acacius von Konstantinopel vom 15. 7. 482 seine Bereitschaft, der Wahl des Johannes Talaia von Alexandrien durch seine Zustimmung Festigkeit zu geben (votiva firmitas). Da aber aus Konstantinopel die Nachricht kam, Johannes sei unwürdig, so habe er die Bestätigung wieder zurückgezogen (revocavi super eius confirmatione sententiam)[28]. Hier haben wir also auch das Wort „confirmatio". Papst Felix III. spricht sogar in einem Brief an Fravita von Konstantinopel aus dem Jahre 490 den Grundsatz aus, daß die Würde aller Bischöfe durch den Apostolischen Stuhl befestigt werde: „per quam (Apostolicam Sedem) largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum"[29]. Pius IX. führt in der Bulle „Reversurus" vom Jahre 1867 diesen Text an und zieht daraus den Schluß, daß also die Patriarchenvollmacht selbst vom Hl. Stuhl verliehen werde: „ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare"[30]. Hier haben wir die im zweiten Jahrtausend herrschende Auffassung. Sie dürfte aber im Text Felix' III. *ausdrücklich* kaum enthalten sein. Leo IX. bestätigt noch 1052 dem Patriarchen Petrus von Antiochien seine Wahl (approbat, collaudat et confirmat)[31]. Petrus hatte, nebenbei gesagt, um diese Bestätigung gar nicht gebeten, sondern nur dem Papst *seine* communio angeboten, wobei er von ihm sogar ein Glaubensbekenntnis verlangte, um sich von der Rechtgläubigkeit Leos zu überzeugen. Auch Leo spricht in keiner Weise von Einsetzung in das Amt, sondern nur von Anerkennung und Bestätigung.

6. Die Theorie von den drei petrinischen Sitzen

Die Analyse der Bestätigung der Patriarchen durch den Papst, wie sie im ersten Jahrtausend üblich war, bekräftigt also unsere These, daß die Päpste selbst die Patriarchatsrechte nicht als vom Hl. Stuhl verliehene Teilhabe an der päpstlichen Autorität auffaßten, sondern sie als durch die Überlieferung und die Canones gegeben ansahen. Neben dieser Begründung findet sich jedoch noch eine andere, nämlich die aus

---

[27] ARP 183 n. 71. Leo, ep. 9, 1 PL 624.
[28] ARP 319 n. 164. [29] ARP 338 n. 176.
[30] R. de Martinis, Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars I, Vol. VI, 1 (Rom 1894) 454 § 2.
[31] ARP 771 n. 369.

der Theorie von den *drei petrinischen Sitzen:* Rom, Alexandrien, Antiochien. Alle drei haben, wenn auch in ungleichem Maße, Anteil an der Vollmacht des hl. Petrus, die universale Kirche zu leiten. Alle drei bilden eigentlich nur einen einzigen Sitz. Das sagt Gregor der Große ausdrücklich: „Es ist also ein einziger Sitz und der eines einzigen (des hl. Petrus), dem auf Grund göttlicher Autorität jetzt drei Bischöfe vorstehen.“ [32] Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien üben also auch das Petrusamt aus, natürlich im Namen des eigentlichen Petrusnachfolgers, des Bischofs von Rom. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, scheint aber doch mit verstanden zu sein.

Diese Theorie will offenbar eine *theologische* Begründung für die tatsächliche Lage bieten, daß nämlich die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien recht selbständig einen Teil der Kirche Gottes regierten. Es scheint gemeint zu sein, daß den beiden östlichen Patriarchen als untergeordneten Nachfolgern des hl. Petrus so ähnlich wie dem eigentlichen Petrus auf dem Stuhl in Rom „auf Grund göttlicher Autorität“, also kraft göttlichen Rechts, eine Teilnahme am Petrusamt zukomme. Man hat den Eindruck, als ob so die Päpste sich selbst die Autorität der Patriarchen annehmbarer machen wollten, die ihnen, je mehr sie sich ihrer eigenen Primatsrechte bewußt wurden, immer problematischer erscheinen mußte. Wenn die Patriarchen als Inhaber *petrinischer Sitze* solche Vollmachten besaßen, dann fiel eben doch schließlich all ihre Ehre auf den eigentlichen Petrus in Rom zurück. Sie waren Teilhaber an der einen Petrusautorität. Leo der Große zieht denn auch aus der Tatsache, daß Rom *und* Alexandrien beide Gründungen des hl. Petrus seien, die Folgerung, daß Alexandrien sich nicht bloß im Glauben, sondern auch in den Gebräuchen Rom angleichen müsse[33]. Zwingend ist diese Folgerung freilich nicht.

Es ist klar, daß die Theorie von den drei petrinischen Sitzen nicht als eine historische Erklärung der Sonderstellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien gelten kann, schon deshalb nicht, weil der petrinische Charakter von Alexandrien historisch sehr problematisch ist; und dann: es wird doch niemand im Ernst behaupten wollen, der hl. Petrus habe in Person die Patriarchatsbezirke von Alexandrien und Antiochien abgegrenzt und den Bischöfen dieser Städte bestimmte Rechte und Privilegien verliehen. Das Konzil von Nicäa weiß von der petrinischen Begründung der Patriarchatsrechte nichts.

Aber auch als theologische Erklärung ist die Theorie äußerst angreifbar. Wir sagten schon, daß die Rechte der Patriarchen gar nicht als Teilnahme an den Vollmachten des Papstes aufgefaßt zu werden brau-

[32] ARP 498 n. 268.
[33] ARP 183 n. 71, Brief vom 21. 6. 445. Leo ep. 9, 1 PL 625.

chen. Sie sind einfach das Ergebnis der im christlichen Altertum normalen konkreten Aufteilung der Aufgaben und ordentlichen Vollmachten zwischen der gottgewollten universalen päpstlichen Autorität und der Gewalt der Bischöfe, die ebenfalls göttlichen Rechts ist. Es ist ferner nicht einzusehen, warum allen Bischöfen der Städte, in denen Petrus einmal gewirkt hat, kraft göttlichen Rechts ein Anteil am Petrusamt zukommen müßte. Dann würde das gleiche ja auch von Jerusalem gelten, wo Petrus als Haupt des Apostelkollegiums zuallererst die Kirche leitete. Das Patriarchat Jerusalem wird aber von den Päpsten nicht unter den petrinischen Sitzen aufgeführt. Es war ihnen nicht genehm, weil es seine Entstehung dem Konzil von Chalkedon verdankte, dessen Gesetzgebung bezüglich der Patriarchate Rom nicht gelten lassen wollte. (Über Jerusalem vgl. weiter unten.)

Wenn wir dem Ursprung der Theorie von den drei petrinischen Sitzen nachspüren wollen, so müssen wir feststellen, daß sie von vornherein eine Spitze gegen *den* Rivalen des Bischofs von Rom im Osten, nämlich gegen den Patriarchen von Konstantinopel hatte. Die Theorie taucht zuerst zur Zeit des Papstes Damasus auf, und zwar auf einer Römischen Synode des Jahres 382, zu einer Zeit also, als das 1. Konzil von Konstantinopel der neuen Kaiserstadt bereits einen Ehrenprimat gleich nach dem des Bischofs von Rom zuerkannt hatte. Der Text steht zwar im Decretum Gelasianum, gehört aber schon der Synode des Jahres 382 an, wie dies heute allgemein anerkannt wird[34]. Es heißt hier: „Es ist aber der erste Sitz der des Apostels Petrus, die Römische Kirche ... Der zweite Sitz ist in Alexandrien, der im Namen des Petrus von seinem Jünger Markus eingeweiht wurde ... Der dritte Sitz aber steht in Antiochien als ebenfalls einer des seligen Petrus in hohem Ansehen, weil Petrus dort wohnte, bevor er nach Rom kam. Dort ist auch der Christusname für das neue Geschlecht zuerst aufgekommen.“ [35]

Leo der Große betont, daß Konstantinopel kein Apostelsitz sei, während Alexandrien und Antiochien als petrinische Sitze zu gelten hätten[36]. Die Ansprüche Konstantinopels, das sich durch den Canon 28 von Chalkedon als neue Kaiserstadt einen Primat ähnlich dem Roms zubilligen ließ, weist Leo mit aller Entschiedenheit zurück. Er erklärt den Canon für ungültig, weil er den unverletzlichen Bestimmungen des Konzils von Nicäa zuwiderlaufe und weil er in göttlichen Dingen nach weltlichen Gesichtspunkten entscheide, eben nach dem politischen Rang der Städte statt nach dem apostolischen, petrinischen Ursprung

[34] Vgl. Th. A. Kane, The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages: The Catholic University of America Canon Law Studies n. 276 (Washington 1949) 8 Anm. 15.

[35] ARP 75 n. 18.

[36] ARP 247 n. 117 und 253 n. 119, Briefe an Kaiser Marcian und an Anatolius von Konstantinopel. Leo ep. 104, 3 PL 995.

der Bischofssitze[37]. Hier ist die gegen Konstantinopel und seine Ansprüche gerichtete Tendenz der Theorie von den drei petrinischen Sitzen offenkundig.

Wir finden die gleiche Theorie später wieder bei Gregor dem Großen, der gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch", den sich der Bischof von Konstantinopel beilegte, zu kämpfen hatte, und dann bei Nikolaus I., der sich mit Photius auseinandersetzen mußte[38]. Leo IX. hält seinem Rivalen in Konstantinopel, Michael Cärularius, den petrinischen Ursprung der Sitze von Alexandrien und Antiochien entgegen, während die Ehrenvorrechte Konstantinopels nur aus großmütiger Konzession der römischen Päpste entstanden seien[39].

7. Das Patriarchat von Konstantinopel nach der Konzeption Roms

Rom erkannte also zunächst die Ansprüche Konstantinopels auf die Patriarchatsrechte, wenigstens theoretisch, überhaupt nicht an, ebensowenig wie die Jerusalems, weil sich beide auf die Gesetzgebung des Konzils von Chalkedon stützten, die den nach Leo dem Großen — weil vom Heiligen Geist eingegeben — unveränderlichen Bestimmungen von Nicäa zuwiderliefen[40]. Noch Nikolaus I. erklärt in seiner Instruktion für die Bulgaren (vom Jahre 866), der Bischof von Konstantinopel sei nur durch die Gunst der Kaiser und nicht echter Gründe wegen Patriarch *genannt* worden (favore principum potius quam ratione patriarcha ... appellatus est); denn er habe weder apostolischen Ursprung aufzuweisen, noch könne er sich auf das Konzil von Nicäa berufen. Auch der Bischof von Jerusalem wird — nach Nikolaus — nur Patriarch *genannt*. Zwar gestand ihm das Konzil von Nicäa einen Ehrenvorrang zu, aber unter Wahrung der Rechte des Metropoliten von Cäsarea. Auch werde er vom Konzil von Nicäa nur „Bischof von Helia" und nicht „Bischof von Jerusalem" genannt[41].

---

[37] ARP 250 n. 118; 247 n. 117, Briefe an die Kaiserin Pulcheria und an den Kaiser Marcian. — Zum Canon 28 von Chalkedon, vgl. E. Herman S. J., Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, II, 459—490; A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung: ebd. 491—562; Th. Owen Martin, The Twenty-Eight Canon of Chalcedon; ebd. 433—458; A. Wuyts, Le 28ième canon de Chalcédoine et le fondement du Primat: OrChrPer 17 (1951) 265—282.

[38] ARP 498 n. 268; 627 n. 322; 697 n. 328.

[39] ARP 776 n. 370, XXVIII.

[40] ARP 247 n. 117. Leo, ep. 104, 3 PL 995. Vgl. zur Frage der Unveränderlichkeit der Konzilsbeschlüsse: H. Bacht, Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert? (Catholica 13 [1959] 128—139).

[41] ARP 679 n. 328, XCII.

Faktisch mußten sich freilich die Päpste, wenn auch widerwillig, zu einer Anerkennung der Vorrangstellung Konstantinopels bequemen, ja sie erkannten schließlich sogar seinen Rang gleich nach dem alten Rom an, betonten aber, daß dies eine Konzession aus reinem Wohlwollen sei. Hier erscheint zum erstenmal die Auffassung, daß Privilegien eines Patriarchen vom Heiligen Stuhl verliehen worden seien, eine Anschauung, die, wie wir sehen werden, im zweiten Jahrtausend verallgemeinert und zum Prinzip erhoben wurde.

Schon Gregor der Große gab tatsächlich in seinem Schreiben an die orientalischen Patriarchen, auch an den von Jerusalem, in dem er ihnen seine Wahl anzeigte, dem Bischof von Konstantinopel unter ihnen den ersten Platz[42]. Papst Theodor I. spricht in einem Brief an den Kaiser Konstantin II., vom Jahre 642, schon ganz selbstverständlich von der Patriarchenwürde Konstantinopels[43]. Das 4. Konzil von Konstantinopel, das den Photius verurteilte, stellte in seinem Canon XXI die Rangordnung: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem auf[44]. Papst Hadrian II. erkannte dieses Konzil und seine Bestimmungen an[45]. Leo IX. denkt wohl an dieses Konzil, wenn er zugibt, daß seine Vorgänger auf einigen Synoden die Ehrenvorrechte Konstantinopels aus reiner Güte anerkannt hätten[46]. Innozenz III. erklärt in seinem Brief an den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel Thomas Morosini (30. 3. 1205) geradezu, der Heilige Stuhl habe die Kirche von Konstantinopel zur Würde des Patriarchats *erhoben;* denn dieser Stadt komme an sich kein Platz unter den apostolischen Patriarchenstühlen zu[47].

8. Die tatsächliche Autonomie der Patriarchate im ersten Jahrtausend

Damit greifen wir aber schon dem zweiten Teil unseres Aufsatzes in etwa vor. Bevor wir den Wandel in der Konzeption der Patriarchenrechte darstellen, wie wir ihn im zweiten Jahrtausend antreffen, sei zur Ergänzung der bisherigen Ausführungen wenigstens noch ein kurzes Wort gesagt über den Umfang dieser Rechte im ersten Jahrtausend. Die östlichen Patriarchate erfreuten sich damals tatsächlich einer weitgehenden Autonomie[48].

---

[42] Jaffé — Wattenbach I n. 1092. [43] ARP 522 n. 289. [44] Mansi XVI, 174.
[45] Durch Schreiben vom 10. Nov. 871, vgl. Jaffé — Wattenbach n. 2943 und Fliche — Martin VI, 489.
[46] ARP 776 n. 370, XXVIII. [47] Migne PL 215, 574 n. XIX.
[48] Wir haben hierüber bereits an anderer Stelle ausführlicher gehandelt: vgl. G. de Vries S. J., La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente: OrChrPer 27 (1961) 313 ff.

Welcher Art war diese „Autonomie"? Es muß zunächst einmal klar gesagt werden, daß es sich nicht um eine *volle* Selbständigkeit handeln kann. Eine solche wäre dem Dogma des Jurisdiktionsprimats des Papstes zuwider. Wenn wir also hier von „Autonomie" reden, so ist immer nur eine relative Selbständigkeit gemeint, die gelegentliche Interventionen einer höheren Autorität, eben Roms, nicht ausschließt. Es handelt sich ferner lediglich um eine *kanonische* Autonomie, die Roms oberste Autorität in Glaubenssachen und seine überragende Stellung als entscheidendes Zentrum der kirchlichen communio in keiner Wese antastet. Wir können diese Autonomie folgendermaßen umschreiben: 1. Der Osten wählte frei seine Patriarchen und Bischöfe. 2. Der Osten ordnete selbständig seine Liturgie und seine kanonische Gesetzgebung. 3. Der Osten handhabte selbständig die Disziplin des Klerus und der Laien.

Wenn es sich historisch nachweisen läßt, daß eine solche Autonomie der Patriarchate 1000 Jahre lang in der Kirche bestanden hat, so ist damit auch gezeigt, daß sie mit dem Dogma nicht im Widerspruch stehen kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß es heute praktisch möglich und tunlich sei, die Situation des ersten Jahrtausend einfach zu repristinieren.

Zunächst also: der Osten *wählte frei seine Patriarchen und Bischöfe*. Im ganzen ersten Jahrtausend kennen wir keinen einzigen Fall der Ernennung eines Patriarchen oder eines Bischofs im Osten direkt durch Rom. Wenn Pius IX. in einem Brief an den armenischen Patriarchen Petrus IX. vom 6. 1. 1873 auf den Fall der Ernennung des Patriarchen Menas von Konstantinopel durch den Papst Agapitus zur Zeit des Kaisers Justinian hinweist, so beruht dies auf einem Mißverständnis[49]. Papst Agapitus berichtet in einem Schreiben an den Patriarchen von Jerusalem über die reguläre Wahl des Menas durch Klerus und Volk mit Zustimmung des Kaisers. Der so gewählte Patriarch wurde lediglich durch den gerade in Konstantinopel weilenden Papst *geweiht*[50]. Ein Kontrollrecht Roms über die Wahl der Patriarchen und Bischöfe war freilich anerkannt. Im Fall einer unkanonischen Wahl eines Patriarchen konnte Rom seine Anerkennung verweigern und im Fall begründeter Zweifel an der Gültigkeit einer Wahl sie aufschieben, wie dies z. B. Nikolaus I. nach der Wahl des Photius getan hat. Wenn ein Häretiker oder der Häresie Verdächtiger gewählt wurde, oder ein Patriarch oder Bischof Häretiker wurde, griff Rom als oberste Hüterin des wahren Glaubens ebenfalls ein.

Wir kommen zu den beiden anderen Punkten: die Autonomie in der Gestaltung der Liturgie und der Gesetzgebung und in der Hand-

[49] De Martinis a. a. O. 178. [50] ARP 431 n. 227.

habung der Disziplin. Daß der Osten im ersten Jahrtausend seine *Liturgie* und seine Gesetzgebung weitgehend selbständig regelte, ohne daß Rom dabei viel eingriff, ergibt sich schon aus einem Blick in die Regestensammlung des Patriarchats Konstantinopel, die Grumel herausgegeben hat. Die Eingriffe Roms auf diesem Gebiet waren äußerst selten. Die Sammlung „Acta Romanorum Pontificum", in der zur Vorbereitung des neuen orientalischen Kirchenrechts alle nur erreichbaren Dokumente zusammengefaßt sind, die die Ausübung des Primats auch im Osten aufzeigen können, ist gerade der beste Beweis dafür. Wie der Herausgeber, L. A. Tautu, selbst in der Einleitung bemerkt, betreffen die Interventionen Roms im Osten für gewöhnlich Fragen, die die universale Kirche angehen, insbesondere Fragen des Glaubens und der Sitten; in viel geringerem Ausmaß dagegen Angelegenheiten der inneren Regierung der Einzelkirchen[51]. Der Fall Leos des Großen, der versuchte, in Alexandrien in einigen Punkten römische Gebräuche einzuführen, und zwar unter Hinweis auf den petrinischen Ursprung beider Sitze, steht völlig isoliert da[52]. In der Frage des Osterdatums suchten die Päpste, angefangen von Viktor I. (189—199) den römischen Brauch in der ganzen Kirche durchzusetzen[53].

Rom wies die kanonische Gesetzgebung des Ostens nur dann zurück, wenn sie für den Primat des Papstes gefährlich schien. So lehnten die Päpste den Canon 3 des ersten Konzils von Konstantinopel und den Canon 28 von Chalkedon ab, weil die Begründung der Vorrangstellung Konstantinopels aus der politischen Bedeutung der Stadt das göttliche Recht des Bischofs von Rom auf den Primat in Frage stellte[54]. Aus dem gleichen Grunde wurde auch die Gesetzgebung des Trullanums von Rom beanstandet, dazu noch, weil sie römische Gebräuche angriff[55]. Es ist zu bemerken, daß Leo I. den Canon 28 von Chalkedon mit Berufung auf die ihm eigene Autorität des Petrus für ungültig erklärte, aber mit der Begründung, er sei den unverletzlichen Bestimmungen von Nicäa zuwider[56].

Der Heilige Stuhl kassierte die Synode, die dem Patriarchen Johannes Nesteutes den Titel „Ökumenischer Patriarch" bestätigte, in dem die Päpste Anmaßung und eine Bedrohung ihres eigenen Primats sahen[57]. Rom beanspruchte also auch schon im ersten Jahrtausend das Recht, Beschlüsse einer Synode des Ostens aus schwerwiegenden Gründen aufzuheben. Daraus folgt allerdings nicht, daß damals schon eine

---

[51] ARP X. [52] ARP 183—185 n. 71. Leo ep. 9, 1 PL 625.
[53] ARP n. 3 88 126 129 134 137. [54] ARP 496 n. 267; 250 n. 118.
[55] ARP 580 n. 306. [56] ARP 250 n. 118. Leo ep. 105, 3 PL 1000.
[57] ARP 470 n. 249: „Acta illius Synodi Sede Apostolica contradicente soluta", so Gregor der Große.

lokale Synode der vorhergehenden Erlaubnis und der nachträglichen Bestätigung durch den Heiligen Stuhl bedurft hätte. Diese Bestimmung findet sich im Decretum Gratiani des 12. Jahrhunderts[58]. Das Decretum gibt hier die Pseudo-Isidorischen Dekretalen wieder, die berichten, Papst Pelagius II. habe die Synode, die dem Patriarchen Johannes den Titel eines Ökumenischen Patriarchen verlieh, deshalb für ungültig erklärt, weil sie ohne vorhergehende Erlaubnis des Heiligen Stuhles gehalten worden sei. Wir besitzen die authentischen Briefe dieses Papstes nicht. Gregor der Große, der die Annullierung der Synode erwähnt, weiß nichts von dieser Begründung, die ein grober Anachronismus ist. Die Bestimmung des Decretum Gratiani drang nicht durch. Das 4. Laterankonzil spricht von den Provinzialsynoden, ohne die Notwendigkeit einer Bestätigung zu erwähnen[59]. Noch das Konzil von Trient sah von der Vorschrift, die Provinzialkonzilien der Approbation des Heiligen Stuhles zu unterbreiten, ab[60].

Die Autonomie des Ostens in der Handhabung der *Disziplin* schließlich ging im ersten Jahrtausend sehr weit. Der Heilige Stuhl hatte ohne Zweifel auch damals schon das Recht, in disziplinären Angelegenheiten auch im Osten einzugreifen, aber er machte von diesem Recht nur sehr selten Gebrauch. Man kann etwa 15 Fälle der Appellation aus dem Osten an Rom zitieren, und auch diese Fälle sind zum Teil umstritten, oder es handelt sich vornehmlich um Glaubenssachen. Außerdem bringen die Acta Romanorum Pontificum rund ebensoviele Fälle von Interventionen Roms, ohne daß eine formelle Appellation vorgelegen hätte. Wir sprechen hier nur von rein disziplinären Angelegenheiten[61].

II. Der Wandel im Verhältnis zwischen den Patriarchaten und der päpstlichen Vollgewalt im zweiten Jahrtausend

Diese kanonische Autonomie der Patriarchate war im ganzen ersten Jahrtausend eine Tatsache, die auch Rom zum mindesten durch sein praktisches Verhalten anerkannte. Es handelte sich nicht um eine Anzahl von genau determinierten Einzelprivilegien, sondern um eine auf dem Gewohnheitsrecht basierende Selbstverwaltung der örtlichen Kirchen, die auch von Rom respektiert wurde, ohne daß die Päpste den Anspruch erhoben, die Patriarchenrechte etwa als eine Teilnahme an der obersten Regierungsgewalt des Nachfolgers Petri als eine privilegierte Sonderstellung durch einen freien Akt der Großmut begründet zu haben.

---

[58] Vgl. Fliche — Martin IX, 1, 84; Decretum Gratiani Dist. XVII, cap. 1—5.
[59] Mansi XXII, 999, caput VI.
[60] Fr. X. Wernz, Ius Canonicum, II (Rom 1928) 569.
[61] Vgl. G. de Vries S. J. La S. Sede et i patriarcati cattolici d'Oriente: OrChrPer 27 (1961) 325.

Im zweiten Jahrtausend finden wir jedoch eine grundlegend andere Konzeption von der Vormachtstellung der Patriarchen. Diese wird nunmehr aufgefaßt eben als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt und wird folglich vom Papst als Privileg dem jeweiligen Inhaber des Patriarchenthrones verliehen. Aus der Bestätigung der Patriarchen wird demnach logischerweise die Amtseinsetzung. Die Vormachtstellung der Patriarchen ist nicht mehr das allgemeine Recht auf Selbstverwaltung auf den Gebieten der Liturgie, des kanonischen Rechts und der Disziplin, sondern die Summe von genau festgelegten und begrenzten, von Rom frei gewährten Einzelprivilegien, die auch alle zusammengenommen sehr viel weniger bedeuten als die alte Autonomie des ersten Jahrtausends.

1. Übergang zu einer neuen Auffassung der Patriarchenrechte infolge der Einrichtung der lateinischen Patriarchate im Osten

a. Die Privilegien der Patriarchen als vom Heiligen Stuhl verliehene Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt

Es erhebt sich hier naturgemäß die Frage, wie es zu diesem Wandel in der Auffassung der Patriarchenrechte kam. Es will uns scheinen, daß die Lösung dieses Problems in der Geschichte der lateinischen Patriarchate des Ostens zu suchen ist. Im Westen hatte sich damals bereits eine solche Zusammenballung der kirchlichen Vollmachten im Zentrum vollzogen, daß die Stellung eines Metropoliten kaum mehr anders denn als eine Ausnahme von der Regel und als Teilhabe an der päpstlichen zentralen Autorität aufgefaßt werden konnte. Diese damals ohne Zweifel vorhandene Konzeption übertrug man ohne weiteres auf die lateinischen Patriarchate des Ostens, in denen nach der Auffassung Roms die bisherigen orientalischen Patriarchate fortdauerten. Damit war die spätere Anwendung auf die orientalischen Patriarchate grundgelegt.

Sehen wir nun im einzelnen, wie die Entwicklung verlief. Die neue Konzeption, die der veränderten Rechtslage im Westen entsprungen war, drang im Osten nicht mit einem Schlage durch. Innozenz III. sah die Rechte der apostolischen Sitze noch als in ihrem apostolischen Ursprung begründet an, während er, wie schon erwähnt, die Patriarchenwürde des Sitzes von Konstantinopel, der nicht von einem Apostel gegründet war, aus einer ausdrücklichen Konzession Roms erklärte (siehe oben). Das 4. Laterankonzil (1215) anerkannte und erneuerte die alten Privilegien der Patriarchen und schuf sie nicht, legte von neuem, wie schon das 4. Konzil von Konstantinopel (869), ihre Rangordnung fest

und konzedierte ihnen auch neue Privilegien, oder — wie man will — präzisierte die alten[62]. Es ist klar, daß sowohl der Papst wie das Konzil die damaligen lateinischen Patriarchate nicht als eine Neuschöpfung, sondern als die Fortsetzung der bislang schismatischen östlichen Patriarchate ansahen. Für den Papst war die Kirche von Konstantinopel durch die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen aus dem Schisma zum Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zurückgekehrt. Innozenz schreibt an den lateinischen Patriarchen Thomas Morosini: „Licet autem eadem Ecclesia (Constantinopolitana) interdum ab oboedientia Sedis Apostolicae declinavit, quia tamen ad eam per Dei gratiam humiliter est reversa . . . eandem Ecclesiam sub beati Petri et nostra protectione suscipimus . . ."[63] Das Konzil gibt Gesetze für die Patriarchate *in sich betrachtet*, gleichgültig, ob sie von lateinischen oder orientalischen Patriarchen besetzt sind. Das ergibt sich auch daraus, daß es auch für das Patriarchat Alexandrien Anordnungen trifft, das damals noch keinen lateinischen Titular hatte.

Gerade diese Identifizierung der lateinischen Patriarchate mit den orientalischen dürfte zur Übertragung der westlichen Konzeption der Patriarchalprivilegien auf die später wieder von Orientalen besetzten Patriarchate geführt haben. Diese Übertragung ist in der Tat wenige Jahrzehnte nach dem 4. Laterankonzil, zur Zeit des 2. Konzils von Lyon (1274), bereits eine vollendete Tatsache. Das Konzil trägt im Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Paläologos die Lehre vor, die Römische Kirche habe den Patriarchensitzen des Ostens ihre Privilegien *verliehen* und habe diesen einen Teil ihrer eigenen Vollmachten übertragen: „Ad hanc autem sic potestatis plenitudo (Ecclesiae Romanae) consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit, quarum multas, patriarchales praecipue, diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa."[64] Diese Formel wird später ständig wiederholt.

Es dürfte wohl kein Zufall sein, daß diese scharfe Betonung der kirchlichen Zentralgewalt gegenüber den Patriarchen des Ostens einer stärkeren Zentralisierung im Westen parallel geht. Der Kampf Innozenz' IV. gegen Kaiser Friedrich II. spielte, nebenbei gesagt, dabei eine wichtige Rolle[65]. Innozenz III. hatte, wie gezeigt, noch anerkannt, daß die Privilegien der Patriarchensitze apostolischen Ursprungs eben in diesem apostolischen Ursprung ihren Grund hatten. Das Laterankonzil hatte noch die Privilegien *bestätigt*, und zwar wegen der uralten Tradition. Für das Konzil von Lyon ist dagegen die Vollgewalt

[62] Mansi XXII, caput 5, Sp. 991 f. [63] PL 215, 575. [64] A. a. O.
[65] A. Fliche — V. Martin, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Band X (Paris 1950) 266.

des Heiligen Stuhles die einzige Quelle aller Rechte und Vollmachten der Patriarchen. Es hatte sich zur Zeit des Konzils von Lyon die weder aus dem Glauben noch aus der Natur der Sache in ihrer konkreten Gestaltung ableitbare faktische Verteilung der Aufgaben und Vollmachten zwischen der päpstlichen Zentralgewalt und der Autorität der Bischöfe tatsächlich bereits derart zugunsten der päpstlichen Vollgewalt verschoben, daß die Rechte der Patriarchen nicht mehr anders denn als Teilhabe an der Gewalt des Papstes gefaßt werden konnten. Somit ist das, was das Konzil von Lyon lehrt, für seine Zeit richtig, es entspricht der positiv rechtlichen Situation von damals, ist aber nicht durch göttliches Recht gefordert. Es wäre ein historischer Irrtum, wollte man die Situation des ausgehenden 13. Jahrhunderts in die Zeit des christlichen Altertums zurückprojizieren. Die faktische Aufteilung der Aufgaben und Gewalten in der Kirche ist eben eine positiv rechtliche Angelegenheit und unterliegt deshalb dem Gesetz der Entwicklung. Dabei bleibt das göttliche Recht des Primats unangetastet.

Bonifatius VIII., der ja, wie bekannt, von der Fülle der päpstlichen Macht eine sehr hohe Auffassung hatte[66], führte schließlich die in Lyon aufgestellte Lehre bis zu ihrem Höhepunkt weiter: Der Heilige Stuhl hat die Patriarchate, die Metropolitenwürde und die Bischofssitze eingerichtet: Romana Sedes ... „hinc sive patriarchatus cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatuum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem *instituit*."[67]

Der Papst will hier doch wohl nicht sagen, daß die bischöfliche Autorität selbst, die doch göttlichen Rechts ist, vom Heiligen Stuhl geschaffen sei. Aber er leitet aus der Fülle der päpstlichen Gewalt a priori den Satz ab, daß alle unter dem Papst stehenden Amtsträger in der Kirche ihre Vollmachten vom Papst erhalten haben. Historisch läßt sich jedenfalls, wie wir sahen, eine solche ausdrückliche Übertragung für das erste Jahrtausend nicht nachweisen. Ein stillschweigendes Einverständnis ist zu postulieren.

Die Konzeption des Konzils von Lyon wurde in der Folgezeit herrschend. Die Fülle der päpstlichen Vollgewalt, wie sie im zweiten Jahrtausend mehr und mehr klar erkannt wurde, schien unvereinbar mit der Idee einer in der Tradition der ersten Jahrhunderte und den Canones der alten Konzilien verwurzelten Autonomie der Patriarchate, die selbst Rom anzuerkennen verpflichtet wäre. Auch wenn der Papst Eugen IV. auf dem Konzil von Florenz (1439) den Griechen die volle Wahrung aller Rechte und Privilegien ihrer Patriarchen zusicherte, so

---

[66] Vgl. die Bulle „Unam Sanctam", Denzinger n. 468.

[67] Raynaldi Annales eccl. ad annum 1298, n. 20, Brief an Armenier vom 11. 10. 1298, vgl. Acta Rom. Pont. ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276—1304), Fontes, Series III. Vol. V, Tom. II (Vatican 1954) 204, n. 456, vgl. auch 228 n. 533.

hatte er und mit ihm die lateinische Kirche von diesen Privilegien eine Vorstellung, die von der der Griechen radikal verschieden war. Die Interpretation, die Kardinal Torquemada von den Privilegien und Rechten der Patriarchen in seinem Kommentar zum Unionsdekret gab, zeigt dies bereits klar. Die Privilegien sind für ihn die gleichen, wie die durch das 4. Laterankonzil verliehenen. Mit den „Rechten" weiß er gar nichts anzufangen. Er bemerkt dazu nur: der Heilige Stuhl habe nicht die Absicht, die Rechte zu vermindern, die er verliehen habe[68]. Die Griechen waren dagegen überzeugt, daß ihnen mit der Garantie ihrer Privilegien und Rechte dieselbe Autonomie zugesichert worden sei, die sie vor der Spaltung tatsächlich besessen hatten.

b. Von der Verleihung des Palliums zur Einsetzung der Patriarchen

Die Auffassung der Rechte der Patriarchen als vom Heiligen Stuhl verliehener Privilegien, durch die der Amtsträger an der päpstlichen Vollgewalt teilnahm, mußte, wie schon angedeutet, logisch durchgedacht, schließlich zur Praxis der Einsetzung der Patriarchen durch Rom führen. Die Bestätigung des ersten Jahrtausends mußte zur Amtsübertragung werden. Auch hier ging die Entwicklung nicht sprunghaft, sondern allmählich voran. Der Endpunkt war jedenfalls erreicht, als im Jahre 1553 Julius III. den vom Nestorianismus zur katholischen Kirche übergetretenen chaldäischen Patriarchen Johannes Sulaqa bestätigte. Er „setzt ihn als Patriarchen und Hirten an die Spitze" jenes Patriarchats („in patriarcham praefecit et pastorem") und überträgt ihm seine Verwaltung[69]. Die späteren Bestätigungen von katholischen Patriarchen sind alle nach dieser Konzeption geschehen. Der Patriarch wird also nicht Patriarch durch die Wahl, sondern auf Grund der Bestätigung oder Amtseinsetzung durch Rom.

Wir müssen feststellen, daß diese Konzeption in dieser Form neu ist und daß hier eine Entwicklung vorliegt, deren Legitimität wir natürlich nicht bestreiten wollen. Wir müssen die Frage zu klären suchen, wie es dazu kam.

Die Einrichtung der lateinischen Patriarchate des Ostens dürfte auch hier wie für den Bedeutungswandel der Privilegien der Patriarchen den Schlüssel zur Lösung des Problems bieten. Die im Westen seit langem übliche Verleihung des Palliums an die Metropoliten und Primaten wurde zur Kreuzfahrerzeit auch auf den Osten übertragen. Das

[68] E. Candal, Joannes de Torquemada O. P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum: Concilium Flor. Documenta et Scriptores Series B. Vol. II, Fasc. I (Rom 1942) 114.

[69] W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchats von Mossul unter Papst Julius III.: Oriens Christianus 4 (1904) 266.

Pallium galt als Zeichen der Fülle der päpstlichen und der Metropolitangewalt. Innozenz III. nannte es „insigne plenitudinis pontificalis officii“[70]. Schon Nikolaus I. und Johannes VIII. hatten bestimmt, daß die Metropoliten erst nach Überreichung des Palliums ihre Metropolitanfunktionen ausüben dürften[71]. Von da bis zur Idee, daß durch das Pallium die Metropolitanvollmachten verliehen würden, war beim Symboldenken des Mittelalters nur ein Schritt, zumal die Vollmacht des Metropoliten als Teilnahme an der des Papstes galt. Innozenz III. schrieb (1205) für das lateinische Patriarchat von Konstantinopel vor, daß nach der kanonischen Wahl eine Gesandtschaft nach Rom zu schikken sei, um das Pallium zu erbitten. Bei dessen Überreichung ist dem Papst ein Treueid zu leisten[72]. Er erklärte den Besitz des Palliums für die reguläre Ausübung des Patriarchenamtes für notwendig, und zwar auch für orientalische Patriarchen. In einem Brief an die Führer des Kreuzheeres in Konstantinopel vom 7. Februar 1204 ermahnt er sie, den griechischen Patriarchen zur Anerkennung des Primats zu bringen. Er solle um das Pallium bitten, „ohne das er das Patriarchenamt nicht regulär (rite) ausüben“ könne[73]. Das 4. Laterankonzil (1215) machte das Pallium für die Patriarchen überhaupt verpflichtend[74]. Damals waren die Patriarchenstühle von Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem von Lateinern besetzt. Die Bestimmungen des Konzils sind aber für die Patriarchate als solche gemeint.

Das Pallium wurde tatsächlich schon vorher für die lateinischen Patriarchate des Ostens als notwendig angesehen. Der lateinische Patriarch von Antiochien, Raoul, benutzte 1136 den Streit zwischen Innozenz II. und seinem Rivalen Anaklet dazu, sich das Pallium selbst zu verleihen. Er nahm es einfach vom Altar seiner Kathedrale, mußte aber später auf das Pallium verzichten und es doch vom Papst erbitten[75].

Zur Kreuzfahrerzeit haben wir auch die ersten Fälle von Verleihung des Palliums an orientalische Patriarchen. Innozenz III. schickte dem armenischen Katholikos Gregor VII., der 1198 mit seiner Kirche den Primat des Papstes anerkannt hatte, das Pallium[76]. Der Papst hatte den Katholikos aber schon vorher als legitimen Hirten seiner Herde an-

---

[70] PL 215, 575. Über das Pallium vgl. J. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit (Freiburg 1924) 144.

[71] Dict. Arch. Lit. XIII, 1, Sp. 937. — Hier auch Sp. 939/40 weitere Literatur zum Pallium.

[72] PL 215, 577.

[73] Th. Haluščynskyj, Acta Innocentii III (1198—1216): Codificazione Canonica Orientale, Fontes, Series III, Vol. II (Vatikan 1944) 244, n. 43.

[74] Mansi XXII, 991.

[75] Fliche — Martin IX, 1, 76.

[76] Fr. Tournebize, Arménie: Dict. Hist. Géogr. IV, 316.

erkannt[77]. Für Innozenz wird also ein bisher getrennter Patriarch durch die Wiederherstellung der Einheit mit Rom ohne weitere Formalität wieder legitim. Es braucht in seinen Augen also keine Amtsübertragung durch die Verleihung des Palliums. Auch Papst Gregor IX. (1227—1241) schickte einem armenischen Katholikos (Konstantin I.) das Pallium[78]. Der maronitische Patriarch Jeremias wurde von Innozenz III. nach der Annahme des katholischen Glaubens anerkannt. Der Papst beauftragte den lateinischen Patriarchen von Antiochien, ihm das Pallium zu verleihen[79].

Innozenz III. hat als erster einen Patriarchen, nämlich den lateinischen von Konstantinopel, Thomas Morosini, aus seiner päpstlichen Machtfülle heraus einfach ernannt. Da die Wahl angefochten wurde, erklärte der Papst sie für ungültig und ernannte den Gewählten selbst zum Patriarchen. Er betonte aber dabei, daß dies eine Ausnahme sein solle und daß er der Kirche von Konstantinopel die Freiheit der kanonischen Wahl ihres Patriarchen nicht nehmen wolle[80]. Damit war — das ist hervorzuheben — grundsätzlich die Möglichkeit der Ernennung auch orientalischer Patriarchen behauptet; denn das lateinische Patriarchat galt als Fortsetzung des orientalischen.

Die historische Entwicklung zur Kreuzfahrerzeit hat also die spätere Auffassung von der Bestätigung der Patriarchen als Amtsübertragung angebahnt. Die Einführung des Palliums auch für die Patriarchen des Ostens dürfte dabei entscheidend mitgeholfen haben. Wenn das Pallium Symbol der päpstlichen Gewalt und der Teilnahme an ihr ist, dann bedeutet seine Verleihung eben Übertragung dieser Teilhabe und damit Amtsübertragung. So ist es nicht zu verwundern, daß schon im Jahre 1353 Papst Innozenz VI. einen armenischen Erzbischof für die „Ecclesia S. Thadaei" in Großarmenien — ohne Wahl — einfach einsetzte, nicht bestätigte, und ihm das Pallium verlieh. Wir haben hier dafür schon die gleichen Formeln, wie sie später (1553) für Johannes Sulaqa gebraucht wurden, wo es sich aber doch auch um Bestätigung *einer Wahl*, und zwar der eines *Patriarchen* handelte[81].

Im 14. Jahrhundert begann der Heilige Stuhl die direkte Besetzung armenischer katholischer Bischofsstühle sich zu reservieren, wie dies

---

[77] PL 214, 778. [78] Tournebize a. a. O.

[79] T. Anaissi, Bullarium Maronitarum (Rom 1911) 3 f.

[80] PL 215, 579.

[81] A. L. Tautu, Acta Innocentii PP. VI (1352—1362) (Rom 1961): Codificazione Can. Or. Fontes, Series III, Vol. X, 25: „Ecclesiae S. Thadaei ... auctoritate apostolica providemus, teque illi praeficimus in archiepiscopum et pastorem, curam et administrationem ipsius ecclesiae tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo ..." „S. Thadaeus" war der Name des Klosters, wo die Erzbischöfe von Maku gewöhnlich residierten. Um 1321 wurde der Erzbischof Zacharias katholisch. Es wirkten damals in Armenien Dominikaner und Franziskaner, vgl. R. Loenertz O. P., La Société des Frères Pérégrinants (Rom 1937) 190.

z. B. aus einem Brief des Papstes Innozenz VI. vom 2. 5. 1353 hervorgeht[82]. Für solche Fälle der direkten Ernennung wurde die Formel „praeficimus te in archiepiscopum" üblich, aber noch nicht für den Fall der Bestätigung eines *Patriarchen* nach erfolgter Wahl. Für die Bestätigung eines griechischen Erzbischofs *in Sizilien* wird schon von Bonifatius VIII. (25. 10. 1300) *auch nach erfolgter Wahl* die Formel „praeficimus te etc." gebraucht[83].

Allerdings, noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts finden wir in der Bulle der Bestätigung des koptischen Patriarchen Johannes durch Nikolaus V. die alte Konzeption. Der Patriarch galt nach der Annahme der Florentiner Union als katholisch. Die Bulle erwähnt eine Bitte um Bestätigung, die der Patriarch an den Papst gerichtet hatte. Nikolaus stellt fest, daß Johannes auf Grund der Wahl die Regierung der alexandrinischen Kirche übernommen hat (ecclesiam ipsam consecutus illam tenuisti, sicut tenes de presenti). Der Papst bestätigt die die Wahl und verleiht ihr durch seine Autorität Kraft und Festigkeit (confirmamus ... robur et firmitudinem adhibet)[84]. Hundert Jahre später war die Bestätigung eines Patriarchen für den Heiligen Stuhl gleichbedeutend mit seiner Einsetzung in das Amt. Die Wahl ist also im Grunde eine nebensächliche Angelegenheit geworden, auf die deshalb auch verzichtet werden kann. Kein Wunder also, wenn Rom tatsächlich nicht gerade selten Patriarchen und auch Bischöfe einfach ernannte, wobei freilich immer betont wurde, daß es sich um eine Ausnahme handle und daß man grundsätzlich das Recht der Orientalen, ihre Patriarchen und Bischöfe frei zu wählen, nicht antasten wolle.

2. Einschränkung der Patriarchenvollmachten auf dem Gebiet der Liturgie, der kanonischen Gesetzgebung und der Handhabung der Disziplin

Die neue Auffassung vom Ursprung und von der Natur der Patriarchatsprivilegien, wie sie sich im zweiten Jahrtausend durchsetzte, führte naturgemäß zu einer Herabsetzung der Vormachtstellung der Patriarchen[85]. Die vom Heiligen Stuhl eingesetzten Patriarchen hatten nur genau begrenzte Privilegien und Rechte, die ihnen Rom nach Gut-

---

[82] Tautu a. a. O. 27. Dasselbe haben wir vorher schon bei Clemens VI. (1343): Fontes, Series III, Vol. IX, 32 ff.

[83] Fontes, Series III, Vol. V, Tom. II, 216 n. 499.

[84] G. Hofmann, Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes, Vol. I, Pars III (Rom 1946) n. 300, S. 126 f.

[85] Über die tatsächliche strikte Abhängigkeit der unierten Patriarchate vom Heiligen Stuhl haben wir anderswo schon ausführlich gehandelt. Vgl. G. de Vries S. J., La S. Sede etc.: OrChrPer 27 (1961) 352 ff.

dünken verlieh und folglich auch jederzeit nach Belieben modifizieren konnte. Das war sehr viel weniger als die alte generelle Selbständigkeit in der Verwaltung der Patriarchate. Nur ein Beispiel zur Illustration: Der Heilige Stuhl erkannte im Jahre 1717 den melkitischen Patriarchen von Antiochien, Cyrill V., nach Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses ohne weitere Formalitäten als legitimen Hirten seiner Herde an. Wenn aber dieser Patriarch deswegen etwa meinte, er könne auf Grund der Zusicherungen von Florenz sein Patriarchat autonom leiten, so wurde er durch eine Instruktion des Heiligen Offiziums vom Jahre 1718 eines Besseren belehrt. Das Heilige Offizium setzte ihm nämlich auseinander, daß z. B. die Vollmacht, von Ehehindernissen zu dispensieren, an sich keinem Bischof und keinem Patriarchen zustehe, sondern ausschließlich dem Heiligen Stuhle, der sie nach Gutdünken delegieren könne. Dem Patriarchen wird eine solche außerordentliche Vollmacht in Aussicht gestellt für den Fall, daß er sich Verdienste um den Heiligen Stuhl erwerben werde[86]. Diese Instruktion muß auf den Patriarchen sehr ernüchternd gewirkt haben.

Die alte Autonomie in der *kanonischen Gesetzgebung* blieb im zweiten Jahrtausend nicht erhalten. Sixtus V. machte im Jahre 1588 durch seine Konstitution „Immensa" die Gültigkeit der Provinzialsynoden von der Approbation des Heiligen Stuhles abhängig. Das Tridentinum hatte von einer solchen Vorschrift noch abgesehen[87]. Die Bestimmung scheint freilich nicht sofort auf den Osten angewandt worden zu sein. Ob die Synode der Maroniten, die 1596 unter dem Vorsitz des päpstlichen Abgesandten Dandini S. J. stattfand, von Rom bestätigt wurde, steht nicht fest[88]. Jedenfalls bestätigte Urban VIII. die „Synodus Cobrinensis" der Ruthenen, die 1626 abgehalten worden war[89]. In der Folgezeit wurde dies die Regel. Ohne Gutheißung des Heiligen Stuhles, die bisweilen auch verweigert wurde, hatte kein Beschluß einer Provinzialsynode im Osten mehr Gesetzeskraft.

In *liturgischen Dingen griffen* bereits im Mittelalter Päpste wie Innozenz III. und Innozenz IV. auch im Osten ein. Das Mißtrauen gegenüber den „häretischen Griechen" führte zu latinisierenden Bestimmungen in Ritenangelegenheiten da, wo die Griechen unter der Herrschaft der Lateiner standen. Die Bulle Innozenz' IV. „Sub Catholicae Professione Fidei" vom Jahre 1254 für die Griechen in Cypern hat man nicht mit Unrecht „die Geburtsurkunde des Uniatentums"

[86] Mansi 46, 126.

[87] Fr. X. Wernz, Ius Canonicum II, 569. Den Text der Bulle siehe: Bullarium Romanum VIII, 991 § 1.

[88] Codificazione Can. Or. Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale (Vatikan 1932) 103.

[89] De Martinis, Juris Pontif. Vol I, 118.

genannt[90]. Benedikt XIV. reservierte schließlich in der Konstitution „Demandatam" vom 24. 12. 1743 das Verfügungsrecht über die orientalischen Riten grundsätzlich dem Heiligen Stuhl[91]. Der Sinn dieser Bestimmung war allerdings, die Riten vor dem Neuerungsstreben der Orientalen selbst zu schützen.

In der Handhabung der *Disziplin* schließlich ließ Rom den Patriarchaten im zweiten Jahrtausend auch wesentlich weniger Freiheit als im ersten. Das erklärt sich zum Teil aus der überaus schwierigen Lage, in der sich die im Entstehen begriffenen katholischen Kommunitäten im Ottomanischen Reiche befanden. Rom konnte sie wirklich nicht sich selbst überlassen. Es handelte sich nicht mehr um große Patriarchate wie ehedem, sondern um kleine, hart um ihre Existenz ringende Gruppen. Dazu kommt, daß das Bewußtsein von der Fülle der Vollmachten der Päpste im 2. Jahrtausend doch sehr viel tiefer und lebendiger war als im ersten. Im Westen hatte sich inzwischen ein zentrales Regierungssystem herausgebildet, das in der Römischen Kurie ein bis ins einzelne ausgebildetes Instrument besaß. In dieses System — oder in das Räderwerk dieser Maschine — geriet nun eben auch der Osten hinein. Das ist menschlich begreiflich, hat im einzelnen gute Resultate gezeitigt, war aber, aufs Ganze gesehen, im Hinblick auf die mögliche Wiedervereinigung der Getrennten nicht unbedenklich.

3. Spannungen zwischen Rom und den katholischen Patriarchaten

Das Vorangehen Roms hat nicht selten zu ernstlichen Konflikten mit den orientalischen katholischen Hierarchen geführt. Diese hatten von den Privilegien der Patriarchen die alte Konzeption des ersten Jahrtausends bewahrt. Sie verstanden die Klausel von Florenz „Salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum" als die Zusicherung einer wirklichen Autonomie. Als Beleg dafür sei ein Teil aus der Rede des melkitischen Patriarchen Gregor Jussef auf dem 1. Vatikanischen Konzil angeführt: „Quam clausulam ecclesia orientalis ut propugnaculum suae autonomiae, ut pignus suarum immunitatum, ut securitatem tandem omnium suarum institutionum esse, arbitrata est semper."[92] Daß die Römische Kirche die Klausel erheblich anders verstand, wurde oben schon ausgeführt.

---

[90] So C. Korolevskij: Irénikon II (1927) 51. Den Text der Bulle siehe: Magnum Bullarium Romanum III, 580 ff.

[91] Mansi 46, 189, n. 4.

[92] Mansi 52, 134; vgl. C. Butler — H. Lang, Das Vatikanische Konzil (München ^{3}1933) 272.

Das bereits in Florenz grundgelegte Mißverständnis hat sich in der ganzen Folgezeit verhängnisvoll ausgewirkt. Es war der tiefste Grund der leider zahlreichen Spannungen und Konflikte zwischen dem Heiligen Stuhl und den unierten Kommunitäten, die — abgesehen von den Maroniten — von der Mitte des 16. Jahrhunderts an entstanden. In Rom fand man es schwierig, die Autonomie, wie die Orientalen sie wollten, mit der Idee des Primats in seiner ganzen Fülle in Einklang zu bringen. Wenn Rom von Privilegien sprach, so meinte es jene, die der Heilige Stuhl den orientalischen Patriarchen aus reinem Wohlwollen frei zugestanden hatte, nicht aber eine weitgehende Autonomie auf Grund der alten Überlieferung.

So entstanden Konflikte wie z. B. der zwischen Pius IX. und dem chaldäischen Patriarchen Josef Audo. Der Papst erklärt dem Patriarchen deutlich, seine Konzeption von den Rechten der Patriarchen, die selbst der Papst nicht abschaffen könne, sei unkatholisch und eines katholischen Bischofs unwürdig[93]. Ohne Zweifel würde der Papst, auch wenn er die durch die Tradition begründete hierarchische Struktur der Patriarchate einfach aufheben wollte, seine rechtliche Kompetenz, die ihm auf Grund seines obersten Jurisdiktionsprimats zukommt, nicht überschreiten. Ein solches Dekret würde aber jede etwaige spätere Union der noch getrennten Ostchristen, menschlich gesprochen, unmöglich machen.

Alles in allem ist also tatsächlich von der alten Autonomie der Patriarchate, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hatte, nicht viel erhalten geblieben. Immerhin will das neue orientalische Kirchenrecht die privilegierte Sonderstellung der östlichen Patriarchate bewahrt wissen, und es bringt auch tatsächlich gegenüber der bisherigen Praxis, besonders was die Wahl der Patriarchen und Bischöfe angeht, nicht unwesentliche Fortschritte.

Schlußfolgerungen

Wir müssen uns jedenfalls über eines klar sein: Menschlich gesprochen, ist nur dann auf eine Wiedervereinigung zwischen Ost und West zu hoffen, wenn die katholische Kirche den getrennten Ostkirchen in der Frage der Autonomie der Patriarchate bis an die Grenze des Möglichen entgegenkommt. Wenn man im Osten das zentrale Regierungssystem, wie es sich bei uns im Westen im wesentlichen erst im 2. Jahrtausend herausgebildet hat, einführen wollte, dann wäre das ein unübersteigliches Hindernis für die ersehnte Wiedervereinigung. Ein ver-

[93] Brief vom 16. 9. 1875; siehe R. De Martinis (vgl. Anm. 28), Vol VI 2, 280 § 8; vgl. C. Butler — H. Lang a. a. O. 180 f.

tieftes Studium der tatsächlichen und rechtlichen Situation der östlichen Patriarchate im Rahmen der Gesamtkirche und in der gottgewollten Unterordnung unter ihr Haupt, den Bischof von Rom, aber bei Wahrung einer weitgehenden Autonomie für das innere Kirchenregiment, ein solches Studium kann aufweisen, daß das zentrale Regierungssystem von heute nicht durch göttliches Recht gefordert sein kann. Die Kirche hat sich in diesem Bereich entwickelt und sie ist auch heute noch entwicklungsfähig, ohne daß das Dogma vom Primat dadurch berührt wird.

Es müßte am Beispiel der katholischen Orientalen den getrennten Brüdern die Tatsache vordemonstriert werden, daß die Anerkennung des Primats mit der Wahrung einer wohlverstandenen Autonomie durchaus vereinbar ist. Die getrennten Ostchristen werden den Primat nur dann gelten lassen, wenn das „servus servorum Dei" Gregors des Großen ihnen in der Autorität Roms lebendig und konkret vor Augen tritt. Schließlich ist ja der Sinn jeder Autorität der Dienst am Ganzen. Gregor der Große hatte eine solche Ehrfurcht vor seinen Amtsbrüdern im Osten, daß er es geradezu ablehnte, ihnen Befehle zu geben; schrieb er doch an Eulogius von Alexandrien: „Quod verbum iussionis, peto, a meo auditu removete, quia scio, qui sum, qui estis: loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia visa sunt indicare curavi." Dieser Papst war also jedenfalls gewillt, dem Osten nur soviel als unbedingt nötig zu befehlen. Er lehnt ferner für sich den Titel „Universalis Papa" (Allgemeiner Vater) ab, und zwar mit der Begründung: „Si enim universalem me Papam Vestra Sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur universum."[94] Der Papst will sagen: „Wenn ich der ‚Allgemeine Vater' bin, dann könnte Euch keine Vaterschaft mehr zukommen." Gregor der Große besaß, genau wie die Päpste heute, bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht über die Gesamtkirche, und er war sich bewußt, daß er das Recht hatte, selbst dem Patriarchen von Alexandrien Befehle zu geben. Aber er wußte ebenso, daß er nicht Bischof von Alexandrien oder Antiochien oder Jerusalem war und daß seine oberhirtliche Vollmacht die Autorität der Bischöfe nicht ausschalten durfte; und er wollte sie nicht beeinträchtigen.

Diese ganze Frage des Verhältnisses zwischen päpstlicher Zentralgewalt und der Autorität der Bischöfe darf nicht als eine *Macht*frage aufgefaßt werden. Es geht nicht um die Macht, sondern um das wahre Wohl der Kirche Gottes. Eine stärkere Mitwirkung des Episkopats mit dem höchsten Amt in der Kirche wäre kein Schaden und kein „Machtverlust" für den Primat, sondern „würde zum Nutzen dessen gereichen, für das auch er existiert, der Kirche nämlich"[95].

---

[94] ARP 501 n. 271. [95] K. Rahner a. a. O. 111.

Die confessio Berengarii von 1059

Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat

Von Ludwig Hödl, Bonn

Unter dem Titel confessio Berengarii führt der frühscholastische Eucharistietraktat das Glaubensbekenntnis an, das Berengar von Tours auf der römischen Synode 1059 beschwören mußte[1]. Bisweilen wird es auch als fides Berengarii vorgestellt[2]. Dieses nach vorgängigen Traditionen von Kardinal Humbert sprachlich und sachlich zugespitzt formulierte Bekenntnis hat die frühscholastische Theologie in der Auseinandersetzung mit Berengar aufgegriffen. Sie ließ auch dann nicht von der Formel ab, als Berengar 1079 auf eine neue, abgewogene Lehrentscheidung verpflichtet und festgelegt wurde. Die Theologie kam von der überkommenen Kampfformel nicht los, da sie eben daran noch klärende, differenzierende Arbeit leisten mußte.

Die theologische Kontroverse zeitigt bisweilen Sentenzen, Formulierungen und Lehrurteile, welche das Ebenmaß einer allseitig ausgeleuchteten und ausgeloteten Behauptung vermissen lassen. In mühevoller, beschwerlicher Selbstkritik muß dann die Wissenschaft jene ergänzenden und berichtigenden Feststellungen treffen, welche eine objektive Betrachtung und Beurteilung erfordern. Alle einseitigen, wissenschaftlichen Urteile müssen zu gegebener Zeit korrigiert werden. Auch die Geschichte der Theologie weiß um diesen beschwerlichen Weg, auf dem überkommene Fragen und Probleme aufgearbeitet werden müssen. Das überlieferte Gedankengut beinhaltet vielfach auch unverarbeitetes Material.

Das Glaubensbekenntnis von 1059 enthält im Kern der Aussage ungeklärte, mißverständliche Behauptungen, die aus der Auseinander-

---

[1] Das Bekenntnis findet sich im Wortlaut bei Lanfrank, De corpore et sanguine Domini c. 2, PL 150, 410 f.; bei Bernold von St. Blasien, De veritate corporis et sanguinis Domini, ed H. Weisweiler: Schol 12 (1937) 89 f.; bei Alger von Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis dominici I c. 19, PL 180, 796. Desgleichen steht es in der Panormia des Ivo von Chartres, I c. 126 PL 161, 1072 f.; in den Decreta Gratiani, c. 42 D. 2 de cons., ed. Friedberg I, 1328 f. In Clm 7972, fol. 29^{r}—34^{r} findet sich ein Liber de corpore et sanguine Domini, der unter dem Einfluß der Schule des Anselm von Laon und des Hugo von St. Viktor steht. Fol. 31^{v} liest man die confessio Berengarii.

[2] In den Sententiae Magistri A., Clm 12668, fol. 34^{v} und im frühscholastischen Eucharistietraktat aus der Schule des Anselm von Laon De corpore igitur Domini steht das Glaubensbekenntnis unter dem Titel fides Berengarii. Im Rahmen einzelner Untersuchungen über die Eucharistielehre des 12. Jahrhunderts werde ich den Traktat der Anselmschule bald vorlegen.

setzung heraus zu begreifen sind (I). Das abgewogene Symbolum von 1079 ist der gültige Ausdruck des orthodoxen Glaubens (II). Der frühscholastische Eucharistietraktat war das ganze 12. Jahrhundert mit den überspitzten Formulierungen des 1. Glaubensbekenntnisses beschäftigt (III).

I. Berengars Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 1059

1. Textgrundlage:

„Ich Berengar, der Kirche des heiligen Mauritius zu Angers unwürdiger Diakon, anerkenne den wahren, katholischen und apostolischen Glauben. Ich verwerfe jede Irrlehre, vornehmlich jene, derer ich nun verdächtigt werde, welche vorgeben will, daß die Gaben von Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration lediglich Zeichen, nicht aber der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus seien, und daß (infolgedessen) dieses *nicht in sinnenfälliger, sondern nur zeichenhafter Weise durch die Hände der Priester gefaßt und gebrochen und durch die Zähne der Gläubigen zermalmt werde.*

Ich stimme der Heiligen Römischen Kirche und dem Apostolischen Stuhle zu, und ich bekenne, mit Mund und Herz über das Sakrament des Herrenmahles den nämlichen Glauben festzuhalten, den der Herr und ehrwürdige Papst Nikolaus und diese heilige Synode kraft evangelischer und apostolischer Autorität zu halten mir übergaben und festigten, den Glauben nämlich, daß die Gaben von Brot und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur Zeichen, sondern wahrhaft der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus seien, und daß dieses *sinnenfällig, nicht nur zeichenhaft, in Wirklichkeit von den Händen der Priester erfaßt und gebrochen und durch die Zähne der Gläubigen zermalmt werde.* Dieses beschwöre ich bei der heiligen, gleichwesentlichen Dreifaltigkeit und bei diesen heiligen Evangelien Christi. Alle, welche gegen diesen Glauben aufkommen, erkläre ich samt ihren Lehren und Anhängern der ewigen Verdammung würdig. Sollte ich mich selbst unterfangen, je etwas gegen diese Lehre zu sagen oder zu verkündigen, so unterwerfe ich mich der Strenge der Canones. Was ich las und durchlas, unterschrieb ich freien Willens."

2. Die Synodalsentenz kommt in den beiden Hälften im Kern der Aussage auf die Behauptung zurück, daß nach der Konsekration Leib und Blut des Herrn sinnenfällig, nicht nur zeichenhaft gegeben sind.

Der sakramentale Herrenleib ist faßbare und greifbare Wirklichkeit. Der orthodoxe Glaube ist an der Gegenwart Christi in der Eucharistie orientiert und interessiert. Diese konkrete, existentielle Anteilnahme am Leib des Herrn im Sakrament des Altares griff zu diesen pointierten Aussagen über die Weise der Gegebenheit. Greifen und Erfassen, Teilen und Zerbrechen geben ein letztes unabweisbares Zeugnis über die Gegebenheit des Realen. Insofern also diese Wendungen „Erfassen", „Zerbrechen" und „Zermalmen" nichts anderes sind als der Ausdruck des Glaubens an die Wirklichkeit des sakramentalen Herrenleibes, sind sie als solche zu würdigen. Insofern aber in

ihnen die Weise der Gegebenheit mitangesprochen wird, sind sie verfänglich, ja irrig.

In der Tat bekannte der Glaube in diesen Aussagen zunächst und zuerst, daß der Leib des Herrn wirklich gegenwärtig ist, und nicht nur zeichenhaft dargelegt, dargestellt wird. Die veritas corporis Domini, die Wirklichkeit des Herrenleibes, wird mit den Kategorien der alltäglichen Welt und Lebenserfahrung ausgesagt, um ein wissenschaftliches Mißverständnis dieser Wirklichkeit abzulehnen. Inwieweit auch dieses wissenschaftliche Mißverständnis nützlich, berechtigt oder notwendig war, wird dabei nicht berücksichtigt. Berengars Eucharistielehre bedeutete nach dem Verständnis der Zeitgenossen, daß die Eucharistie nicht der wahre Leib und das Blut Christi wären, sondern nur irgendeine Darstellung, Versinnbildung derselben[3]. Gegenüber dieser Irrlehre bekannte der orthodoxe Glaube die Realpräsenz in den Realkategorien.

Selbstredend darf aber nicht verkannt und verschwiegen werden, daß die Theologen z. T. den orthodoxen Glauben wie auch die Lehre des Berengar differenzierter und nuancierter angesprochen haben[4]. In den pointierten Wendungen wird aber die Geistigkeit und Gläubigkeit deutlich, aus der heraus die Auseinandersetzung geführt wurde. Die Welt des Glaubens war so sehr zu einer vorgegebenen Realität und Wirklichkeit geworden, daß man ohne Bedenken die Kategorien der Realerfahrung darauf anwenden konnte. Diese konkrete eucharistische Erfahrung wird in den Wunderberichten und eucharistischen Erzählungen deutlich, welche auch die Theologen gelesen und verarbeitet haben.

In diesen Berichten, die in der Regel den spätantiken Heiligenlegenden entnommen sind, wird deutlich, wie man sich die Weise der Gegenwart Christi im Sakrament vorstellte. Diese Vorstellungen über das Da-Sein des corpus Domini sind nicht nur für den Volksglauben kennzeichnend; sie gehören auch zum Anschauungsmaterial der Theologen. Die Wunderberichte bilden sozusagen die exempla der Eucharistielehre. Die Theologen haben sich auf sie eingelassen, allerdings z. T. sehr kritisch.

---

[3] Adelmann von Lüttich, De Eucharistiae sacramento ad Berengarium epistola, PL 143, 1290: ... de corpore et sanguine Domini, quod quotidie in universa terra super sanctum altare immolatur, aliter quam fides catholica teneat, sentire videaris: hoc est, ut illorum de te dictis utar, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem.

[4] Die theologischen Bemühungen der Orthodoxie um ein vertieftes Verständnis der Wesensverwandlung und der Realpräsenz hat vor allem J. Geiselmann in mehreren Studien untersucht. Vgl. J. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (Forsch. z. christl. Lit. und Dogm. 15, 1—3) (Paderborn 1926). Ders., Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften (Paderborn 1926).

Durandus von Troarn († 1088) und Radulfus Ardens († Ende des 12. Jh.) schrieben in den Eucharistietraktaten die vitae patrum und die vita des hl. Gregor aus, um die Aussagen über die Wesensverwandlung und Realpräsenz zu verdeutlichen[5]. Unter dem Titel Quibus miraculis hoc sacramentum sit confirmatum? führt Radulfus drei Wunderberichte an. U. a. läßt er Abt Arsenius die Geschichte jenes alten, einflußreichen Mannes erzählen, dem es schwerfiel zu glauben, daß in der Eucharistie der wirkliche Herrenleib gereicht wird. Nach seiner Meinung ist es nicht das corpus Domini in seiner naturhaften Weise, sondern in einer figürlichen Art[6]. — Ebendies ist die Meinung des Berengar! Seinetwegen und um seiner Widerlegung willen wird die Geschichte erzählt. — Auf Bitten zweier anderer glaubensstarker Männer wird der Ungläubige von Gott eines Eucharistiewunders gewürdigt. Alle drei schauen im eucharastischen Brot ein Kind, das auf dem Altare liegt. Bei der Brechung des Brotes erscheint ein Engel, der mit einem Messer den Knaben zerteilt. Das ausströmende Blut faßt der Kelch auf. Diese Einzelheiten werden hier nicht deshalb erwähnt, um die Materialien und die Motive der Eucharistiewunder zu analysieren, sondern um einen Zugang zu jenem eigentümlichen Verständnis der Realpräsenz zu finden, das in jenen Wendungen tractari — frangi — atteri zum Ausdruck kommt.

Den erwähnten Wunderbericht aus den Vitae patrum hat offenkundig Praepositinus im Auge, wenn er in der Summa schreibt: Item quaeritur in quo sit fractio quae habet fieri, an sit in corpore Christi vel tantum in specie. Quod sit in corpore, videtur ex confessione Berengarii, qui iurare compulsus est, quod corpus Christi sensualiter frangitur et dentibus atteritur.

Item ex visione cuiusdam, cui videbatur, quod sacerdos unum puerum haberet in manibus, et cum frangeret, videbatur quod quasi extraheret unum brachium vel unum crus; et tamen remanebat integer ... Quod de visione viri sancti dicitur, respondetur, quod tunc Christum in propria forma vidit; et si hoc quod vidit magis ad proprietatem Christi accedebat, non illa fractio fuit, nisi in forma. (Clm 9546, fol. 179^{va-b}).

Die Aussagen über die Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament sind eindeutig an der raum-zeitlichen Gegenwärtigkeit des Realen orientiert. Dem corpus Domini wird ein Hier- und Da-Sein zugesprochen, das an und für sich dem Räumlichen und Zeitlichen zukommt. Die im Sakrament gegenwärtige Leiblichkeit hat den Charakter des quantitativ Teilbaren, des Ausgedehnten, des zirkumskriptiv Gegebenen. Die örtliche Gegenwart Christi im Raum des Sakramentes ist die Vorbedingung für die personale Vereinigung mit Christus in

[5] Durandus v. Troarn, Liber de corpore et sanguine Christi p. 8 c. 27—31, PL 149, 1418—1421. Radulfus Ardens, Speculum Universale l. VIII c. 66, Cod. lat. Paris. Mazar. 709, fol. 135^{vb}—136^{vb}.

[6] Radulfus Ardens a. a. O. fol. 135^{vb}: ... errabat dicens non esse naturaliter corpus Christi quod sumimus, sed tantum figuram.

der Liebe. Die Beziehung zu Christus und die Gemeinschaft unter den Glaubenden baut sich von diesem einen Punkt her auf, dem wahrhaft und wirklich (faktisch) gegebenen corpus Domini.

Dieses Verständnis der veritas corporis, der Wirklichkeit des Herrenleibes, ist noch weiter zu beleuchten. Gewiß bekannte der Glaube seit frühesten Zeiten das Sakrament als *verum corpus*, als *vera caro*, als *vere caro et sanguis*, ja seit dem 9. Jahrhundert verdichtete sich dieses Bekenntnis; was bedeutet aber die *veritas corporis?* Die wahre Wirklichkeit des Herrenleibes, die wahre Leiblichkeit ist der Geist-Leib der Kirche, die Einheit und die Gemeinschaft des mystischen Herrenleibes. Dieser wurde zunächst und zuerst als *verum corpus* bezeichnet, als vollendete Leibwirklichkeit. Der sakramentale Herrenleib ist der mystische, der geheimnishaft verborgene und zeichenhafte[7]. Unbeschadet der Wirklichkeit des eucharistischen Herrenleibes umgreift und umspannt der wahre Leib des Herrn die Gemeinschaft derer, die zu Christus gehören. Vom Umgreifenden her wächst dem corpus Domini die wahre Fülle zu. Von sich aus ist es hingeordnet und hinbezogen auf diese Wirklichkeit. In dieser Beziehung bleibt das Sakrament Zeichen und Hinweis. Die Zeichenhaftigkeit ist eine wesentliche Dimension des Sakramentes, sie gründet in der Wirklichkeit des Herrenleibes, überhöht diese, ohne sie aufzuheben.

In der Auseinandersetzung mit Berengar von Tours erlangte die Aussage über das *verum corpus* eine eingeengte Sinngebung. Insofern er das Bekenntnis des wahren Leibes Christi entleerte[8], bekannte die Orthodoxie mit Nachdruck die wahre Wirklichkeit des eucharistischen Herrenleibes. *De veritate corporis et sanguinis Christi* handeln die Streitschriften und die systematischen Sentenzen- und Canonessammlungen[9]. Dabei unterstreichen die Theologen, daß in Wahrheit und nicht nur der Wirkmächtigkeit nach der Leib des Herrn gegenwärtig ist. In Wahrheit — bedeutet auch, daß *jener* Leib gegenwärtig ist, welcher am Kreuze durchbohrt wurde[10]. Im Sakrament, so präzisiert Durandus von Troarn, ist Christus in veritate naturaliter existent[11].

---

[7] Über diesen bedeutsamen Wandel in der Geschichte der Theologie handelt H. de Lubac, Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'église au moyen âge (Théologie, 3) (Paris 1949) 210—247.

[8] Durandus von Troarn, Liber de corpore et sanguine Christi p. 1, PL 149, 1377: Nam quibusdam, vana sapientibus ac perverse non tam alios quam semetipsos decipientibus, persuasit sentire ... nihil in sacramentis Dominicis ad veritatem fieri ...

[9] Im erwähnten Liber des Durandus ist *veritas* ein Leitbegriff. Vgl. ferner die Schrift des Guitmund von Aversa: De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, PL 149, 1427—1494. Ivo von Chartres sammelt in den Decreta p. 2 c. 9, PL 161, 160 unter diesem Gesichtspunkt die Canones und Sentenzen der Väter.

[10] Durandus von Troarn, Liber de corpore et sanguine Domini p. 5, PL 149, 1397.

[11] Ebd. 1392; vgl. 1377.

Die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament ist dergestalt, daß die Theologie im sakramentalen Herrenleib den aus der Jungfrau geborenen Leib ansprechen konnte[12]. Diese Sprechweise ist um so kennzeichnender, als im 9. und im 10. Jahrhundert der Unterschied zwischen dem historischen, dem erhöhten und dem sakramentalen Herrenleib deutlich erkannt wurde. Die Unterscheidungslehren über das corpus, so wie sie im 7. Kapitel des Liber de corpore et sanguine Christi des Paschasius Radbertus stehen, waren dem 12. Jahrhundert nicht unbekannt[13]. Diese Ineinssetzung des sakramentalen und historischen corpus verlieh dem Glauben an die Gegenwart Christi im Sakrament jene Fülle und Festigkeit, gegen die Berengars Lehre nicht aufkommen konnte. Was den eucharistischen Leib von der historischen Leiblichkeit unterscheidet, ist lediglich etwas Äußerliches. Leib und Blut des Herrn haben im Sakrament ein anderes Aussehen und einen anderen Geschmack, um anderenfalls nicht den Ekel des Menschen zu erregen[14]. Im übrigen aber ist die sakramentale Leiblichkeit substanziell, wesentlich und naturhaft identisch mit dem aus der Jungfrau geborenen Leib.

Die theologischen Begriffe und Aussagen erfassen diese Wirklichkeit als *essentialis veritas*, als *veritas essentiae* oder sie sprechen von der *veritas substantiae*[15]. Die Begriffe essentia und substantia sagen aber nichts aus über die Seinsweise; vielmehr betonen sie die wahre Leiblichkeit des Herrn, die unbeschadet der unterschiedlichen Existenzweise des historischen, verklärten und sakramentalen Herrenleibes wesenhaft und naturhaft dieselbe ist. Leib und Blut des Herrn sind nicht nur das Sakrament des Herrenleibes, wie eine vorsichtig differenzierende Sprechweise sagte; sie sind der Leib und das Blut Christi selbst. Die Eucharistie ist der wahre und wirkliche Leib des Herrn; sie ist der nämliche Leib wie der aus der Jungfrau geborene und erhöhte, ja sie ist dieser Leib selbst. Henri de Lubac hat mit Recht auf diese pointierte Ausdrucksweise hingewiesen: . . . on répète de l'Eucharistie non seulement „verum corpus", qui était traditionnel depuis l'antiquité, mais „ipsum corpus", qui, jusqu'alors, sans réserve d'Augustin, était rare; non seulement „proprium corpus", connu déjà de l'antiquité comme des temps carolingiens . . . mais „ipsum proprium

---

[12] Vgl. Hildebert, Liber de sacra eucharistia, PL 171, 1199: . . . et tamen est eadem caro tunc de virgine nata, et caro nunc verbo vitae de pane sacrata. Vgl. ferner Berengars confessio vom Jahre 1079 Denz. 355.

[13] Paschasius Radbertus, Liber de corpore et sanguine Domini c. 7, PL 120, 1284—1286. Die Schrift steht auch in Cod. lat. Paris. 18108, fol. 138$^{rf.}$, einer Handschrift mit losen und systematischen Sentenzen des 12. Jahrhunderts.

[14] Über diese ratio theologica handelt J. Geiselmann, Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften (Paderborn 1926) 34 f.

[15] Vgl Henri de Lubac, Corpus mysticum, 240.

corpus", „verum et proprium corpus", etc.[16] Der Hinweis auf die Einheit des eucharistischen und des historischen corpus schien nicht mehr zu genügen; die Identität des corpus rechtfertigt die Feststellung, daß im sakramentalen Herrenleib das corpus Christi im Wesen-Selbst gegenwärtig ist. Diese Gegenwärtigkeit des Wesen-Selbst nährt die Eucharistielehre, die Kontroverse mit Berengar und nicht zuletzt die sakramentale Frömmigkeit. Wenn das corpus Christi im Wesen-Selbst gegenwärtig ist, dann kann es auch zirkumskriptiv anwesend sein, bzw. so gedacht und vorgestellt werden; dann kann die Gegenwart räumlich (örtlich) und zeitlich verstanden werden im Neben- und Miteinander-Sein mit anderem; dann ist auch die Wendung möglich, daß der Herrenleib erfaßt und zerbrochen wird. Diese Wendung ist aber die äußerste Konsequenz der Realpräsenz, der Gegenwart einer raum-zeitlichen Realität.

3. Woher kam den Theologen diese Formel, welche Kardinal Humbert 1059 gegen Berengar aufgriff, und zwar in ihrem sprachlichen Wortlaut? Bislang wurde nur der theologische Grund und Boden ausgeleuchtet, auf dem diese Formel Platz fand. Ihr Ursprung wurde bislang von der Forschung kaum beachtet, obgleich diese Erkenntnis zum Verständnis und zur kritischen Würdigung der fides Berengarii unerläßlich ist.

Die frühscholastische Theologie las die harte und überspitzt formulierte These als augustinische Sentenz in der 26. Homilie zum Johannesevangelium bzw. als lose Sentenz aus De trinitate. In Wahrheit handelt es sich aber um eine ps.-augustinische Formel. Im Kommentar zu Joh 6, 56 „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" legt Augustin den Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Mahl und der existenziellen Gemeinschaft mit Christus aus. „Das heißt also jene Speise essen und jenen Trank trinken, in Christus bleiben und ihn ständig in sich haben. Wer infolgedessen nicht in Christus bleibt und in welchem Christus nicht bleibt, der ißt ohne Zweifel weder sein Fleisch, noch trinkt er sein Blut, vielmehr ißt und trinkt er sich das Zeichen so großer Wirklichkeit zum Gericht."[17]

Dieser Gedankengang erschließt ein Thema, das Augustin sehr am Herzen lag: Das Sakrament der Liebe baut die Einheit und Gemeinschaft des Leibes Christi auf, welcher Haupt und Glieder umspannt. Insofern das Sakrament die Gemeinschaft im Leibe Christi begründet, empfängt nur der die eucharistische Speise, der durch den Geist Christi

[16] Ebd. 107.

[17] Augustinus, Tract. 26 in Joh, n. 18, Corpus Christianorum, Series Latina (= CCSL) 36, 268.

in den Leib Christi verpflanzt ist. Andernfalls kann nicht davon die Rede sein, daß jemand den Leib des Herrn empfängt, jedenfalls nicht im Sinne einer kerygmatischen Unterweisung über die Heilsbedeutung des Sakramentes. Sobald aber diese Auslegung des Herrenwortes für das Leben dogmatisch gesichtet und erwogen wird, ist eine klärende Ergänzung bezüglich der von der Gesinnung und Einstellung des Empfängers unabhängigen Gegebenheit des corpus Domini angebracht, ja notwendig. Dieser Vorbehalt zugunsten der Realpräsenz des Herrenleibes ist das Gegengewicht zur augustinischen Idee vom wahren Essen und Trinken des eucharistischen Mahles.

Der überkommene Text der Homilie enthielt in der Tat diese Einschränkung: Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat carnem eius nec bibit eius sanguinem, *licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi.* Diesen angereicherten Text kannten bereits Beda und Alkuin[18]. Obgleich schon die Mauriner diese späte Einschaltung erkannt hatten, lesen wir heute noch im Offizium des Fronleichnamsfestes diesen interpolierten Text[19]. Im Textzusammenhang übt die Ergänzung eine notwendige dogmatische Korrektur an einer gewagten und darum nicht gerade ausgewogenen kerygmatischen Aussage. In dieser Funktion ist gegen den Text, obgleich er unecht ist, nichts einzuwenden.

In der confessio Berengarii wird aber diese ausgleichende Feststellung mit dem vollen Gewicht einer in sich gründenden Aussage eingesetzt: . . . *in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*[20]. Als solche Feststellung kann sich der Satz ohne nähere Einschränkung nicht behaupten. Die Realpräsenz des sakramentalen Herrenleibes kann nicht dadurch gesichert werden, daß ihm eine Gegenwärtigkeit zugesprochen wird, die an und für sich nur dem Raum-Zeitlichen zukommt. Nur dieses ist zirkumskriptiv ausgedehnt und darum teilbar; nur dieses ist sinnenfällig gegeben, und darum faßbar; nur dieses leistet Widerstand, und ist darum zerstörbar. Das corpus Domini ist definitiv gegeben, in der Art und Weise der Substanz, so daß es nicht partial ausgedehnt und umrissen ist. Die Gegenwartsweise des Herrenleibes muß so bestimmt werden, daß dessen Geheimnischarakter gewahrt bleibt. Wenngleich unsere Aussagen über die Realpräsenz immer am raum-zeitlich Gegebenen orientiert sind, können dessen Kategorien nicht ohne weiteres auf die sakramentale Wirklichkeit übertragen werden.

---

[18] Vgl. ebd. Anm.; ferner Beda, In Ev. Joh. c. 6, PL 92, 719; Alkuin, In Ev. Joh. III c. 15, 55, PL 100, 835 f.

[19] Lectio VIII in festo sanctissimi Corporis Christi.

[20] Vgl. oben Textgrundlage S. 371.

Die schroffe Ausdrucksweise der confessio Berengarii kann nur aus der Situation der Auseinandersetzung verstanden werden. Insofern sich Berengar zum Anwalt einer Spiritualität machte, welche in den Augen der Orthodoxie einer Leugnung der Realität des Herrenleibes gleichkam, griff die Theologie zu einer dogmatischen Korrektur, die nur im Blick auf den gegensätzlichen Standpunkt gerechtfertigt ist. Die Interpolation jener Stelle in Augustins 26. Homilie zum Johannesevangelium zeigt an, wie die Orthodoxie die Lehre Augustins verstand. Aus diesem orthodoxen Verständnis heraus korrigierte auch die Synode 1059 Berengars Eucharastielehre. Dieses Korrektiv muß im ganzen Zusammenhang gesehen werden. Für sich allein genommen, besagt eine Korrektur recht wenig.

Dem Wortlaut selbst der fragwürdigen Stelle aus der confessio Berengarii kommt eine ps.-augustinische Sentenz nahe, die wir in der Schrift De sacramentis corporis et sanguinis Dominicis des Alger von Lüttich lesen[21]:

Augustinus in libro de Trinitate: „Quod enim corpus Christi in sacramento manibus fidelium tenetur, frangitur, dentibus atteritur, et ipsis incorporatur, significat eum in passione manibus impiorum tantum, et usque ad mortem fractum, et propter nostra scelera attritum."

Wenngleich Algers Schrift 50 Jahre jünger ist als die fides Berengarii und gegen dessen Irrlehre geschrieben wurde, so zeigt doch der Titel der Sentenz, daß sie für augustinisch gehalten wurde. Solange allerdings nicht eine der Synode von 1059 vorgängige Überlieferung der Sentenz festgestellt wird, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie selbst unter dem Einfluß der confessio von 1059 steht. Immerhin klingt bereits in Berengars Bekenntnis die Aussage so formelhaft, daß eine vorgegebene Sentenz angenommen werden muß. In diesem Falle hätte dann Kardinal Humbert lediglich eine bestehende Formel übernommen.

Die angegebene Sentenz zeigt deutlich den Ort der in Frage stehenden Ausdrücke *teneri* — *frangi* — *atteri* an. Sie stammen aus der Passionstheologie und Leidensfrömmigkeit. Dort finden sich sämtliche Ausdrücke, und zwar sowohl in der biblischen wie in der patristischen Theologie[22]. Sie legen die Passion des Herrn anschaulich und eindrucksvoll aus. Für die Eucharistie gelten aber die Ausdrücke nur in einem übertragenen Sinn, insofern in ihr das Gedächtnis des Leidens des Herrn gefeiert wird. In dieser über-tragenen Bedeutung bezeugen sie die Wirklichkeit des für uns in den Tod gegebenen Leibes des Herrn im Sakrament, ohne daß damit der eigentliche, faktische und geschehnishafte Sinn mitbedeutet würde.

---

[21] Pars I c. 19, PL 180, 796. [22] Vgl. Mt 26, 50 (Mk 14, 46), Joh 19, 31; Is 53, 5.

In welchem Sinn kann das corpus Domini im Sakrament erfaßt, zerteilt und gebrochen werden? Die Streitliteratur der Auseinandersetzung mit Berengar hat mit Vorliebe diesbezügliche Äußerungen Augustins aufgegriffen. In der Erklärung zum 33. Psalm läßt sich der Kirchenvater auf das Wort ein: ferebatur in manibus suis, und fragt nach dem, der sich selbst in die Hände nehmen kann. Die Antwort weist auf Christus hin, der bei der Feier des Abendmahls seinen Leib in seine Hände nahm[23]. Berengar wies diese Vorstellung als unsinnig zurück und begründete seinerseits das figürliche Verständnis dieser und anderer Sentenzen Augustins über die Realpräsenz des Herrenleibes. Guitmund von Aversa kam im 3. Buch De corporis et sanguinis Domini veritate den Überlegungen des Durandus zu Hilfe und wies Berengars Kritik als unberechtigt zurück[24]. Augustin spricht nach seiner Meinung unmißverständlich, daß Christus bei der Feier des Abendmahles seinen Leib in den Händen hielt — *secundum substantiam.* Diese nähere Bestimmung der Gegenwart des Leibes und Blutes im Sakrament — *secundum substantiam, substantive, substantialiter* — ist ein theologischer Schlüsselbegriff für Guitmund. Die confessio Berengarii von 1079 griff diesen Begriff erstmals in einer kirchlichen Lehrentscheidung auf und nahm so die fragwürdigen Ausdrücke der confessio von 1059 zurück. Dieser Begriff der substanzialen Gegenwart behauptet die Realpräsenz, ohne die Vorstellung der raum-zeitlichen Gegenwärtigkeit zu involvieren. In der theologischen Kontroverse wurde allerdings nach wie vor die fides Berengarii von 1059 diskutiert. Die Geschichte dieser Diskussion erfordert das theologische Augenmerk[25]. Zunächst aber macht diese fortwährende Auseinandersetzung deutlich, daß auch die ausgewogene confessio von 1079 den Eucharistiestreit nicht beendete. Warum ließ sich Berengar nicht auf diese neue Formel ein? Welche Bedenken erheben sich für ihn gegen die These von der substanzialen Gegenwart des Herrenleibes?

II. Berengars Glaubensbekenntnis vom Jahre 1079

Berengar fühlte sich an die confessio von 1059 nicht gebunden, und zwar nicht nur aus sachlichen Gründen und Bedenken, die in der Tat angebracht waren. Berengar war nicht der Mann, der eine Zurecht-

---

[23] Durandus von Troarn, Liber de corpore et sanguine Christi p. 6, 18, PL 149, 1401. Vgl. Augustinus, Enarr. in Ps 33, 10, CCSL 38, 280 f.

[24] Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Domini veritate, III, PL 149, 1469 f. Guitmund schließt sich z. T. sehr eng an Durandus an. Vgl. P. Shaughnessy, The eucharistic doctrine of Guitmund of Aversa, Rom 1939. Eine weitere Quelle für Guitmund war Lanfranks Schrift De corpore et sanguine Domini.

[25] Vgl. J. Geiselmann, Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften (Paderborn 1926) 33.

weisung und Kritik vertragen hätte. In der verlorengegangenen Schrift De sacra coena griff er die Synode scharf an, wie die in Lanfranks Gegenschrift erhaltenen Fragmente zeigen. Nicht minder scharf und anmaßend trat er in der Schrift De sacra coena adversus Lanfrancum (vor 1070 abgefaßt) seinen Gegnern gegenüber auf[26]. 1078 rief ihn Gregor VII. neuerdings nach Rom. Am 1. November dieses Jahres legte er vor dem Papst dieses Bekenntnis ab:

„Ich bekenne, daß das Brot des Altares nach der Konsekration wahrhaft der Leib Christi ist, der aus der Jungfrau geboren wurde, am Kreuze gelitten hat und der zur Rechten des Vaters thront; desgleichen, daß der Wein des Altares nach der Konsekration wahrhaft das Blut ist, das aus der Seite Christi floß. Und gleich wie ich es mit dem Munde vortrage, also bekräftige ich, es im Herzen zu haben; so wahr mir Gott helfe und diese heiligen Evangelien." [27]

Obgleich sich Papst Gregor VII., einige Kardinäle und Bischöfe, darunter Petrus Damianus, mit diesem Bekenntnis zufriedengaben, forderten andere Bischöfe, daß Berengar seine Rechtgläubigkeit auf der Fastensynode des folgenden Jahres bekennen solle. In der Zwischenzeit wurde auf Betreiben dieser Bischöfe das Glaubensbekenntnis erweitert:

„Ich glaube von Herzen und bekenne mit dem Munde, daß Brot und Wein, welche auf dem Altare liegen, durch das Geheimnis des heiligen Gebets und durch die Worte unseres Erlösers *substanzial gewandelt werden (substantialiter converti)* in das wahre, eigentliche und lebenspendende Fleisch und Blut unseres Herrn Jesus Christus, daß sie nach der Konsekration wahrhaft der Leib Christi sind, der aus der Jungfrau geboren wurde, der als Opfergabe für das Heil der Welt am Kreuze hing und zur Rechten des Vaters thront, und daß sie das Blut Christi sind, das aus seiner Seite floß, und zwar nicht nur im Zeichen und in der Wirksamkeit des Sakramentes, sondern in der Eigenheit der Natur und in der Wahrheit der Substanz." [28]

Als Berengar diese Formel übergeben wurde, suchte er ihr, soweit es die Zeit noch erlaubte, einen „guten Sinn" abzugewinnen. Er nahm vor allem den Begriff *substantialiter* in acht, auf den es offenkundig in der Erweiterung ankommt. Seine Gegner beabsichtigten, ihn mit diesem Begriff endgültig zu überführen. Doch Berengar wollte seine Widersacher mit deren eigenen Gedanken schlagen: Das Brot am Altare ist unbeschadet der Substanz des Brotes der Leib Christi, und zwar dadurch, daß es durch die Konsekration nicht verliert, was es ist, sondern etwas annimmt, was es bislang nicht war[29]. Berengar

[26] Ed. W. H. Beekenkamp, De avondmaalsleer van Berengar van Tours ('s Gravenhage 1941).

[27] Iuramentum Berengarii Turonici clerici factum Romae in ecclesia Lateranensi de Eucharistia tempore Gregorii VII. papae, ed. E. Martène u. U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum, Tom. IV (Paris 1717) 103.

[28] Ebd. 104. Denz. 355.

[29] Ebd. 105: ... non amittens quod erat, sed assumens quod non erat.

übertrug damit einen christologischen Grundsatz über die Unversehrtheit der beiden Naturen auf das Geheimnis der Eucharistie, ohne zu bedenken, daß die beiden Naturen in Christus nicht Substanzen sind. Vor dem Christusmahl, so erklärt er die eucharistische Wandlung, vermag das Brot nur den Leib zu ernähren, im Herrenmahl ist es das Heil der Seele[30]. Nicht für das Auge des Leibes, nicht für die Hände und Zähne ist das Brot am Altare der Leib des Herrn, sondern allein für das Auge des Herzens. Die eucharistische Verwandlung kann also nicht so verstanden werden, daß das Subjekt der heiligen Handlung, das Brot, vernichtet würde und an dessen Stelle das corpus Domini träte. Dieses Verständnis käme einer Aufhebung des Sakramentes gleich, sofern hierfür beide Elemente konstitutiv sind: Zeichen und Wirklichkeit. Die Dimension der Zeichenhaftigkeit wird nicht abgebaut, und die Leib-Wirklichkeit entsteht nicht an deren Stelle. Zeichen und Bezeichnetes integrieren das Sakrament. Dieses ist als solches keineswegs leeres Zeichen. Berengar verwahrte sich entschieden gegen diesen Vorwurf; aber die Wirklichkeit des corpus Domini ist verborgene, zeichenhaft gegebene Wirklichkeit. „Den Leib Christi und das Blut nenne ich nur die Sache des Sakramentes des Herrenmahles, nicht aber die Sakramente selbst: nirgendwo in den Schriften fand ich die Sache so bezeichnet, nirgendwo wird sie Figur oder Gleichnis genannt.“ [31]

Berengars Opposition gegen das *substantialiter converti* geht von einem naturalistisch mißverstandenen Substanzbegriff aus. Er verstand Substanz im Sinne von Naturding, das mit den Augen erfahren, mit den Händen erfaßt und den Zähnen zerteilt werden kann. Seine Argumente implizieren nach wie vor das unzulängliche Substanzverständnis, das die Formel von 1059 kennzeichnete. Sein Widerstand steht ferner im Banne einer unzulänglich konzipierten Wandlung. Diese läßt sich in der Tat nicht in der Spannung von corruptio und generatio verstehen. Berengars Idee des provehi in melius, des Hingelangens (des Brotes) zum Besseren ist ein gültiges Moment des Begriffes der Verwandlung.

Höchst bedenklich ist aber Berengars Strukturanalyse von *sacramentum*. Gewiß ist der Hinweis auf die beiden konstitutiven Dimensionen des Sakramentes — sacramentum und res sacramenti — wichtig, die sakramentale Wirklichkeit, das corpus Domini, kann aber

[30] Ebd. 105: Panis enim ante Christi coenam nunquam nisi ad sustentationem corporis valuit, in coena illa ut etiam ad salutem valeret animae nutu sui creatoris accepit.

[31] Ebd. 110: Idem Beringarius in purgatoria epistola contra Almannum: ... Corpus ergo Christi et sanguinem res dico ipsas sacramentorum mensae dominicae, non ipsa sacramenta, nusquam scripturarum appellatas inveni, nusquam appellari figuram, similitudinem.

dann (bei der Eucharistie) nicht im Sinne der dem Zeichen gnadenhaft zukommenden, (im Empfänger des Sakramentes) zuwachsenden Wirklichkeit verstanden werden. Der orthodoxe Glaube hielt diese Interpretation mit Recht für verfehlt. Die Gegenwart des corpus Domini ist die Tiefendimension des Sakramentes, die als solche zu dessen Realität gehört. Darüber wölbt und senkt sich die Leibgemeinschaft mit Jesus Christus. Insofern man diese Tiefendimension des Sakramentes ausschließt, wird dieses in der Tat entleert. Berengar wird darum nicht zu Unrecht als *umbraticus*, als Vertreter einer rein zeichenhaften, schattenhaften Theologie verdächtig[32]. Die confessio von 1059 verlor darum in der Auseinandersetzung mit Berengar nicht ihre Bedeutung.

III. Berengars Bekenntnis von 1059 im Verständnis der frühscholastischen Theologie

Die confessio Berengarii erwies sich als handfeste Waffe und gute Medizin gegen die Irrlehre. Sie sprach die Realpräsenz in den Kategorien der festen Erfahrungswirklichkeit an. Den Theologen stellten sich aber dadurch eine Reihe von Fragen und Problemen, mit denen sie sich geraume Zeit beschäftigen mußten, ohne zu einer allseits befriedigenden Antwort zu kommen. Sie mußten sich um eine differenzierende Sprechweise bemühen und so ihrerseits die Formel von 1059 korrigieren.

1. Es ist die Frage, ob das corpus Domini gebrochen werden kann. Roland Bandinelli stellt in seinem Sentenzenbuch die Frage in unkomplizierter, nicht näher unterscheidender Sprechweise[33]. *Quaeritur, an corpus frangatur.* Diese Frage ist angebracht, denn „der von der Römischen Kirche Berengar abverlangte Eid" scheint die Möglichkeit einer Brechung des Herrenleibes zu besagen. „Denn er schwur, daß der Leib wahrhaft gebrochen, wahrhaft mit den Zähnen zermalmt und wahrhaft von den Händen der Priester erfaßt wird." Gegen diese Vorstellungen stehen aber gewichtige theologische Überlegungen, die am Ende beweisen, daß der Herrenleib nur im Sakrament und nicht im Wesen-Selbst gebrochen wird[34].

So einleuchtend diese Lösung ist, so schwierig gestaltet sie sich bei näherem Zusehen. Wenn sich die Brechung nur im Bereich des Signifikativen vollzieht und wenn diese Dimension in der Auseinandersetzung bereits „verflüchtigt" und „veräußerlicht" wurde, dann kann

[32] Vgl. Guitmund von Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate I, PL 149, 1457 D.

[33] Ed. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III. (Freiburg 1891) 233.

[34] Ebd. 234: ... frangitur enim sacramentaliter et non essentialiter.

man auch sagen, daß die Brechung nur dem Augenschein nach geschieht. Magister Omnebene trägt diese Meinung vor[35]. Er beteuert aber, daß deshalb keineswegs nur ein Augenspiel oder eine Täuschung getrieben wird, weil ja doch mit der augenscheinlichen Brechung eine Sinndeutung und Zeichengebung verbunden ist. Wenn es aber schon um diese Bedeutung der zeichenhaften Brechung geht, dann ist nicht einsichtig, warum sich die Theologen mit dem Augenschein abgaben und nicht um die Deutung des Zeichens bemühten. Die Analyse von der augenscheinlichen Brechung beschäftigt fortan die Theologie.

Die Summa Sententiarum entfaltet die ganze Problematik dieser Schulmeinung[36]. Wenn die Brechung das corpus Domini nicht betrifft, dann erhebt sich die Frage nach der Wirkung und nach dem Träger der Teilung. Der Hinweis auf die species von Brot und Wein, an denen sich die Brechung vollzieht, fehlt zwar in den Ausführungen nicht, aber die frühen Theologen haben diese „Lösung" noch nicht mit der Selbstverständlichkeit vorgetragen, über die wir heute verfügen. Die Summa appelliert an das Geheimnis. „Siehe, nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift wird der Leib Christi genossen, und er bleibt unversehrt und unverletzt; aber der Leib Christi wird im Sakrament geteilt. Groß und unerforschlich ist dieses Geheimnis; wir sind gehalten zu glauben; zu forschen ist uns versagt."[37] Erst am Schluß des Gedankenganges wird mit einer ps.-augustinischen Sentenz, die in den frühscholastischen Sentenzen- und Canonessammlungen weit verbreitet war, eine theologische Sinndeutung der Brechung gegeben. Die gebrochene Opfergabe und der in den Mund der Gläubigen vergossene Wein läßt das Heilsgeheimnis der Erlösung aufleuchten. Die Brechung hat ihren Ort in der Dimension des Zeichens. Zeichen müssen aber gedeutet werden; sie können nicht naturalistisch seziert werden. Der Schatten Berengars lastet auf dem theologischen Denken.

Völlig im Banne der Auseinandersetzungen mit Berengar ist eine andere Theorie bezüglich der Brechung des Herrenleibes konzipiert. Diese behauptet, daß das corpus Domini gebrochen wird. Sie macht allerdings die notwendige Einschränkung, daß durch die Brechung der Herrenleib nicht vermindert wird. „Wenngleich der Leib Christi mit den Zähnen zermalmt wird, wie es im Glaubensbekenntnis Berengars heißt, so bleibt er dennoch auf wunderbare Weise unversehrt."[38] Petrus

---

[35] Ebd. 233, Anm.: Quaeritur, si frangatur et dentibus fidelium atteratur. Nullomodo, alioquin miserabilior esset omnibus hominibus. Frangitur quantum ad visum, sicut dicebatur Joseph pater Christi: ergo deceptio aut illusio ibi est. Non sequitur, quia hoc non fit ad decipiendum, sed ad aliquid magnum significandum.

[36] Summa Sententiarum p. II tr. 6 c. 8, PL 176, 144 f.

[37] Ebd. 145.

[38] Robert v. Melun, Quaestiones in epist. Pauli. In I Cor 10, 16 *Calix benedictionis*. Ed. R. M. Martin II (Löwen 1938) 211.

Lombardus bemerkt zu dieser These mit Recht, daß sie ihre Beweisgründe aus Berengars Eucharistiebekenntnis bezieht[39]. Letztlich kann aber auch diese Meinung im Ernst nur behaupten, daß das corpus Domini, insofern es im Sakrament des Altares präsent ist, gebrochen wird. Diese beiden Theorien geben die Hauptrichtungen an, in denen sich die Lösungsversuche im 12. Jahrhundert bewegten. Diese Bewegung kommt weithin über den ebenen Tritt der Schuldiskussion nicht hinaus, weil sie sich der Last der confessio Berengarii nur mühsam entledigen kann. Diese allgemeine Entwicklung hindert aber nicht, daß einzelne Denker echte theologische Probleme unter diesem Thema bewältigen. Hugo von St. Viktor schält aus dem ganzen Problemkomplex die Frage nach der Art und Weise der Gegenwart des corpus Domini heraus, das an vielen Orten als selbiges und in den einzelnen Teilen als ganzes anwesend ist[40].

Petrus Lombardus legt im Sentenzenwerk das anfallende Material, Vätersentenzen und Theologenmeinungen, in einer Breite dar, die das ganze Interesse an diesem Gegenstand erkennen läßt[41]. Die Theorie von der „augenscheinlichen" Brechung des Herrenleibes wird gegen den Vorwurf des Truges und der Täuschung in Schutz genommen und mit der Gehaltenheit der Augen gegenüber dem Geheimnis begründet. Eine Variation der angeführten Meinung besagt, daß die Brechung denselben Bedingungen unterliege wie die Gestalten von Brot und Wein. Gleichwie die species ohne substanzialen Sachgrund vorhanden sind, ebenso ist die Brechung ohne reale Grundlage möglich. Für beides steht die Allmacht Gottes.

Im folgenden 3. Kapitel dieser Distinktion legt er die Meinung derer dar, die im Banne der confessio Berengarii stehen. Nach dieser Ansicht wird der Herrenleib im Wesen-Selbst gebrochen; gleichwohl bleibt er unversehrt und unversehrbar[42]. Von dieser notwendigen Einschränkung her wird aber einsichtig, daß sich die Brechung nur im Bereich des Zeichenhaften, der Gestalten vollzieht. Wenn aber Brechung und Teilung im Sakrament ihren Ort haben, dann ist auch bezüglich der fides Berengarii eine Unterscheidung notwendig: Gewiß wird der Leib Christi sinnenfällig, nicht nur zeichenhaft, wahrhaft von den Händen des Priesters erfaßt und gebrochen und von den Zähnen zermalmt — gewiß wahrhaft, aber nur im Sakrament. ... vere quidem, sed in Sacramento tantum[43]. Die Formel von 1059 muß differenzierter vorgetragen werden, um theologische Gültigkeit beanspruchen zu kön-

---

[39] Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, IV d. 12 c. 3, ed. Quaracchi II, 810.
[40] Hugo von St. Viktor, De sacramentis II p. 8 c. 11 PL 176, 469.
[41] Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, IV d. 12 c. 2—3, ed. Quaracchi II, 809—811.
[42] Ebd. [43] Ebd. c. 3, p. 811.

nen. Selbstredend büßt sie aber mit dieser Unterscheidung jene handfeste Durchschlagskraft ein, die ihr in der Auseinandersetzung gegeben wurde.

Die frühen Glossen zum Sentenzenwerk des Lombarden sammeln und sichten die verschiedenen Meinungen. Die Ps.-Poitiers-Glosse der Neapler Handschrift VII C 14 registriert vier Meinungen, ohne über deren Richtigkeit im einzelnen zu urteilen.

Solet etiam quaeri etc. Hic incipit exsequi magister IV opiniones de fractione et partitione quae videntur fieri in corpore Christi. Quarum duas in hoc capitulo ponit. Prima est, quod, ut videtur, esse fractio, sed non est: sicut de baculo posito in aqua videtur, quia videtur frangi sed non frangitur. Et ita nullum est ibi secundum eos miraculum sicut nec in baculo. Alii dicunt quod revera ibi est fractio, sed in nulla re, quod fit miraculose. In sequenti capitulo tertiam ponit opinionem Berengarii Turonensis, qui dixit corpus Christi essentialiter frangi, quod sane est intelligendum. Unde Magister dicet in fine tertii capituli, in quo suam ponit opinionem. Quarto loco et ultimam . . .[44]

Im Anschluß an diese Sammlung der verschiedenen Meinungen stellt die Glosse Überlegungen über den Wortlaut der These Berengars an, die als solche *sane*, d. h. vernünftig interpretiert werden muß. Diese Überlegungen werden uns später noch ausführlich beschäftigen[45]. Die Bamberger Glosse des Msc. Patr. 128 verzichtet auf diese schulmäßige Aufzählung der Meinungen; sie sichtet aber die verschiedenen Auffassungen kritisch. Die Theorie von einer nur augenscheinlichen Brechung lehnt die Glosse als falsch ab. Deren Vertreter können auch nicht sagen, daß die Sinne nicht getäuscht würden, weil der Glaube vom Gegenteil überzeugt ist; die Brechung ist für die Augen zu offenkundig. Im übrigen will sich die Glosse auf die Argumentation gar nicht einlassen, weil sie eben die These selbst für verfehlt erachtet. Desgleichen lehnt sie die (anti-)berengarische Meinung ab, daß das corpus Domini in seinem Wesen unmittelbar von der Brechung betroffen wird. Diese Theorie kann sich nicht auf die Kirche berufen. . . . *non tenet Ecclesia* . . .[46] Die zwischen diesen beiden Richtungen angelegten Lösungsversuche kommen darin überein, daß sich nach ihnen die Brechung nur auf den Bereich des sakramentalen Zeichens erstreckt. Sie ist beiläufig, sofern das corpus Domini in seinem Wesen gesehen wird. Die Akzidentien werden gebrochen, nicht die Substanz des Herrenleibes. Diese Möglichkeit einer akzidentellen Brechung folgt aus der wunderbaren Seinsweise der Akzidentien im Sakrament. Der Wortlaut der confessio Berengarii spricht nicht für die gegenteilige

[44] Cod. lat. VII C 14, Nationalbibl. Neapel, fol. 53[rb].
[45] Vgl. S. 389 f.
[46] Vgl. S. 393 f.

Meinung, da derselbe aus der Situation von 1059 heraus verstanden werden muß[47]. Doch davon später mehr!

Die Sentenzenglosse des Cod. lat. 159 der Biblioteca Antoniana in Padua verarbeitet das Material der beiden erwähnten Glossen. Sie hat darum keine selbständige systematische Bedeutung. Die literarhistorische Abhängigkeit der drei Glossen soll aber in einem Anhang geklärt werden, weil damit ein interessanter Einblick in die Schultheologie im Einflußbereich des Petrus Lombardus eröffnet wird[48].

Obgleich die Schultheologie in den Sentenzenglossen die extremen Meinungen über die *fractio corporis ablehnte* und nur einer näher differenzierenden Theorie echte Chancen einräumte, beschäftigten sich die Quästionensummen noch das ganze 12. Jahrhundert mit den widersprüchlichen Meinungen, und zwar unter dem Eindruck der fides Berengarii. Weithin fällen sie keine Entscheidung, da die Aporie zu groß ist. Kennzeichnend für diese Haltung sind die Ausführungen des Simon von Tournai und des Radulfus Ardens, die selbst im Wortlaut weithin übereinstimmen. In den Institutiones in sacram paginam führt Simon von Tournai zu dem Thema aus[49]:

Quaeritur de fractione, an vera sit an non? Quod non, probatur: Quia corpus Christi incorruptibile est, non ergo frangitur. Et Christus in Evangelio arguit discipulos putantes Christi carnem sicut aliam in partibus dividendam et morsibus lacerandam.

Econtra probatur vera fractio. Ait enim Ambrosius: *Nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis, sicut fit in magorum praestigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videant esse quod non est.*

Reddimus. Corpus Christi integer manens frangitur vere, qua auctoritate ianuis clausis intravit ad discipulos et clauso utero exivit de eo. Cui consentit approbata confessio Berengarii dicentis: *Panis et vinum, quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguis est, et sensualiter non solum sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractatur et frangitur et fidelium dentibus atteritur.* Ecce vere dicitur frangi, integer tamen manere dicit. Unde Hieronymus: *Singuli, inquit, accipiunt Christum Dominum et singulis portionibus totus Christus est: nec per singulas minuitur, sed integer se praebet in singulis.* Hilarius de eodem: *Ubi,* inquit, *pars est corporis, est et totum.* Alii econtra dicunt, (nullam) substantiam, sed panis formam in veritate frangi. Quae autem sententia vera sit, Deus scit.

In wortgetreuer Abhängigkeit von Petrus Lombardus und Simon von Tournai legte Radulfus Ardens im Speculum universale die verschiedenen Meinungen dar, ohne einen eigenen Standpunkt zu beziehen[50].

Ähnlich verfährt auch Magister Martinus. Obgleich er die extremen

[47] Vgl. S. 390.

[48] Vgl. S. 392—394.

[49] Cod. lat. Paris. Arsen. 519, fol. 59ra (Cod. lat. Paris. 14886, fol. 57va).

[50] Radulfus Ardens, Speculum Universale VIII c. Cod. lat. Paris. Mazar. 709, fol. 135^{rb} (Cod. Vat. lat. 1175, fol. 130va, Cod. lat. 218, Besançon, fol. 86^{va-b}).

Standpunkte und die confessio Berengarii kritisch betrachtet, läßt er doch am Ende ein Non liquet stehen. Seine Ausführungen sind nicht nur wegen der Argumentation bemerkenswert; sie lassen auch erkennen, daß die Frage der Akzidentien und des sakramentalen Zeichens noch nicht bewältigt war. Dieses unbewältigte Problem belastet die Darlegungen sehr[51].

Item quaeritur de fractione, an fiat in corpore an non. In corpore non videtur fieri, nam si cotidie frangeretur, nullum corpus eo miserabilius esset.

Item Christus carnalem sensum discipulorum redarguit, qui putabantur Christi carnem in partibus dividendam et morsibus lacerandam, ut de Cons. dist. 2 c. Prima ... haeresis.

Item frangi est pati. Ergo si corpus Christi frangitur, ipsa patitur. Sed impossibile est hoc consequens, ergo et antecedens. Ergo impossibile et corpus Christi frangi.

Econtra sic opponitur. Econtra approbat confessio Berengarii qui resipiscens dixit: Verum corpus Christi a manibus sacerdotum retractari, frangi.

Item si frangatur sive non nec intuentibus ipsum frangi, sed ut dixit Ambrosius: *Nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis sicut fit in magorum praestagiis, ut videant esse quod non est.* Ergo si ibi videtur esse fractio, ibi est vera fractio.

Respondeo. In corpore Christi non fit fractio. Dicitur tamen frangi sacramentaliter. Unde Augustinus: *Et quidem in sacramento sic fit;* nam et hominem dicitur scindere qui vestem scindit, et corpus Christi frangit qui frangit formam sub quibus latet, et Deum passum et mortuum credemus, non quia passio vel mors ei inerit, sed quia passa est humana natura sub qua latebat deitas. Unde dicitur: *Conscidisti saccum meum* etc.

Illud autem Berengarii sic intellige: Corpus Christi frangitur, id est sub diversis partibus sacramentalibus frangitur.

Illud Ambrosii sic est intelligendum. Non est putandum etc. scilicet ut videatur corpus Christi per partes dividi, quod non dividitur vel non videatur aliquid fieri, id est divisio speciei panis fieri, quod non fiat.

Alii dicunt quod fractio illa fit in aere. Aliorum est opinio quod nihil ibi frangitur, licet frangi aliquid videatur, sicut remus in aqua fractus videtur, cum non sit fractus. Quid autem verius sit igni relinquimus comburendum.

Magister Martinus verlagert die Brechung in die Dimension des sakramentalen Zeichens. Insofern sich darunter (!) das corpus Domini verbirgt, kann gesagt werden, daß dieses gebrochen wird. Wir kennen ja auch sonst ähnliche Redeweisen. Wer das Gewand eines Menschen zerreißt, zerreißt diesen, könnte man sagen. Wir glauben, daß Gott gekreuzigt und gestorben ist, weil die menschliche Natur, unter der die Gottheit verborgen ist, gekreuzigt wurde und gestorben ist. Diese Sprechweise, daß unter den Zeichen von Brot und Wein das corpus Domini verborgen ist *(latet)*, impliziert die unabweisbare und verhängnisvolle Vorstellung, daß sich die species von Brot und Wein gleichsam wie ein Schleier über eine darunter liegende Wirklichkeit

[51] Magister Martinus, Summa quaestionum, Cod. lat. Paris 14556, fol. 349^{vb} (Cod. lat. 57, Cambridge, St. John's Coll., fol. 121^{rb}).

breiten und daß diese schleierhaften species irgendwie „in der Luft hängen". Die species werden so verflüchtigt und nur mehr als Hülle gesehen. Die Zeichen von Brot und Wein haben aber Deutefunktion. Sie weisen hin, daß in der Eucharistie (nach der Konsekration) eine andere geheimnisvolle, reale Wirklichkeit gegenwärtig ist, welche den Bestand der Gaben Brot und Wein — und darüber hinaus den Menschen — verwandeln. Brot und Wein verbergen nicht nur den Herrenleib, sie machen ihn gleichzeitig offenbar als neuartige geheimnisvolle, lebenspendende Wirklichkeit. Insofern Zeichen und Bezeichnetes in eine übergroße Distanz gebracht werden, sind die Fragen nach dem Träger der species, nach der Möglichkeit der *fractio* usw., unabweisbar und letztlich auch unerklärbar.

Diese Schwierigkeiten haben auch im späten 12. Jahrhundert noch Theologen bewogen, daran festzuhalten, daß das corpus selbst gebrochen wird. Petrus von Poitiers kommt zu diesem Ergebnis: „Es war das Bekenntnis des Berengar, und die meisten sind dieser Meinung, daß der Leib Christi selbst wesenhaft gebrochen und mit den Zähnen zermalmt wird. Gleichwohl bleibt er aber unversehrt und unzerstörbar."[52] Diese Theologen versäumen aber zu erklären, auf welche Weise das corpus Domini (nach der Konsekration) Brot ist, so daß es gebrochen werden kann.

Die Unterscheidung von *species* und *corpus*, Zeichen und Bezeichnetem, war indes geeignet, die theologischen Anliegen der verschiedenen Richtungen zu berücksichtigen. Sie wahrte dem Sakrament Zeichen-Sein und Wirklichkeit. Die Unterscheidung festigte sich zusehends in der Schultheologie, so daß Präpositinus sagen kann: „Unsere Lehrer sagen, daß sich die Brechung selbst nur in der *species*, nicht aber im *corpus* vollzieht."[53] Berengars Bekenntnis bedarf darum nach seiner Meinung einer näheren Erklärung. Sensualiter frangitur: den species entsprechend, unter denen der Herrenleib präsent ist, wird dieser gebrochen[54]. Auf Grund dieser Schultheorie erörterten die Theologen des beginnenden 13. Jahrhunderts die anfallenden Probleme: die Gegenwart des Herrenleibes unter den verschiedenen Gestalten und die substanzlose Anwesenheit der Akzidentien[55]. Sie handeln über die substanziale, ausdehnungslose Gegenwärtigkeit und über die zirkum-

---

[52] Petrus von Poitiers, Sent. V c. 12 PL 211, 1250: Confessio tamen Berengarii fuit, et plerique hoc sentiunt quod ipsum corpus Christi essentialiter frangatur, dentibus atteratur et tamen integrum maneat et incorruptibile.

[53] Clm 9546. fol. 179^{vb}.

[54] Ebd.: Sed quod Berengarius dixit, sic est intelligendum: *sensualiter frangitur*, id est species sub qua ipsum est ... quod dicunt *dentibus atteritur*, id est sub specie contrita dentibus sumitur.

[55] Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa Aurea IV tr. 5 c. 4, ed. Paris 1518, fol. 18^{vb}.

scriptive, ort- und zeitbestimmte Präsenz und deren Vereinbarkeit[56]. Am Ende wird die Frage nach der fractio durch die Kategorialanalyse der Akzidentien beantwortet. Dabei verliert auch die confessio Berengarii ihr Gewicht. Die Theologen des 12. Jahrhunderts hatten inzwischen geklärt, was von ihr zu halten ist.

2. Die vielfachen Unterscheidungen bezüglich der von Berengar beschworenen fractio corporis Domini stellten klar, was theologisch zu halten ist. Holen wir einige Unterscheidungen zurück: ... *vere quidem, sed in Sacramento tantum,* so sagte der Lombarde[57]. „Der Leib Christi wird gebrochen, d. h. er wird unter den verschiedenen Teilen des Sakraments mit zerbrochen", so Magister Martinus[58]. Das *corpus* des Herrn wird „seiner sakramentalen *species* nach gebrochen", meinte Präpositinus[59]. ... *non in substantia corporis Christi est fractio, sed in forma illa panis quae apparet,* schrieb Gaufred von Poitiers[60].

Was besagt aber die zugespitzt formulierte These von 1059, welche diese Unterscheidungen nicht kennt? Was rechtfertigte diese handfesten Wendungen? Die erwähnten Sentenzenglossen suchten die Sprachgestalt im Blick auf die Auseinandersetzung zu rechtfertigen. In der Neapler Glosse liest man: „... als Petrus sprach, der Leib Christi werde nicht von der Gestalt des Brotes verdeckt, bekannte er (Berengar), daß der Leib wesenhaft von den Händen des Priesters gebrochen werde. Gleichwie er also früher zuwenig behauptete, überzog er später

---

[56] Stephan Langton, Summa quaestionum. Cod. lat. 57, Cambridge St. John's Coll., fol. 207ra: Utrum sub totali forma panis integra ita sit corpus Christi, quod sub nulla eius parte, an etiam ita sub totali, quod sub qualibet eius parte et ita sub quacumque eius parte illius formae integrae est caput Christi et pes et ita de quolibet membro.

[57] Vgl. Anm. 43. [58] Vgl. S. 385. [59] Vgl. Anm. 53.

[60] Gaufred von Poitiers, Summa quaestionum, Cod. lat. Paris 15747, fol. 81^{va-b}: Ex confessione Berengarii quam fecit coram Nicolao papa videtur haberi posse, quod corpus Christi essentialiter frangatur. Dicit enim: Ego Berengarius confiteor panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus Christi et sanguinem esse, et non solum sacramento sed in veritate et sensualiter manibus sacerdotum tractari et frangi et dentibus fidelium atteri. Sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest: non in substantia corporis est fractio sed in forma illa panis quae ibi apparet. Unde apostolus Panis quem frangimus ut ostenderet in illo quod est ibi panis, scilicet in forma quae tantum remansit fractionem fieri. Nec mirandum, si accidens ibi frangatur, cum et accidens illud praeter naturam accidentium sine subiecto maneat. Augustinus etiam hoc dicit in De verbis Evangelii: *Cum Christum manducamus partes de eo non facimus et quidem in sacramento sic fit.* Idem: *Per partes manducatur Christus in sacramento et totus et integer manet in caelo, et totus et integer in corde tuo.* Ideo illa Berengarii verba ita sunt exstinguenda, quod *vere et sensualiter non modo in sacramento corpus Christi manibus sacerdotum tractatur, frangitur vero et dentibus fidelium attritur,* vere quidem sed in sacramento tantum.

aus Furcht vor dem Tode das Bekenntnis."[61] Die Formel von 1059 wurde als confessio zugerichtet, und zwar im Blick auf die Häresie Berengars. Dieser anerkannte diese forcierte confessio aus Furcht vor der Strafe. Wenn aber die Furcht ein Moment der Zustimmung war, könnten sich eben diese Theologen nicht so sehr entrüsten, daß Berengar später wieder auf seine Meinung zurückkam. Die Bamberger und Paduaner Glosse erklären übereinstimmend:

„Berengars Bekenntnis nimmt die Kirche als *auctoritas* — als authentische Lehre. Gleichwohl muß das wenig zutreffend Gesagte interpretiert werden. Deren Behauptung war bei einem oberflächlichen Verständnis Anlaß dafür, daß man sagte, der Leib Christi werde im Wesen-Selbst gebrochen. Man kann aber nicht sagen, daß das Bekenntnis so simpel aufgenommen wurde, daß man das corpus in seinem Wesen-Selbst gebrochen und zermalmt erachtete. Vielmehr, weil Berengar vorher in dieser Häresie befangen war, daß am Altare nicht der wahre Leib Christi gegenwärtig sei, sondern nur ein Bild, war es notwendig, im Ausdruck dieser Wahrheit zu sehr nackten Worten zu greifen, mit denen er bekannte, daß der wahre Leib Christi da sei, der Gestalt entsprechend erfaßt und gebrochen und von den Zähnen zermalmt werde. Auf diese Weise überzieht in seinen Worten ‚eine Medizin' das Maß." [62]

Die Glosse gibt unverhohlen zu, daß die Formel von 1059 die Aussage forcierte, und zwar aus der Abwehrstellung gegen Berengar heraus. Die confessio hat medizinale Bedeutung. Diesen Erklärungsgrund hatten die mittelalterlichen Theologen häufig zur Hand, sobald es eine außerordentliche Maßnahme der Heilsgeschichte bzw. der Kirchengeschichte zu erklären galt. Diese Überlegung trifft auch insofern zu, als eine gefährdete Wahrheit eine entschiedene Verteidigung erfordert und ein scharfer Angriff eine handfeste Abwehr rechtfertigt. Die Formel von 1059 geht aber auch auf das Konto einer noch nicht genügend durchgedachten Eucharistielehre. Man kann schließlich von den lehramtlichen Verlautbarungen nicht fordern, was die Theologie zu leisten nicht imstande ist. Die lehrende Kirche hat sich dadurch selbst korrigiert, daß sie 1079 Berengar ein sehr maßvolles Bekenntnis vorlegte. Merkwürdigerweise gehen aber die Theologen auf diese confessio nicht ein. Die Formel von 1059 hat sie auf den Weg der begrifflichen Selbstkritik gewiesen, wodurch sie das Problem der fractio panis bewältigen mußten.

Auf diesem langen und mühsamen Weg der Unterscheidung sahen sie die species der eucharistischen Gaben von der Substanz des corpus Domini her. In dieser Sicht sind sie Farbe, Gestalt, Geschmack — mit

---

[61] Cod. lat. C VII 14, Neapel, fol. 53[rb]: *Alii tradunt corpus Christi* etc. Hic ponit tertiam opinionem Berengarii qui ... cum Petrus diceret corpus Christi non velari sub forma panis, confessus est ipsum essentialiter manibus sacerdotum frangi. Sicut ergo prius minus dixerat, ita post timore mortis in confitendo modum excessit.

[62] Vgl. S. 394.

einem Wort: Akzidentien. Wie anders werden aber die eucharistischen species bewertet, wenn sich das Denken unmittelbar auf sie um ihrer selbst willen einläßt. In der Coena Domini ist der Leib des Herrn das Brot des Lebens. Das corpus Domini ist wahrhaft und wirklich Brot des Lebens. Das irdische Brot — die species panis müssen dieses Geheimnis deuten. Der bekannte Prolog zu den Sententiae Magistri A. Ad iustitiam credere debemus darf als Schulbeispiel der symbol- und mysterientheologischen Betrachtung der fractio panis gelten. Dieses Zeugnis darf mit Recht als Abschluß dieser Untersuchung angeführt werden; denn Text und Intention des Prologes zeigen die Abweisung der Eucharistielehre Berengars. Die Theologie beschreitet aber dabei nicht den Weg der dialektischen Unterscheidung, sondern der Mysterienanalyse. Diese Methode ist nicht weniger überzeugend, da sie das ganze Heilsgeheimnis der Erlösung — sacramentum, sacramentum et res und res sacramenti — in der Sprache einer dialektischen Theologie aufleuchten läßt.

„In der Tat nimmt er täglich die Sünden der Welt hinweg und wäscht uns von der täglichen Schuld in seinem Blute rein, wenn das Gedächtnis seines Leidens am Altare wiederholt wird und Brot und Wein durch die unaussprechliche Heiligung des Geistes in seinen Leib und in sein Blut überführt werden, und so sein Leib und Blut nicht zu deren Schaden und Verderben in die Hände der Gläubigen gegeben wird, sondern zu ihrem (d. h. der Gläubigen) Heile genommen wird.

Sein Bild trug im vornhinein das Paschalamm, das in einmaliger Stunde das Volk aus der ägyptischen Gefangenschaft befreite und das Jahr für Jahr bei der Gedächtnisfeier dieser Befreiung durch seine (wiederholte) Opferung eben dieses Volk heiligte, bis da jener kam, dem dieses Opfer Zeugnis gab. Er hat sich für uns dem Vater ‚zu lieblichem Wohlgeruch' geopfert und hat das Mysterium seines Leidens, nachdem das (Pascha-)Lamm abgetan war, in Brot und Wein übertragen. Er ist durch sein eigenes Blut nach vollendeter Erlösung in das ewige Heiligtum eingegangen; denn das Wort, das beim Vater die Speise der Engel war, wovon die himmlischen Kräfte leben, ist Fleisch geworden, das will heißen: das nämliche Gotteswort, das bei Gott war, ist Mensch geworden. Durch sein Werk und seine Erlösung leben nun im Himmel kraft ewiger Speise die seligen Geister, und immerdar lebt (von ihm) die Kirche.

Wir werden durch sein wahres Fleisch genährt und durch sein wahres lebendiges Blut getränkt, das am Kreuz aus seiner Seite floß: genossen und getrunken bleibt er aber unversehrt, der da auferstand, da er getötet war. Bei dieser geheimnistiefen Mitteilung geistlicher Speise wird dies empfangen und dies genommen: wir erwerben die Kraft der himmlischen Speise und gehen in sein Fleisch, das unser Fleisch geworden ist, über. In ihm sind wir mitgekreuzigt, mitgestorben, mitbegraben und mitauferstanden; ihn tragen wir allezeit in Geist und Leib." [63]

[63] Cod. lat. Paris. 3881, fol. 231^{r} (Clm 12668, fol. 2^{r}).

IV. Anhang:

Die Sentenzenglosse in Cod. lat. 159 der Biblioteca Antoniana in Padua

In der vorliegenden Untersuchung über die fides Berengarii kamen wiederholt verschiedene Glossen zu Wort, deren Abhängigkeit kurz behandelt werden soll. Diese Einzelbeobachtungen bezüglich der Glossen zu Sent. IV d. 12 c. 2—3 ergeben selbstredend kein endgültiges Urteil über die literarische Abhängigkeit der einzelnen Werke; sie vermitteln aber Hinweise für umgreifende Vergleiche. Ferner soll die bislang nicht näher untersuchte Paduaer Glosse fixiert werden. Im einzelnen läßt sich folgendes feststellen:

1. Die Ps.-Poitiers-Glosse der Neapler Handschrift C VII 14 registriert zu Sent. IV d. 12 c. 2—3 die vom Lombarden vorgestellten Meinungen und zählt deren vier.

2. Die Bamberger Glosse (Msc. Patr. 128), eine weitere Redaktion der Ps.-Poitiers-Glosse, ist weitschweifiger und verwertet öfter die Meinungen der *alii*, welche die Neapler Glosse nicht kennt[64].

3. Die Paduaner Glosse (Cod. lat. 159 der Biblioteca Antoniana) ist von den beiden genannten Glossen abhängig. Diese Abhängigkeit, die bislang nicht untersucht wurde, soll durch die Gegenüberstellung der Texte verdeutlicht werden.

Ps.-Poitiers-Glosse zu Sent. IV d. 12 c. 2 — 3

Cod. lat. 159 Antoniana Padua, fol. 111^{vb}

(c. 2) *Solet etiam.* IV ponit opiniones in fractione. Quibusdam placet quod non sit ibi fractio sed simile esse; sicut baculus in aqua frangitur, sed non frangitur. Sed haec opinio infra ostenditur falsa.

Cod. lat. VII C 14, Nat. Bibl. Neapel, fol. 53^{rb}

Solet autem quaeri etc. Hic incipit exsequi Magister IV opiniones de fractione et partitione, quae videntur fieri in corpore Christi ... Prima est quod, ut videtur, esse fractio sed non est, sicut de baculo posito in aqua videtur, quia videtur frangi, sed non frangitur ...

Msc. Patr. 128, fol. 9^{vb}

Solet etiam ... Falsa est istorum opinio, quod nulla sit ibi fractio, non quod in corpore Domini sed in forma ipsa sive accidentibus; ex sequentibus erit manifestum.

[64] Ähnlich wie in der Münchener Glosse (Clm 22288) liest man auch in der Bamberger Glosse die Sentenzen des magister Odo. Vgl. Msc. Patr. 128, fol. 8^{rb}.

Nihil falsi. Quod non est putandum, quod aliqua falsitas in consecratione dominici corporis inveniatur, immo verum corpus Christi in altari conficitur, vel: ut etiam aliquid ibi videatur fieri, quod non fit, ut in fractione. Et huiusmodi non est putandum, sed hoc eo modo sicut fit.

Praestigiis magorum etc. Quid autem solebat fieri in praestigiis, aperit dicens *delusione* etc. Quod autem isti dicunt quod videatur fractio fieri et non fit, vere simile est eis quae in magorum praestigiis contingunt, ut oculi per illusionem quandam decipiantur. Sed illi respondent: nec visus nos fallit, nec fallitur, quia non credimus fractionem esse quae fieri videtur. Falleremus autem, si fractionem ibi crederemus esse et fieri, cum non fit. Et nos possumus obtendere dicentes: Et vere eos fallit visus et fallitur, cum credant ibi fractionem non fieri, quam tamen fieri ipsis oculis est manifestum. Utrum autem hi congrue respondeant vel non, discutiendum non est, quod falsum est quod tenere nituntur.

Ut videant esse, id est ut videatur esse, quod non est. *Nec illusio* verba illorum sunt. Ad hoc autem quod dicant, si confiteamur quod non fiat ibi, quod videtur fieri; non tamen dicimus quod illusio fit sicut in praestigiis magorum, et haec omnia ad fructum fidei nostrae contingunt. *Sicut et Christus* etc. De simili exemplum pro se inducunt de Christo qui ostendit euntibus in Emmaus speciem longius ire, quod fuit simulatio instructionis.

Alii dicunt nihil nec accidentia nec accidens. Si enim dicas nihil, id est nulla substantia verum est, ut patet in sequentibus sic exponens. Non differt haec opinio a quarta quae sequitur.

Alii dicunt: Hic exponit tertiam opinionem quae habetur ex confessione Berengarii Turonensis,

— — —

[*Cod. lat. VII C 14, Neapel, fol. 53*^{rb}:

Nihil falsi putant etc. Quod non est putandum, quod falsitas aliqua in consecratione dominici corporis inveniatur, immo verum corpus Domini in altari conficitur, vel: ut etiam aliquid ibi videatur fieri, quod non fit, ut in fractione. Unde huiusmodi non est putandum, et hoc eodem modo sicut fit.

Praestigiis magorum etc. Quid autem soleat fieri in praestigiis, aperit dicens *ubi delusione* etc. Quod autem isti dicunt quod videatur ibi fieri fractio, vere non fit, simile est eis quae in magorum praestigiis contingunt, ut oculi per illusionem quandam decipiuntur. Sed illi respondent: non visus fallit nos nec fallitur, quia non credimus fractionem esse quae fieri videtur. Fallent autem et fallentur, si fractionem ibi fieri crederemus, cum non sit. Et nos possumus in eodem obviare dicentes, quod vere eos fallit visus et fallitur, cum credat ibi fractionem non fieri (quam tamen fieri) ipsis oculis manifestum est. Utrum autem hi ibi congrue respondeant vel non, discutiendum est, non quod falsum est quod tenere nituntur.

Ut videant esse, id est ut videatur eis esse quod non est. *Nec illusio est* quod dicant, et si fateamur quod non fiat ibi, quod videatur fieri; non tamen dicimus quod illusio ibi fit sicut in praestigiis magorum, quia haec omnia ad fructum fidei nostrae contingunt. *Sicut et Christus* etc. De simili exemplum reducunt.

Alii vero dicunt. Istis Magister consentit; nihil frangitur, licet nulla sit res quae frangatur. Accidentia tamen miraculose frangi, concedendum est, sicut in proximo capitulo melius ostendetur.

Alii etc. Sententia istorum non tenet Ecclesia, qui dicunt fractionem in corporis Domini essentia et miraculo fieri, sicut nos de accidentibus concedimus, et tamen integer permanere cor-

Alii tradunt corpus Christi etc. Hic ponit tertiam opinionem Berengarii . . .]

— — —

cuius confessionem pro auctoritate recipit Ecclesia; tamen quae in ea minus expresse dicuntur exponenda. Fuerunt enim verba illius superficialiter intellecta quibusdam occasio, unde dicerent corpus Christi frangi in ipsa sui essentia. Sed non est dicendum, ita simpliciter illam confessionem esse receptam, ut consideretur vere ipsum corpus in essentia frangi et atteri. Sed quia ante in hac haeresi exstiterat Berengarius ille, quod in altari verum corpus Christi non esset, sed eius tantum signum, oportuit quod in expressione veritatis aliquantulum nudis verbis uteretur; quibus concessit verum corpus Christi inesse et tractari et frangi quantum ad speciem et dentibus atteri. Et sic in verbis eius excellit medicina modum.

pus. Affirmant ex confessione Berengarii Turonensis,

cuius confessio authentica fuit, quia recepit eam Ecclesiam.

Quod autem confitebatur corpus Domini frangi et dentibus atteri,

occasio fuit eis, quare dicerent in essentia ipsius corporis fieri fractionem. Sed non dicendum est, ita simpliciter illam confessionem esse receptam, ut consideretur vere ipsum corpus in essentia frangi et atteri. Sed quia ante in hac haeresi exstiterat,

quod in altari verum corpus non esset, sed eius signum,

oportuit quod expressione veritatis ut aliquantulum nudis verbis uteretur; quibus concedit verum corpus ibi esse et tractari et frangi quantum ad speciem et dentibus assumptum in minorem atteri.

Neuere Forschungen über das Gewissen*

Von Leonhard Gilen S. J.

Als neuere Forschungen über das Gewissen betrachten wir in diesem Beitrag die wissenschaftlichen Arbeiten, die seit Kriegsende entweder erstmalig veröffentlicht wurden oder in einer neuen Auflage erschienen sind. Werke mit rein praktischer Zielsetzung sollen daher nicht herangezogen werden[1]. Besonders im englisch-amerikanischen Sprachgebiet, aber auch in Frankreich, Belgien und den Niederlanden ist außer in Deutschland eine Reihe von Büchern und Aufsätzen erschienen, die sich mit den verschiedenartigen Problemen des Gewissens beschäftigen; auch aus Spanien und Italien liegen vereinzelte Untersuchungen vor.

Die Arbeiten aus dem englisch-amerikanischen Bereiche beziehen sich, soweit wir sehen können, vor allem auf die Gewissensphänomene der Schuld und der Schuldgefühle (mit Einschluß der psychologischen Fragen um die kollektive Schuld und die kollektiven Schuldgefühle)[2]. Sie sind zum größeren Teil aus dem Boden der Freudschen Psychoanalyse erwachsen[3]. Ob und inwieweit die Kritik, die *P. Matussek*[4] an der Gewissenstheorie Freuds übt, auch auf diese Untersuchungen zutrifft, müßte im einzelnen geprüft werden; nur ein Teil dieser Arbeiten war dem Verf. zugänglich. Aber auch unabhängig von jeder Theorie des Gewissens und der vielleicht sehr berechtigten Kritik, der eine solche Theorie unterzogen wird, haben solche Arbeiten ihr Verdienst, das in folgendem zu liegen scheint: 1. Sie lenken das Interesse des praktischen Analytikers und auch des wissenschaftlich arbeitenden Psychologen auf die Probleme des Gewissens; 2. sie tragen manches an wertvollem Material bei, vor allem zur Kenntnis des unbewußten und des neurotisch oder auch pathologisch veränderten Gewissens[5]; 3. sie zeigen mit empirischer Deutlichkeit, daß das Gewissen nach seinem überdauernden Sein und nach seinen Wirkungen zum innersten Kern der Persönlichkeit gehört.

---

* Aus einer nicht veröffentlichten Festschrift für Werner Gruehn.

[1] Dazu gehören: L. Zarncke, Gewissensbildung in der frühen Kindheit (Berlin 1955); H. Zulliger, Was weißt du vom Gewissen deines Kindes? (Stuttgart 1955).

[2] International Congress of Mental Health (London 1948). Der dritte Band ist dem Problem der Schuld gewidmet. Er enthält je drei Referate über den Ursprung der Schuld, Schuld und seelische Abwegigkeiten (disorder) des Individuums, kollektive Schuld. — R. L. Jenkins, Guilt Feelings — Their Function and Dysfunction: L. M. Reymert, Feelings and Emotions (New York 1950) 353—361; M. Mead, Some Anthropological Considerations concerning Guilt, ebd. 362 ff. — Vgl. aber auch verschiedene Arbeiten aus den Studies in Psychology and Psychiatry der kathol. Universität von Washington über das Gewissen bei vorschulpflichtigen Kindern, bei Mittelschülern und bei Rechtsbrechern: Sr. Mary and M. M. Hughes, The Moral and Religions Development of the Preschool Child (4, 1); M. G. Keckeissen, An Empirical Study of Moral Problems and Character Traits of High School Pupils (6, 6); D. J. Wack, A Psychological Study of Conscience (8, 3); Sr. A. Betke, Defective Moral Reasoning in Delinquency (6, 4).

[3] E. Bergler, The Battle of Conscience (Baltimore 1948); A. Johnson, Some Etiological Aspects of Repression, Guilt and Hostility: Psychoanal. Quart. 20 (1951) 511—527; G. Piers and M. B. Singer, Shame and Guilt (Springfield 1953); R. Wittenberg, On the Superego in Adolescence: Psychoanal. Rev. 42 (1955) 271—279.

[4] P. Matussek, Metaphysische Probleme der Medizin. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie (Berlin ²1950) 98—126.

[5] P. Tournier, Vraie ou fausse Culpabilité, dt. Übersetzung: Echtes und falsches Schuldgefühl (Zürich 1959).

Auch in Frankreich und der französischen Schweiz hat sich eine Reihe von Forschern speziell unter tiefenpsychologischen Gesichtspunkten mit den Problemen des Gewissens befaßt, besonders mit den Phänomenen der Verantwortung und der Schuldgefühle. Diese Arbeiten sind zu einem großen Teil in der Pariser Zeitschrift Psyché erschienen[6]. Daneben gibt es aber auch noch manche selbständige Untersuchungen und Bücher zur Psychologie, Ethik und Anthropologie des Gewissens, wir nennen die Werke von *L. Bernaert, Vl. Jankélévitch, A. Tesson, L. Lacroix, G. Madinier*[7]. Ferner das auch in deutscher Sprache (Übersetzung) herausgekommene Buch des Genfer Kinderpsychologen *J. Piaget* über das moralische Urteil beim Kinde sowie die Arbeiten von *H. Baruk* zu einer experimentellen Moralpsychologie[8].

Im deutschen und niederländischen Sprachgebiet hat die Forschung sich, im Unterschied zu den Arbeiten aus dem englisch-amerikanischen und französischen Kulturkreise, eingehender mit dem Gewissen des Kindes und des Jugendlichen befaßt. Man kann wohl sagen, daß alle diese Forscher tiefenpsychologisch interessiert sind; mehrere, so *L. Zarncke*[9], *H. Zulliger*[10], *R. Scholl*[11], stehen in der Erziehungsberatung und arbeiten auch selbst tiefenpsychologisch. Die Beobachtungen und Untersuchungen der zuletzt genannten drei Verfasser sind nicht nur unter heilpädagogischen, sondern auch unter entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten von Bedeutung. Heilpädagogisch zeigen sie (oder geben doch Hinweise dafür), wie man Fehlformen in der Gewissensbildung des Kindes verhindern oder wieder korrigieren kann[12]. Für die Frage nach der Entwicklung des Gewissens ist von entscheidendem Gewicht die diesen Verfassern gemeinsame These, daß das Gewissen als Anlage angeboren ist; diese Anlage kann (oder soll) weiterentfaltet werden unter dem Einfluß der Umgebung, besonders der Mutter und der Harmonie oder Disharmonie, die das Verhältnis von Mutter und Kind bestimmt (Scholl).

Über das Schuldbewußtsein des männlichen Jugendlichen hat *L. Kunz* eine größere Arbeit veröffentlicht[13]; das niederländisch geschriebene Buch von

---

[6] P. Jury et Th. Chentrin, La culpabilité. Quelques précisions et quelques questions: Psyché 3 (1948) 421—428; J. Guitton, La philosophie de la culpabilité: ebd. 542—578; M. Choisy, La responsabilité dans la délinquance névrotique: ebd. 4 (1949) 676—691; A. Berge, Déterminisme psychologique et responsabilité morale: ebd. 5 (1950) 370—377; E. Fraenckel, La responsabilité dans la délinquance névrotique: ebd. 167—178; Ch. Baudoin, L'archétype de l'élévation et la responsabilité progressive: ebd. 6 (1951) 450—466; I. Caruso, Le problème de la mauvaise conscience: ebd. 539—551; O. Brachfeld, La responsabilité morale et la psychologie adlérienne: ebd. 554—573; A. Stocker, Psychologie structurale de la personne et responsabilité morale: ebd. 595—605.

[7] L. Bernaert, Sens chrétien du péché et sentiment de la culpabilité: Études carmélitaines (Paris 1949); Vl. Jankélévitch, L'ironie ou La bonne conscience: ebd. [2]1950; A. Tesson, Psychoanalyse et conscience morale: ebd. 1950; J. Lacroix, Le sentiment et la vie morale: ebd. [2]1954; G. Madinier, La conscience morale: ebd. 1954; J. Piaget, Le jugement morale chez l'enfant (Paris 1929), dt. Übersetzung: Das moralische Urteil beim Kinde (Zürich 1954).

[8] H. Baruk, Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale (Paris 1950); ders., Conscience morale et haine: Revue philosophique 1946, 21—48.

[9] L. Zarncke, Kindheit und Gewissen (Freiburg 1951).

[10] H. Zulliger, Umgang mit dem kindlichen Gewissen (Stuttgart [2]1956).

[11] R. Scholl, Das Gewissen des Kindes. Seine Entwicklung und Formung in normalen und unvollständigen Familien (Stuttgart 1956).

[12] Über die Beziehung von Gewissen und Charakter unter allgemeinpsychologischen Gesichtspunkten vgl. die Arbeit von W. J. Revers, Charakterprägung und Gewissensbildung (Nürnberg 1951).

[13] L. Kunz, Das Schuldbewußtsein bei männlichen Jugendlichen. Studie zur pädagogischen Psychologie auf Grund einer Erhebung bei katholischen Schülern (Luzern 1949).

A. Snoeck über die Psychologie des Schuldbewußtseins[14] legt ein Material zugrunde, das hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, aus den Kreisen männlicher und weiblicher Jugendlicher stammt. Beide Verfasser haben eine umfangreiche Erhebung durchgeführt. Snoeck ließ einen ausführlichen Fragebogen beantworten, und zwar nicht durch Sätze, sondern durch verschieden lang ausgezogene Linien, die neben die Fragen zu setzen waren. Kunz gibt der Aufsatzmethode den Vorzug: die jüngeren Schüler (10—14) sollten einen Aufsatz schreiben über das Thema: „Das schlechte Gewissen (Selbsterlebtes)"; bei den älteren Schülern, von 15 Jahren ab, lautete das Thema: „Die Last des Schuldbewußtseins (Selbsterlebtes)". Nach der Untersuchung von Snoeck müssen wir im Schuldbewußtsein das Kernphänomen unterscheiden von einer Reihe von Begleiterscheinungen, die aber nicht notwendig mit dem Schuldbewußtsein verbunden sind. Zum Kernphänomen gehören die Gefühle der Unwürdigkeit und der Minderwertigkeit sowie das Bewußtsein der Verantwortung[15]. Sekundäre Bestandteile des Schuldbewußtseins sind z. B. Angst, Gefühl der Strafwürdigkeit, Depressionen. Aus der Arbeit von Kunz ist besonders hervorzuheben, was er über die Eigenart und die Entwicklung des Schuldbewußtseins in Kindheit und Jugendzeit sagt. Dagegen müßten die Bedingungen, die er für die Echtheit des Schuldbewußtseins aufstellt, noch einer genaueren, auch empirischen Überprüfung unterzogen werden[16]; sie scheinen uns die wirklich vorliegenden Phänomene zu überfordern.

Auf das Gewissen der weiblichen Jugend bezieht sich eine Arbeit von *G. Clostermann,* die 1953 in 2. Auflage erschienen ist[17]. Auch Clostermann und seine Frau haben Aufsätze schreiben lassen, bei Volksschülerinnen über das Thema: „Was das Gewissen zu mir sagte", bei älteren Schülerinnen über das Thema: „Gewissensregungen, Gewissenskämpfe". An der Untersuchung von Clostermann scheint uns besonders bemerkenswert, daß er erstmals den Versuch wagt, aus seinem Material bestimmte Formen der Gewissensvorgänge festzustellen und die einzelnen Mädchen auf der Grundlage ihrer Niederschriften den Charaktertypen von Jaensch zuzuordnen. Man kann nicht leugnen, daß Clostermann so auf neue Wege für die Forschung hinweist, auch wenn man vielleicht nicht alle seine Auffassungen teilt und eine breitere Erfahrungsbasis wünscht.

Die eigenen Untersuchungen des Referenten[18] gehören ebenfalls in das Gebiet der Jugend- und Entwicklungspsychologie. Im Unterschiede zu Clostermann und

---

[14] A. Snoeck S. J., De Psychologie van het Schuldbewustzijn (Antwerpen/Utrecht 1948).

[15] A. a. O. 225—227 216—224. — Wir nennen hier noch einige andere Arbeiten der niederländischen Sprache, die dem Verf. leider nicht alle zugänglich waren: L. Bender, Het geweten (Bussum 1948); H. G. van der Waals, Verwikkelingen door schuldgevoel: Nederl. Tijdschr. voor de Psychol. 3 (1948) 1—19; ders., Psychoanalyse en moreele ontwikkeling: ebd. 6 (1951) 73—90; A. Sondheim, De objectieve en subjectieve aspecten van schuld en straf: ebd. 65—70.

[16] Kunz 143—150. So scheint es sowohl nach den Untersuchungen von Snoeck wie auch nach eigenem Material zweifelhaft, daß als Bedingung für die Echtheit des Schuldbewußtseins der Versuch einer „vollen aktiven Lösung" verlangt werden muß.

[17] G. Clostermann, Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung. Eine empirische Untersuchung der Jugend weiblichen Geschlechts (Münster 1953). — Vgl. auch die Würdigung dieses Buches in W. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart (Münster 1956) 202—211.

[18] L. Gilen, Über Phänomene und Struktur des Gewissens bei Siebzehnjährigen: A. Wellek (Hrsg.), Bericht über den 19. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (Göttingen 1956) 194 ff.; Das Gewissen bei Jugendlichen. Psychologische Untersuchungen (Göttingen 1956); Empirische Forschungen zur Psychologie des

Kunz wird dabei nicht die Aufsatz-, sondern die Fragebogenmethode angewandt. Bei der Bearbeitung des Materials kam es vor allem auf den inneren Aufbau der Gewissenserlebnisse an, auf ihre Wertrelation sowie auf die Beziehungen zwischen Gewissensphänomenen und Gesinnung. Für die Religionspsychologie und die Entwicklung des religiösen Lebens ist die Tatsache interessant, daß bei den Siebzehnjährigen von religiösen Gefühlen nicht so häufig die Rede ist, wie man nach dem oft betonten Zusammenhang von Gewissen und Religion vermuten möchte. Außerdem werden religiöse Gefühle von den siebzehnjährigen Jungen mehr als doppelt so häufig angegeben wie von Mädchen[19]. Bei den Fünfzehnjährigen (die Untersuchung ist im wesentlichen abgeschlossen und kann demnächst erscheinen) ist noch weniger die Rede von religiösen Gefühlen und Werten; auch hier liegen die Jungen höher als die Mädchen; die Mädchen merklich unter den Siebzehnjährigen (31% : 45%).

Aus den Kreisen der Tiefenpsychologie bzw. der Psychiatrie haben *H. Häfner* und *v. Siebenthal* größere Beiträge zu den Problemen des Gewissens und der Schuldgefühle geliefert[20]. Nach Häfner stehen Schuld und Gewissen im Mittelpunkt des therapeutischen Heilungsprozesses[21]. Diese These, die auch ihre Gegner gefunden hat, begründet der Verfasser mit Beispielen aus seiner eigenen psychotherapeutischen Praxis und auch mit philosophisch-anthropologischen Gedankengängen, die unmittelbar an die Metaphysik des Gewissens und an seine religionspsychologische Bestimmtheit heranführen.

Er steht dabei unter deutlichem Einfluß der gedankenreichen Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, die *H. Kuhn* veröffentlicht hat[22]. Dieses Buch könnte mit seinen eingehenden philosophischen Analysen des Gewissens und seiner Erscheinungsweisen auch Anregung geben für psychologische und besonders religionspsychologische Untersuchungen über das Gewissen[23].

Gewissens: Psychologische Beiträge 5 (1961) 597—616; Religiöse Werte in den Phänomenen des Gewissens, besonders bei Jugendlichen: Archiv für Religionspsychol. 7 (1962) 185—202.

[19] Gilen, Gewissen bei Jugendlichen (Anm. 18), 34—46.

[20] H. Häfner, Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie (Stuttgart 1956); W. v. Siebenthal, Schuldgefühl und Schuld bei psychischen Erkrankungen. Ein Beitrag zur anthropologischen Begründung der Geisteskrankheiten (Zürich 1956). — Außerdem sind hier noch die Arbeiten von *I. Caruso, V. Frankl* und *T. Brochert* zu nennen: I. Caruso, Das Problem des Gewissens: Jahrb. f. Psychol. u. Psychother. 1 (1953) 163—180; ders., Person und Gewissen: ebd. 341—353. — V. Frankl, Ärztliche Seelsorge (Wien ^{5}1948); ders., Der unbewußte Gott (Wien 1948). — T. Brochert, Gewissen und Symptom: Beiträge zur Seelenkunde (Stuttgart 1956) 179—197.

[21] Häfner 128 170.

[22] H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens (Tübingen 1954).

[23] Philosophisch-ethischen Charakter trägt auch das Buch von A. Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person (Krailing 1948). — Zur philosophischen Problematik vgl. auch J. M. Hollenbach S. J., Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung (Baden-Baden 1956). — Zur theologischen Forschungsarbeit über das Gewissen siehe W. Schöllgen, Schuld und Verantwortung nach der Lehre der kathol. Moraltheologie (Düsseldorf 1947); H. Thielicke, Theol. Ethik (Tübingen 1951—1955) Bd. 1, 475—604; Th. Müncker, Die psychol. Grundlagen der kathol. Sittenlehre (Düsseldorf ^{4}1953). Vgl. J. Stelzenberger, Das Gewissen (Paderborn 1961).

Besprechungen

Il problema dell'esperienza religiosa. *Atti del XV. Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari,* Gallarate 1960. gr. 8° (490 S.) Brescia 1961, Morcelliana.

Die 15. Tagung des Philosophischen Studienzentrums in Gallarate (Turin), September 1960, hatte als Rahmenthema das Problem der religiösen Erfahrung, und es ist nicht gering anzuschlagen, daß gerade die Problemhaftigkeit und Problemhaltigkeit dessen, was „religiöse Erfahrung" bedeutet, auf dieser Tagung zum Ausdruck kam. Bereits die drei Hauptreferate wiesen in diese Richtung: R. Guardini, der die Auseinandersetzung über *Phänomenologie* des Religiösen einleitete, verblieb zwar bei seinem sehr einfachen Phänomenbegriff, betonte jedoch bewußt die Kontingenz religiöser Erfahrung (sie könne in gewissen Phänomensituationen gemacht werden, sie müsse es nicht); J. Guitton, der den Auftakt gab zur Aussprache über *Psychologie* der Religion, ging auf die Problematik des Erfahrungsbegriffs überhaupt ein; J. B. Lotz, dessen Vortrag die Diskussion der *Philosophie* religiöser Erfahrung eröffnete, hatte sich ernstlich zu fragen, ob die Weise der Erfassung des Göttlichen und schließlich des personalen Gottes, wie er sie zeichnete, noch Erfahrung heißen dürfe.

Unsere Besprechung soll sich an diese drei Grundsatzreferate halten, von denen übrigens ohne Zweifel das von Lotz am meisten beachtet und debattiert wurde. Aus der großen Zahl der übrigen Beiträge werden vorzugsweise diejenigen herausgegriffen, die auf die Problematik der religiösen Erfahrung Licht zu werfen sich bemühen. In seinem Schlußwort hat Lotz zu einigen davon Stellung genommen, freilich immer nur im Hinblick auf seine eigene These, also ohne die besondere Eigenart anderer Fragestellung und Methode genügend zu würdigen; Ausführungen wie z. B. die von Mathieu, Riondato und insbesondere Mancini blieben unberücksichtigt, obwohl gerade auch in ihnen das Problem selbst in seiner ganzen Dringlichkeit hervortritt.

Guardini trägt dasjenige vor, was sich im 1. Kap. seines Werkes „Religion und Offenbarung I" (vgl. Schol 35 [1960] 578 f.) breiter dargestellt findet. Doch nicht so sehr das Phänomen des religiösen Erfahrungsaktes selbst, auch nicht das seines intentionalen Gehaltes selbst wird — abgesehen von einigen Andeutungen mit Bezug auf R. Otto — beschrieben, sondern eher eine Reihe von Situationen, in denen religiöse Erfahrung möglich wird: Naturerlebnisse, Grenzsituationen des menschlichen Daseins und seiner Geschichte, Symbolcharakter der Dinge, der Eindruck, den die Nicht-Selbstverständlichkeit und Grenzhaftigkeit der Welt auf den sinnenden Beobachter macht. Träger der religiösen Erfahrung sei der „ganze" Mensch, das „Herz"; der Mensch fühle sich dementsprechend nicht irgendwie, sondern „in seiner Existenz einfachhin angerufen" (49). Die spezifische Eigenständigkeit und Unzurückführbarkeit des religiös Erfahrenen wird streng behauptet. — Guitton unterstreicht gleich zu Beginn, gegenüber Bergsons Überzeugung von der im Grunde keiner Interpretation bedürftigen Unmittelbarkeit religiösen Bewußtseins, „le caractère si souvent équivoque et ambivalent de l'expérience religieuse" (147). Er stellt, gerade unter psychologischem und kulturgeschichtlichem Blickwinkel, die Frage nach ihrer Authentizität, d. h. nach dem Kriterium ihrer „Echtheit" (was nicht schon äquivalent ist mit Wahrheit im vollen Sinne, obwohl „une vraie expérience" schließlich „une expérience vraie" sein sollte, vgl. 156). Ihm zufolge genügt religiöse Erfahrung nicht sich selbst, sie bedarf der Interpretation, und zwar durch eine Philosophie, „qui est en elle-même indépendante de l'objet éprouvé ou constaté" (155). — Lotz nimmt die Gedanken einer früheren Veröffentlichung (vgl. Archivio di Filosofia 1956, 79 ff.) auf und führt sie mit dem Akzent auf religiöser Erfahrung in geistvoller Weise weiter. Sie entfaltet sich nach ihm neben der Philosophie und unabhängig von ihr aus eigener Kraft; ihr eigentliches Kennzeichen ist, obwohl das Erkennen entscheidend mitspricht, Hingabe, Liebe, bis in eine trotz aller Vermittlung durch das Sichtbare „unmittelbare Begegnung, sozusagen von Angesicht zu Angesicht, mit Gott hinein" (261). Soll sie nun philosophisch

durchdrungen werden, dann besagt das, sie ontologisch aufzuschließen, wobei sich zu erweisen hat, daß der ontologisch-metaphysischen Einsicht *Erfahrungs*charakter zukommt; Erfahrung aber wird definiert: „unmittelbares Erfassen eines Konkreten" (263). Direkt aufs Konkrete geht allein die „ontische" Erfahrung; wenn auch der Rückgang von ihr ins „Sein" als Erfahrung gelten soll („ontologische" Erfahrung), und der Weitergang zum subsistierenden Sein ebenfalls („metaphysische" Erfahrung), dann kann es sich nur um so etwas wie eine „Teilnahme" am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung handeln (vgl. den Aufsatz im Archivio, bes. 97), um ein „Mit-erfahren" (264 u. ö.) des „unbestimmten" und letztlich des subsistierenden Seins. Weil das Sein überkategorial ist, schließt es in seinem Begriff das Seiende ein, ist also ein „konkret Abstraktes": die Idee der Erfahrung steht aber nur gegen „das schlechthin Abstrakte des kategorialen Begriffs" (264). Zunächst bleiben diese Erfahrungen unthematisch, implizit; sie werden in der ontologischen Analyse thematisch expliziert. Der Übergang zur thematischen metaphysischen Erfahrung geschieht durch Diskurs oder Schlußfolgerung; diese vollzieht sich jedoch gleichsam innerhalb des Seins, es gehört also zu ihrer Mittelbarkeit wesenhaft die Unmittelbarkeit (267). Zugleich zeigt sich hier, daß solche Erfahrung nicht Intuition genannt werden darf; ist sie doch eben „mit dem überkategorialen *Begriff* bzw. mit dem metaphysischen *Diskurs* identisch" (268). *Religiöse* Erfahrung vollendet die metaphysische, indem sie das subsistierende Sein als personales, als absolute Person erreicht, und zwar schließlich in einem „verwirklichenden Lieben": denn Erfahrung im vollen Sinne ist erst „das verwirklichende Leben des Erfahrenen durch die Liebe" (270).

Der Raum verbietet es, noch eingehender zu referieren. Doch schon das Angedeutete läßt etwas von der Fülle des Ganzen ahnen. Zugleich freilich von der äußerst schwierigen Wendung, die der Gedanke nehmen muß, will er im Bereich des Ontologischen und Metaphysischen auch und noch von Erfahrung sprechen. Obschon das Sein „Innengrund" des Seienden ist, nicht etwas zum Seienden Hinzukommendes, sondern zu ihm als solchem Gehörendes (264), fragt es sich doch, ob es deshalb und gerade deshalb mit-erfahren werde. Wird Sein als „Grund" nicht wesentlich „gedacht" und eben nicht mehr an sich selbst denn als es selbst erfahren? Gar als subsistierender Grund aller Seienden? Seiendes *als* Seiendes würde dann auch nicht eigentlich erfahren (vgl. 263), sondern rein denkend ergriffen: wohl irgendwie innerhalb einer Erfahrung (der „ontischen"), indes nicht selbst auf die Weise der Erfahrung. Anders verhielte es sich, sobald unmittelbare Wesenserkenntnis des Seins vorgängig zur Erfahrung von Ontischem, d. h. als deren Ermöglichung, angenommen würde: dann ließe sich u. E. von (phänomenologischer Wesens-) Erfahrung von Sein reden. Die weiteren Schritte zum subsistierenden Sein und erst recht zu dessen Personalität würden aber auch dann im (selbstverständlich phänomen-zugewandten) Denken geschehen. Daß sie „im" Sein verlaufen, bedeutet ja nicht ohne weiteres, daß sie am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung teilnehmen. So wäre freilich die gesamte Metaphysik (thematische, explizite) „Erfahrung", wenn auch in „unmittelbarer Mittelbarkeit" (vgl. 268). Doch gerade solche Prägungen, zu guter Letzt die Rede von „überlogischer Logik" (483), lassen eine gewisse Skepsis aufkommen.

In einer Relation wie der von Mathieu (203 ff.) präsentiert sich die Frage nach Sinn und Möglichkeit religiöser Erfahrung auf so ganz andere Art. Er gelangt, was das Problem eines Kriteriums authentischer Erfahrung betrifft, zu keinem Ergebnis, vielleicht auch deshalb nicht, weil er zur Konstitution des religiösen Phänomens „la presenza *diretta* del transcendente" fordert (206). — Mancini meldet am entschiedensten Bedenken gegen die These von P. Lotz an (364 ff.), zunächst mehr bezüglich dessen transzendentaler Methode als solcher, d. h. vor allem: betreffs der Natur des Seins-Apriori (das zwar nicht idealistisch-subjektivistisch gemeint sei, aber doch den Status einer „idealen Form" und Norm habe und nicht eigentlich unmittelbar als Sein *der Seienden* fungiere — und man muß hinzufügen: *wie* läßt sich die entdeckende und nicht verdeckende Natur dieses Apriori stringent aufweisen und nicht nur behaupten?). Im Hinblick auf den Übergang zum esse subsistens bemerkt Mancini u. a.: „Non trovo in Lotz un'indicazione d'una contingenza che mi stringe a trascendere" (377, Hervorhebung vom Rez.). Tatsächlich hat

Lotz auf diesen Punkt wenig Wert gelegt, die knappen Hinweise (z. B. auch 275) müßten erst einmal eingehend diskutiert werden. — Riondato macht am energischsten auf die Fragwürdigkeit religiöser Erfahrung als Erfahrung aufmerksam (435 ff.); er plädiert gegen Philosophie der religiösen Erfahrung für eine Philosophie der Erfahrung einfachhin, die ja legitimerweise zur Erkenntnis des Ungeworden, Absoluten führe. Immerhin vernachlässigt er vielleicht zu sehr die Möglichkeit einer unthematischen, impliziten Philosophie (der Erfahrung!) in der religiösen Erfahrung selbst. Aber daß der Begriff der Erfahrung überhaupt noch der Vertiefung bedarf, scheint unabweisbar. Krings gibt dafür eine gute Handreichung (327 f.), manch anderer Referent ebenso. Guitton berührt das spezifisch Kantische Problem der Erfahrung (154 f.), die als solche ihre transzendentalen Möglichkeitsbedingungen verlangt, daher nicht einfach und unmittelbar als möglich und gegeben angesetzt werden darf. Es käme wohl auch darauf an, Erfahrung von Empfindung, Wahrnehmung, Erleben, „Vernehmen" usw. präzis abzuheben, anderseits aber auch von Erfahrungsurteil.

Aufs Ganze gesehen hat die Tagung von Gallarate natürlich nicht zu einem fertigen Ergebnis geführt, dafür jedoch eine Fülle von Anregungen vermittelt, gerade auch in bezug auf das Wichtigste der einschlägigen Probleme: den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Religionsphilosophie (und überhaupt Metaphysik). Die Mehrzahl der Teilnehmer scheint der Überzeugung zu sein, daß erst die philosophische Reflexion den Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung (soweit eine solche vorausgesetzt werden kann) erschließe und gewährleiste; andere hinwiederum vertreten sehr ausdrücklich den Standpunkt (u. E. allerdings ohne wünschenswert deutlichen Aufweis), daß der religiösen Erfahrung eine autonome, in ihrer Art (objektiv?) hinreichende Evidenz zukomme (316 360 437 474). Ihre emotionalen, auch irgendwie intuitiven Komponenten werden ebenfalls oft zugegeben; freilich herrscht über den Terminus Intuition keine Einhelligkeit: Lotz distanziert ihn formell von „Erfahrung", während z. B. Giacon und d'Amore ihn für die religiöse Erfahrung zulassen. Religionspsychologische und -soziologische Gesichtspunkte kommen zur Geltung; religionsgeschichtliche dagegen weniger, mit Ausnahme der Ausführungen von U. Bianchi (302 ff.). Wie überhaupt die Methoden und Ergebnisse der phänomenologischen Religionsgeschichte oder geschichtlichen Religionsphänomenologie in dieser Diskussion so gut wie keine Rolle spielen; daher möglicherweise der oft so konstruktivistische, aprioristische Tenor der Analysen, was ihnen indes nichts von ihrer Bedeutung nimmt.

Dem Reichtum der aufgeworfenen Fragen und Lösungsversuche könnte nur eine eigene, das Thema von Grund auf durcharbeitende Studie einigermaßen gerecht werden.

H. Ogiermann S. J.

Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Horizonte, 8). gr. 8° (463 S.) Einsiedeln 1961, Johannes-Verlag. 35.— sfr.

Die *Grundfrage* des Buches geht auf das Sein, auf jenes Sein, das nicht bloß den jeweiligen Seinsakt der endlichen Dinge noch bloß einen Zugriff von Seiendem als solchem, aber auch nicht das in sich beschlossene unendliche Sein Gottes selber meint. Auf diese Frage, die wahrlich das ἀεὶ ἀπορούμενον der philosophia perennis darstellt, antwortet U.: das Sein sei „einfach und vollständig" und zugleich „nicht subsistierend". Um die Auslegung dieser Doppelformel, bis in die letzten metaphysischen Konsequenzen, kreist alles. Entscheidend ist das rechte Verständnis des zweiten Momentes, der Nicht-Subsistenz. Das Sein ist nicht; es wird deshalb zugleich als „‚Nichts'" bezeichnet, als „durchnichtet" in der „Krisis des Seins". Sein und ‚Nichts' stehen „in selbiger Verwendung". Das ist ein Widerspruch, der sich am schärfsten in einer Bestimmung wie der folgenden äußert: das Sein sei „unendliche Aktualität in Nicht-Subsistenz" (319 452). Der Widerspruch Sein-Nichts weist auf Hegel zurück. Und wohl nur in der Abhebung von der hegelschen Systemdialektik läßt sich die Intention U.s verdeutlichen. Hegel gibt dem Sein eine Pseudo-Subsistenz, hypostasiert es, fixiert es als drittes neben Gott und Welt. „Gott und Geschöpf rücken in eine spekulative Vergleichsebene, in die Sphäre des substantiierten Seins, das zum unendlichen Feld der Reflexion erhoben ist" (205). Hier besteht *die* Versuchung des spekulativen Denkens: die schwebende Mitte des Denkvollzugs wird

zum in sich seienden Mittleren. Dann aber muß das abstrakt anvisierte, substantiierte Sein sich aus seiner ursprünglichen Nichtigkeit heraus bestimmen zu je gemäßeren Gestalten seiner selbst, bis zum Selbstbegriff des absoluten Subjekts, dem „logisierten Geist". Gott muß sich im Durchgang durch das Endliche, in der wechselweisen Verschränkung von Endlichem und Unendlichem mit sich selbst vermitteln; er verfällt der Dialektik des Widerspruchs. Der schlechthinnige Anfang war hier, bei Hegel, der hypostasierte Widerspruch Sein-Nichts, der sich erst ausarbeiten mußte in eine relative Identität. Im Gegensatz hierzu ist nach U. das nicht-subsistierende Sein und sein Widerspruch umfaßt von der vorgängigen absoluten Seinsidentität, in deren Zug es steht, die es in seine „Subsistenz-" oder „Verendlichungsbewegung" hineinschickt; denn das Sein *ist,* subsistiert nur in jener Identität, in der es „immer schon Gott ist — ‚oder' Geschöpf" (30). Das Sein wird also dynamisch gefaßt; es ist, wenn ich recht deute, die transzendentale Relation zwischen unendlicher und endlicher Subsistenz, die nichts anderes ist als der ontologische Vorgang der Schöpfung. Die Met-hode dieses Vor-gangs, dieser ‚Bewegungs'dynamik ist die Seinsauffassung, um die es hier geht. U.s zentrale Bestimmung dieses Seins ist, mit Thomas von Aquin: similitudo divinae bonitatis (De ver. 22, 2 ad 2), „Gleichnis der unendlichen Liebe" (207). „Der Wille, der sich in der Liebe vollendet und als sein-lassende Macht des Geistes bezeugt, die auf das Gute in den Dingen zielt" (421) — dieser Liebeswille ist der „notwendige Seinssinn, der das von der Vernunft spekulativ erschlossene Sein in die Endlichkeit befiehlt" (111), „die durchwaltende Macht der Krisis des Seins zur Subsistenz" (405), „die tragende Mitte der Verendlichungsbewegung des Seins" (454). Das Sein als Liebe ermöglicht den spekulativen Anfang, „ohne ihn in die logisierte, rational verrechnete Hypostase der Seinsschwebe zu binden" (31). Wogegen „alle Seinserfahrung, die das Sein nur irgendwie für sich nimmt und nicht dem verströmenden Hervorgang aus Gott gemäß in den Blick bekommt, das Sein niemals in seiner Nichtsubsistenz verstehen kann und es somit substantiieren muß" (43); denn „der Anfang des Denkens kann ... nicht in der Sphäre des ‚ens ut sic' vollzogen werden, ohne daß dadurch im Sein selbst der Widerspruch zum absolutum gemacht wird" (45). Damit dürfte sich auch der erste Ausgriff dieser Rezension nach der Grundfrage des Buches von U. einigermaßen geschlossen haben.

Den *Aufbau* des Werkes zu kennzeichnen ist eine sekundäre Aufgabe. Die „spekulative Auslegung der Phasen der Verendlichungsbewegung des Seins" (96), die das Gesamtthema abgibt, vollzieht sich im 1. Teil (17—211; genauer: bis 258) unter vorwiegend ontologischem, im 2. Teil unter dem damit aufs engste verknüpften anthropologischen Gesichtspunkt. Aus dem Grundgesetz der „Subsistenzbewegung" des Seins, dem die maßgeblichen ersten Ausführungen gelten, entwickelt U. Hauptstücke der klassischen thomistischen *Ontologie;* in entsprechend neuer Ursprünglichkeit erscheinen die Lehre von Wesen und Sein als konstitutiven Gründen des Endlichen (73—95), die Transzendentalien („die Seinsmomente Realität, Idealität und Bonität", einschließlich den ansonsten wenig beachteten res-unum-aliquid aus De ver. 1, 1: 96—155 213—258), „die ontologische Raumzeitlichkeit" (155—169) und die Seinsanalogie (191—211). Ein Zwischenkapitel (169—191) behandelt die Versuchungen der menschlichen Vernunft, die systematischen Verfallsformen Idealismus, Materialismus, Nihilismus. — Der 2. Teil konkretisiert das alles in einer „ *‚anthropologischen* Ontologie' " (214): Das Wesen des Menschen zeigt sich als „das subsistierende Thema der Verendlichungsbewegung des Seins" (179 u. ö.). Die Gliederung der Gedankenführung ist hier schwerer zu rekapitulieren; diese spannt sich zwischen Gegensätzen wie Seele und Sein, Geist und Materie, Substanzgrund und akzidentelle Vermögen der menschlichen Seele, Wort und Bild, Vernunft und Verstand, intellectus agens und intellectus possibilis und — vor allem — Erkenntnis und Willen ...

Den Problemgehalt im einzelnen hier auch nur anzudeuten, ist unmöglich. Es können nur einige wenige *inhaltliche Hauptpunkte* vorgestellt werden, wie sie sich dem Rezensenten bei der ersten Lektüre als besonders beachtenswert aufdrängten. Weil die „Verendlichungsbewegung" nicht eben nur in endliches Sein einmündet, sondern den Sinn-Ziel-Grund der schenkenden Güte Gottes mitmeint, ist sie *das ontologische Urverhältnis,* aus dem sich die Transzendentalien entfalten. Und da nun aber die Weltdinge im Menschen ihre Vollendung finden, so faßt sich denn auch die

Verendlichungsbewegung und das ganze Seinsgeschick, wie man wohl sagen darf, im *Menschen* zusammen. Dieser zweite Schritt (der die Grundthematik des 2. Buchteils angibt) ist tiefer zu begründen: Aus dem Wirken wird das Sein erkannt; das dem Menschen eigentümliche Wirken ist das der Vernunft. Die Vernunft — in Begriffserfassung, Urteil, liebend-wollender Entscheidung — vollzieht jene Verendlichungsbewegung des Seins mit, in der sich, gleichsam durch eine ontologische Seins-urteilung, die Seinsmomente der Idealität, Realität und „Bonität" entfalten. „Somit ist die spekulative Entfaltung der Transzendentalien immer schon zutiefst mitbestimmt vom Daseinsvollzug des endlichen Geistes" (229); in ihm dringt die Schöpfungsbewegung je durch zur Helle ihrer Selbstbewußtheit. Das ist gemeint mit der „spekulativen Dimension der Selbstdarstellung des Menschen als subsistierende[r] Thematik des Seinsurteils in der Verendlichungsbewegung" (279); so kann U. sagen, daß der Mensch im Selbstvollzug seines konkreten Daseins, wie in einem „metaphysischen Focus", „die ganze Ordnung des Kosmos rekapituliert" (282, vgl. 352 f.). Noch einmal geht U. hierüber und über den Bereich philosophischer Metaphysik überhaupt hinaus: In der ‚exinanitio' des Logos erreicht die Verendlichungsbewegung des Seins ihre letzte Tiefe, unüberbietbare Dichte. *Christus* hat sie „im Gehorsam dem Vater gegenüber rekapituliert". Die Menschwerdung Gottes ist „die Mitte und die Wurzel aller Analogie" (210). Wer sich darüber wundern sollte, daß die grundlegendsten ontologischen Bezüge hier in Zusammenhang gebracht werden mit jenem freiesten göttlichen Geschehen, das Inkarnation heißt, der möge bedenken: Sosehr das eigentliche ‚id-quod' der Metaphysik schlechthin ewig-gültige Wahrheit bedeuten mag, so ist doch nicht nur der äußere ‚modus-quo', sondern alle Denkbewegung, der ganze Seinssinn von Metaphysik gebunden an die von Gott her unendlich freie Wirklichkeit der Schöpfung von Welt und Mensch, diese aber wiederum — nach biblisch gut begründeter Theologie — als deren Voraus-setzung, sub-positio an die Fleischwerdung des Wortes Gottes, an die Selbstentäußerung, Selbst-Verendlichung des Logos (von dem übrigens alle prinzipielle metaphysische Wahrheit nur ein ‚sperma', ein ‚logos spermatikos' ist). Auch Hegel macht ja reichlichen Gebrauch von Phil 2, 6—11 (gegen grauenhafte Wortbildungen in unserem Buch wie „exinanieren" kann man allerdings nur Sturm laufen); die Trinitätsspekulation Ulrichs ist eine notwendige Antwort auf diejenige Hegels. Vor allem aber, und darin liegt der Unterschied zu Hegel: Nicht eine Philosophie, die um ihre Offenheit zur Offenbarung hin weiß, ist entartet; jene vielmehr, die diese ihre eigenste Bestimmung (aus einem „theologischen Apriori": 39 59—63 100^{176} 107 ...) in der Verdrängung zu wuchern zwingt, wird Pseudo-Theologie.

Stichwortartig sei noch hingewiesen auf die folgenden Positiva an tiefschürfender Erkenntnis: Die — hegelsche — Hypostasierung des Seins zieht dessen „Veressentialisierung" nach sich; das Grundgebrechen aber: die Degradierung der Liebe zur Funktion der Erkenntnis, zur absoluten Reflexion (38^{70} 98 ff. 141 186 ...)! Im Zusammenhang damit die Gleichsetzung von reiner Intelligibilität und essentieller Notwendigkeit (185) sowie die Ausführungen über das Wechselverhältnis von Erkenntnis und Wille, Seinswahrheit und Gutsein (424 ff. 432 f.), wobei das Wahre durch das über es hinausreichende Gute „gerade sein eigentümliches metaphysisches Gewicht erhält" (433), weil das Gute „das Denken vor einer Verbegrifflichung des Seins bewahrt" (449). Die Gegensätze zur Analogie, die „univoke ideale Seinsschwebe" und die „Äquivozität dissoziierter Realitäten", vereinseitigen je ein Moment des Seins und bedeuten in ihrer Einseitigkeit Gnosifizierung des Seins, bzw. Voluntarismus; als Extreme aber fallen sie letztlich zusammen (393 196—198). Eine Reflexion, die diesen Verhältnissen auf den Grund geht, dürfte von entscheidender Bedeutung sein: nicht nur für die Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger (denn tiefer wohl noch als durch Hegel, wenn auch verhaltener, ist das ganze Werk U.s bestimmt durch Heideggers ‚dankendes' Denken an Sein), sondern auch für den seins- und geistmetaphysischen Entwurf christlicher Philosophie überhaupt. — Die ‚potentia oboedientialis' hat ihren ‚Ort' in der Überwesenhaftigkeit des Seins und der seinsvernehmenden Vernunft, der, von der Gnade einmal durchmessen, auch der pseudo-natürlichen Vernunft durchschreitbar scheinen konnte: die christliche Voraussetzung der neuzeitlichen Metaphysik in ihrer Größe und Irre (106 ff. 165). — Anderseits ist es gerade die Materie, zumal als Leiblichkeit des menschlichen Geistes,

die Zeugnis gibt von der Überwesenhaftigkeit des Seins und von der Unmöglichkeit idealer Seinshypostase. Hierin gründet die gültige verborgene Botschaft des Materialismus: dieser sucht das Andere des bloß erkennenden Geistes zu wahren; die Materie als Offenbarung (und Platzhalterin?!) der Liebe (295 f. 323 369 400 425). — Ähnlich ist der Selbstand der Kreatur nicht Widerspruch, sondern Bestätigung der Fülle und Macht des schöpferischen Seins: Der „eigenartige Charakter des In-sich-geschlossen-Seins der Welt, aus der der verborgene Gott sich anscheinend zurückgezogen hat, jene Welt, die ... alle Brücken ins Unendliche, die wir zu bauen versuchen, um Gott in unsere Nähe zu bringen, das heißt ihn als ein Stück Welt festzuhalten, ‚verschluckt', diese Welt ist gerade in der Versuchung der Gottentfremdung des Menschen, in dem Charakter ihrer scheinbaren Absolutheit, worin die Tiefe des Nichtverursachtseins des Seins als Sein mitspielt, letzte Versiegelung der Liebesnähe Gottes" (123, vgl. 56[103] 89 109 123 442 454). — Sodann, mit einem wohl an Teilhard de Chardin orientierten Gedanken: Da der Mensch das Thema der Entäußerung des Seins ist, wird er auch, nun gleichsam nicht von oben, sondern von unten her gesehen, zur Aufgabe der Evolution (373). — Schließlich ein Beispiel des kühnen, vielleicht abgründig-kühnen, aber keineswegs unbegründet-grundlosen Aufrisses der Philosophie in die durchwaltend-umfassende Schau des christlichen Glaubens: die ontologische Differenz von Seiendem und Sein rückt U. in eine Sichtlinie mit der — Eucharistie (211); und soviel da*zu* zu sagen sein mag, da*gegen* doch wohl nichts.

Auch einige *Bedenken* sollen angemeldet werden. Zunächst und zumeist betreffs der wohl zu undifferenzierten Ablehnung der ‚*Possibilien*'. Mit Recht sagt U. (194), daß es sich in der Schöpfung nicht nur um eine Real-Setzung von Essenzen handeln könne, die in einer indifferenten Sphäre der göttlichen Vernunft ganz und gar, bis ins letzte, ideal vorentworfen sind. (Das zu begründen ist hier nicht der Ort; vgl. W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, 332—337.) U. scheint jedoch in das andere Extrem zu geraten, wenn er den Raum der göttlichen Vernunft, damit in ihm das göttliche Wesen nicht in die unendliche Vielfalt der Possibilien auseinanderfalle, faktisch überspringt und die Wesensheiten unmittelbar „in Gott Gottes Wesen" sein läßt (204 f. 241—244 171—174 256 445 453). Thomas unterscheidet (S. c. g. I 53) die eine einfache göttliche Wesenheit als Erkenntnisgrund und die vielen Objekte („multa") als Erkenntnisziel des göttlichen Intellektes. Er bejaht ausdrücklich die formale Vielheit der Ideen im Geist Gottes (S. th. I 15, 1). Daß es sich, schon bei Thomas, nicht nur um die Ideen des zu Erschaffenden, sondern darüber hinaus um eine ‚Wahl'-Vielfalt von Möglichkeiten des Schaffbaren — wenigstens dessen Grundstrukturen nach — handelt, wäre aus anderen Stellen zu erhärten (z. B. aus S. th. I 14, 8: cum sit eadem scientia oppositorum). — Weitere Fragen: Baut nicht U. 446 f. wenig glückliche Formulierungen auf die eine Textstelle De ver. 21, 5 „praesupposito ordine creatoris ad creaturam", die der sonstigen thomistischen Lehre von der Beziehung Geschöpf-Schöpfer widerspricht (und angesichts des unmittelbaren Kontexts — vorher: „praesupposito influxu causae primae", nachher: „praesupposito ordine ad creatorem" — wohl nur eine Flüchtigkeit eines späteren oder des ersten Schreibers ist)? Kann man sagen, daß gerade das Gute — diffusivum sui, nach dem alten Wort — „sich nicht entäußert" (437)? Ist vielleicht gelegentlich auch sonst eine der Thomasstellen — worunter kostbare Funde (z. B. 353[186]) — über- oder auch uminterpretiert, abgesehen von kleinen Fehlschreibungen (z. B. 254 f.)? — Es wäre wohl manchmal ein längeres, nicht eindringlicheres, wohl aber ausführlicheres Verweilen bei den rein philosophischen Erwägungen und eine noch stärkere Abhebung von den theologischen Vertiefungen und Ausweitungen zu wünschen. Das Buch stellt an den Leser etwas gewaltsam die Forderung: alles oder nichts zu akzeptieren. Es ist zu fürchten, daß es deshalb da oder dort auf pauschale Ablehnung stoßen wird. Daß es ein Muster an Lesbarkeit darstellt, wird jedenfalls niemand behaupten wollen. Auch der Rezensent meint nicht, daß er jeden Satz dieser spekulativen Gigantomachie verstanden habe. Er wiederholt jedoch, wenn das erlaubt ist, was Sokrates über Heraklit sagte: ἃ μεν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γὲ τινος δεῖται κολυμβητοῦ (Diels[6] 22 A 4).

Nur in der Tiefe, in die der Verf. dieses Buches ‚taucht', kann zum Austrag kommen, was Aristoteles und Thomas und die „verborgene Wahrheit" (167) von Hegel

und Heidegger füreinander zu bedeuten vermögen, in Erhellung und Unterscheidung der je ersten Ursprünge ihres Denkens. Und das ist nun einmal kein bloß philosophisches Geschäft. W. Kern S. J.

Beck, H., *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann* (Pullacher Philos. Forschungen, 5). gr. 8° (VIII u. 136 S.) Pullach 1961, Berchmanskolleg. 13.60 DM.

N. Hartmann (H.) betrachtet die Modalitätenlehre als das Kernstück der Ontologie; im Gebiet der Modalität, meint er, seien von jeher die fundamentalen Entscheidungen der Metaphysik gefallen (2). B. will nicht nur die Modalauffassung H.s darstellen, sondern in systematischer Auseinandersetzung mit ihr die aristotelisch-scholastische Modalitätenlehre neu begründen (3).

Der 1. Teil bringt eine *„erkenntnistheoretische und logisch-begriffliche Grundlegung der Frage nach den Modi des Seienden"* (5—44). Es geht B. nicht um die Modalitäten unseres Fürwahrhaltens (wie es die Modalitäten Kants sind), sondern um die Modalitäten des Seins selbst. Durch Verbindung der Modalitätentafeln H.s und O. Beckers gelangt er zu einem sehr klaren Schema der Modalitäten (26). Gut unterscheidet er zwischen noch unbestimmten, nicht voll ausgedachten Modi (z. B. Möglichkeit zu sein) und vollbestimmten, ganz ausgedachten Modi; letzterer gibt es vier: Notwendigkeit, kontingente Existenz, reine Möglichkeit, Unmöglichkeit (31).

Im folgenden geht B. auf die eigenartige Modallehre H.s ein und zeigt, warum er zu der für ihn charakteristischen These „Möglichkeit = Notwendigkeit" kommen mußte. Der Grund ist, daß H. als „Möglichkeit" nur die empirisch feststellbaren Möglichkeitsbedingungen kennt. Ein Beispiel erläutert das gut: Wenn noch nicht alle Bedingungen des Hausbaus gegeben sind, ist dieser noch nicht möglich; sind aber alle Bedingungen gegeben, so ist er nicht nur möglich, sondern zugleich auch notwendig (42). Seinsmöglichkeit und Seinsnotwendigkeit sind also nach H. „nichts anderes als Relativität des Seienden auf anderes Seiendes im Sinne der beobachteten Abhängigkeit ... von äußeren Bedingungen" (42); sie liegen im kategorialen, nicht im transzendentalen Bereich.

Der 2. Teil behandelt *„die ontologische Modaltheorie H.s in immanenter Kritik und Weiterentwicklung"* (45—89). Ein einleitender Abschnitt zeigt die philosophiegeschichtlichen Ursprünge der Modalthese H.s („Möglichkeit impliziert Wirklichkeit, Wirklichkeit impliziert Notwendigkeit"); sie finden sich bei Parmenides und den Megarikern, bei Hobbes und Meinong (48—57). H. selbst bringt für seine These ein formales und ein materiales Argument. Das erste geht davon aus, daß die Wirklichkeit das Nichtsein ausschließt; sie besagt also Notwendigkeit. Daß z. B. die nun tatsächlich grüne Vase auch rot sein könnte, erkennt H. nicht als denkunabhängige Möglichkeit an (60). Das materiale Argument betrachtet das Seiende in seinem Werden, in seiner Abhängigkeit von äußeren Bedingungen. Es kann erst entstehen, ist erst realmöglich, wenn die Totalität dieser Bedingungen gegeben ist; damit ist es aber auch schon notwendig. H. hält diese Notwendigkeit für identisch mit der des formalen Argumentes. B. zeigt sehr gut, daß dies nicht stimmt. Die durch die Ursache gegebene Notwendigkeit geht dem Sein voraus, die mit der Wirklichkeit gegebene „Notwendigkeit" (die „impossibilitas simultaneitatis") folgt ihm erst. Die erstere ist relativ auf die Ursache; „hingegen die im formalen Argument beschriebene Notwendigkeit besagt keine Relativität nach außen, sie beginnt und endet im selben Seienden ..., ist deren innerer modaler Abschluß" (67).

Nach H. ist also jedes Seiende notwendig durch seine Ursache. Es muß hier aber noch die Frage nach der „Übermodalität" gestellt werden: Ist die ganze Reihe der untereinander mit kausaler Notwendigkeit verknüpften Seienden notwendig oder zufällig? H. entscheidet sich für das Zweite. Das erste Glied, das als erstes keinen Grund mehr hinter sich hat, von dem her es notwendig sein könnte, ist absolut zufällig, und mit ihm letztlich die ganze Reihe, d. h. die Gesamtheit alles Seienden (69). B. zeigt vorzüglich, wie gerade dieser Begriff des absolut zufälligen Wesens ein „ungeheurer Mißbegriff" ist, und nicht, wie H. meint, der Begriff eines „absolut notwendigen Wesens". Das Letzte muß etwas von innen her, nicht bloß von außen her Notwendiges sein (72).

Im folgenden zeigt B., wie auch H.s Trennung der „idealen", an-sich-seienden Sphäre von der „realen" Sphäre mit seiner Modallehre zusammenhängt. Eben weil H. im Realen keine andere Modalität anerkennt als die konkrete, von außen bestimmte Möglichkeit und Notwendigkeit, kann er die disjunktive Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit zu sein und nicht zu sein, nur dadurch retten, daß er sie in eine ganz andere Sphäre, eben die ideale Sphäre, verlegt (76 f.). Die metaphysische Kontingenz des realen Individuellen wird dadurch umgangen. Auch die ideale Sphäre ist freilich nach H. letztlich absolut zufällig, ebenso wie die reale Sphäre (80).

B. geht dann den Folgen nach, die sich für Kausalität, Finalität und Freiheit aus der Modallehre H.s ergeben. Kausalität wird zu einem „blinden indifferenten Vorwärtsstoßen, das gleichgültig ist gegen die Resultanten"; Finalität wird zu einem von außen zur Kausalität hinzutretenden Moment, das die Kausalität im Menschen überbaut (85). Freiheit im legitimen Sinn wird folgerichtig unmöglich, wenn mit dem Vorhandensein aller notwendigen Bedingungen zugleich die Möglichkeit *und* die Notwendigkeit des zu setzenden Aktes gegeben ist (86); H. sucht sie durch die „kategoriale Schichtenindependenz" zu retten, d. h. durch die Annahme, daß die geistige Schicht im Menschen nicht durch die biologisch-psychische Schicht voll determiniert ist (86). „Aber es geht doch gerade darum, ob *innerhalb* des geistigen Raumes selbst Freiheit besteht" (86).

Der 3. Teil trägt den Titel: *„Übergang von der immanenten zur transeunten Kritik und Weiterentwicklung"* (91—121). Die starre Modalitätenlehre H.s ist darin tiefer begründet, daß er nur das konkrete Seiende, nicht aber vorkonkrete Seinsprinzipien kennt; darum kann es keine Seinsindifferenz im Seienden selbst geben (96 f.). B. weist mit Recht darauf hin, daß damit auch jede Begründung für die Notwendigkeit einer Ursache ausgeschlossen wird; es bleibt nur die empirische Feststellung der kausalen Abhängigkeit; eben deshalb kann die Notwendigkeit der Ursache nicht auf die Gesamtheit des innerweltlichen Seienden ausgedehnt werden (97).

Im folgenden „metaphysischen Ausblick" gibt B. zunächst zwei allgemeine Argumente für die Potenz-Akt-Struktur des sich zu größerer Seinsfülle verändernden Seienden. Die Argumente, die auf der höchsten Stufe der Abstraktheit stehen, werden vielleicht von wenigen ganz richtig verstanden werden. Bei dem ersten Argument, das ein Werden aus dem Nichts seiner selbst als widerspruchsvoll ausschließt, fragt man sich, wie dabei ein Werden durch Erschaffung möglich beiben soll, wenn die angenommene Potenz eine Potenz sein soll, „aus der" das Werdende wird. Bei dem zweiten Argument, dem zufolge, „damit etwas sein oder werden könne, *vorgängig* zu seiner Existenz von den Ermöglichungsgründen her sein Nichtsein ausgeschlossen werden muß" (102), fragt man sich, wie damit das Entstehen eines Seienden durch eine *freie* Ursache vereinbar ist. Beide Möglichkeiten sind für B. selbstverständlich; aber ihre Vereinbarkeit mit diesen Argumenten möchte man deutlicher sehen.

Im folgenden versucht B., mehr im einzelnen die Potenz-Akt-Struktur von der Erfahrung her aufzuweisen, im Anorganischen z. B. beim Entstehen von Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, beim radioaktiven Zerfall der Elemente, beim Übergang der Materie aus dem wellenhaften Zustand in den korpuskulären; im organischen Bereich in der Ontogenese und Phylogenese; im anthropologischen Bereich im Entstehen der Erkenntnis aus der Potenz und im Bildungsprozeß. Einige Bedenken regen sich bezüglich der anorganischen Beispiele: Liegt hier nicht z. T. eine vorschnelle Ontologisierung von Ergebnissen der Physik vor? Ist der Welle-Korpuskel-Dualismus nicht eher als eine doppelte Erscheinungsweise der gleichen Materie aufzufassen denn als Übergang von einem realen, mehr potentiellen Zustand der Materie zu einem mehr aktuellen?

Im letzten Abschnitt vollzieht B. den Übergang von der Potenz-Akt-Struktur alles Innerweltlichen zum letzten Möglichkeitsgrund der werdenden Welt, der reiner Akt ist (118—121). Es folgt eine gut ausgewählte Bibliographie zur Modalitätenlehre H.s und zum Modalproblem überhaupt, schließlich ein Personen- und Sachverzeichnis.

Die überaus scharfsinnigen Ausführungen B.s halten, was sie versprechen. Ohne das berechtigte Anliegen H.s zu verleugnen, zeigen sie, wie die Starrheit und meta-

physische Wurzellosigkeit der Modalitätenlehre H.s in dessen rein physisch-kategorialer Betrachtungsweise begründet ist und nur durch eine echte metaphysische Schau überwunden werden kann. Wenn man noch etwas wünscht, wäre es ein deutlicheres Abheben der vor allem von Thomas klar gesichteten transzendentalen, im Verhältnis von Wesen und Sein begründeten Potenz-Akt-Struktur und der damit gegebenen metaphysischen Seinskontingenz alles Innerweltlichen gegenüber den schon Aristoteles bekannten Potenz-Akt-Strukturen, die sich im innerweltlichen, kategorialen Bereich offenbaren. J. de Vries S. J.

Poupard, P., *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle: L'abbé Louis Bautain* (Bibliothèque de Théologie, IV 4). 8° (X u. 403 S.) Tournai 1961, Desclée. 280.— bFr.

Das Werk des im päpstlichen Staatssekretariat tätigen Verf. stützt sich nicht nur auf umfangreiche gedruckte Primär- und Sekundärliteratur (9—11 27—47), es benutzt vor allem in überaus ansehnlicher Zahl die z. T. von P. selbst erst aufgefundenen Handschriften verschiedener Archive (12—27). Die Geschichte eines Denkens, die dieses Quellenstudium nachzuzeichnen erlaubt, differenziert auf bedeutsame Weise die bisherige Kenntnis Bautains (B.); sie versucht die gültigen und fruchtbaren Aspekte der Fragestellungen hervorzuheben.

Der 1. Teil des Buches (56—140) entwickelt die Voraussetzungen und das Werden seines Denkens im Kontext des *persönlichen Schicksals Bautains* und der religiösen und philosophischen Zeitsituation. B. (1796—1867) wird zwanzigjährig in Straßburg ein brillanter Professor der Philosophie. Die philosophische Odyssee seiner Denkwege führte ihn vom Sensualismus Condillacs über den Eklektizismus Cousins zu Kant und einiger Bekanntschaft mit Schelling und Hegel. Es darf schon jetzt angemerkt werden: Die Zusammenfassungen, die P. von B.s sehr umfänglichen Vorlesungsmanuskripten bietet (75—83) — es handelt sich für 1818—1820 um 3500 Seiten —, lassen nur einen unbestimmten Widerschein des Deutschen Idealismus erkennen; Kant dagegen sollte eine bestimmende Grundlage des Bautainschen Denkens bleiben (vgl. 173—177). Nach der Begegnung mit der elsässischen ‚Mystikerin' L. Humann (1766—1836), die eine platonisierende, sehr intuitive christliche Lebens- und Weltanschauung statuiert, vollzieht sich B.s Bekehrung (1820—1822), seine Rückkehr zum Glauben der Kindheit, der nun zum Inbegriff, Anfang und Ziel alles Erkenntnisstrebens und Wissenkönnens wird. Er setzt seine trotz behördlicher Suspendierungen überaus erfolgreiche Lehrtätigkeit fort, deren Gegenstand jetzt ‚seine Philosophie', ‚die wissenschaftlich erklärte christliche Botschaft', ist; Schüler sammeln sich um ihn, einige junge jüdische Intellektuelle (Carl, Level, Ratisbonne, Göschler u. a.) lassen sich taufen, sie werden B.s Lehre verbreiten und verteidigen. B.s Verlangen nach dem Priestertum (er promovierte 1826 auch zum Doktor der Medizin) kam der Straßburger Bischof gerne entgegen; er erteilte ihm im August 1828 die Tonsur, im Dezember 1828 ohne weitere theologische Studien die Priesterweihe und ernannte ihn zum Kanonikus und Münsterprediger. Bald darauf wurden auch Leitung und Unterricht in mehreren Seminaren B. und seinen Anhängern, die sich in einer Priestervereinigung zusammenschlossen, anvertraut.

Der 2. Teil des Buches (141—368) ist in der Hauptsache der *Darstellung der Lehre* B.s gewidmet, wie sie sich in seinem 1835 veröffentlichten Hauptwerk, der „Philosophie des Christentums", ausspricht. Vorausgeschickt wird eine detaillierte Schilderung des *Zerwürfnisses zwischen B. und seinem Bischof, Mgr. de Trévern*, der sich 1833 plötzlich über B.s ‚Fideismus' beunruhigt zeigt. Die Geschichte der sechs von Mgr. de Trévern vorgelegten Fragen, betreffend die rationale Erkennbarkeit der Existenz Gottes und der Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung, mitsamt ihren Variationen, die bald dem Bischof, bald B. als Rückzieher angerechnet wurden, sowie der Interventionen kirchlicher und staatlicher Stellen muß bei P. nachgelesen werden (198—222). Erwähnenswert ist vor allem, daß — nach P. — Rom trotz der Bemühungen de Tréverns keine Verurteilung B.s aussprach (eine römische Empfangsbestätigung bischöflicher Akten sei bisher zumeist in diesem Sinne überinterpretiert worden), sondern auf die Beilegung der Kontroverse und die Aufhebung der Suspension B.s drängte (209 f. 217 383 f.); ferner daß B. selbst auf Grund

eines verständnisvollen und kritisch eingehenden „Sendschreibens" von Möhler (1835) und freundschaftlicher Dispute mit dem Gregoriana-Professor J. Perrone (1838) zur Einsicht kam, die Reichweite der Vernunft zu stark eingeschränkt zu haben (225 f.). Erst 1844 wurden B. von der römischen Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute im Hinblick auf die kanonische Bestätigung der von ihm gegründeten Genossenschaft fünf andere, von Perrone ausgearbeitete Sätze zur Unterschrift vorgelegt. Die Bilanz der Kontroverse de Trévern—Bautain, gezogen von einem unvoreingenommenen Historiker, lautet: „C'était un curieux conflit que celui qui mettait aux prises l'évêque dépassant la mesure dans la défense des droits de la raison et l'universitaire exagérant ceux de la foi" (J. Burnichon S. J., II [1916] 48; nach 225 [1]).

Da sich der Grundzug des Bautainschen Denkens, von P. gekennzeichnet als „le ‚sentiment fidéiste'", trotz der späteren Abschwächungen durchhält, kann nun P. mit ständigem Rück- und Vorgriff auf andere Schriften B.s und seiner Straßburger Schule an Hand der *„Philosophie des Christentums"* eine umfassende Darstellung der Lehre geben. B.s ganzes Ziel ist: den Gebildeten seiner Zeit — jenen Menschentyp, den er selbst auf eindrucksvolle Weise repräsentierte — mit dem Christentum zu versöhnen. In die Skepsis, die das Scheitern der Philosophien nach sich zieht, will er das Christentum hineinstellen als Zusammenfassung alles Wissens, das der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand zu besitzen vermag, „als die Idee, die die Natur und den Menschen durchwaltet und die metaphysisch, ideal das ausdrückt, was in dem Leben von Mensch und Natur verwirklicht ist" (236). Der Bau jener augustinischen Weisheit, die B. sucht, soll sich erheben auf der Grundlage der Offenbarung, in kraftvoller Fügung der christlichen Dogmen, unter Einbeziehung aller untergeordneten Wissenschaften, auch der Metaphysik. Eine weite und tiefe Wissenschaftlichkeit soll so reden, daß sie gehört zu werden vermag von den Menschen, an die sie sich wendet; anders als die von B. erbittert bekämpfte Scholastik, diese „Wissenschaft purer Abstraktionen" (239). — Die Erkenntnislehre B.s (258—282) kennzeichnet P. als mystischen Intuitionismus. Der kantisch begrenzte Verstand wird überstiegen in eine platonisch gefaßte Vernunft. Der Verstand kann die Wahrheit beweisen, aber sie niemals finden; alles Untersuchen setzt vielmehr schon ein anfanghaftes Gefundenhaben voraus: „pour qu'il y ait lieu à démonstration, il faut que la vérité ait déjà été vue, conçue ou pressentie. L'acte de l'intelligence précède nécessairement l'exercice de la raison" (270)! Das Sein kann unter den Erscheinungen der Dinge nur erfaßt werden von der geistigen Schau der göttlichen Idee, die den Dingen dieser Welt zugrunde liegt „comme substance de l'existence" (263). Die Frage nach der Erkenntnis Gottes führt in die Mitte der Apologetik (291—324), die B. auf dem Unterbau seiner Erkenntnistheorie errichtet. Die Überzeugung von der Existenz Gottes ruht wie alle Erkenntnis auf ursprünglicher Erfahrung, auf ständiger Kommunikation mit dem Wirken Gottes. Keine Gottesidee ohne dieses Wirken, in dem sich Gott offenbart. Das menschliche Denken, das notwendig zugleich Sprechen ist, ist nur möglich kraft des ursprünglichen Angesprochenwerdens des Menschen durch Gott: in der Uroffenbarung. Da B. die Sprache nur als notwendiges Kontaktmittel zwischen dem menschlichen Intellekt und der intelligiblen, göttlichen Welt betrachtet, nicht als eigentlichen Wahrheitsträger, vertrete er einen gemäßigten Traditionalismus, ähnlich dem der Löwener Professoren um 1860 (222 f. 279 f.). Das Wahrheitsverlangen, das dem Menschen von Uranfang an trotz aller Verkümmerungen und Wucherungen der Uroffenbarung geblieben ist, wird getroffen und erfüllt von der Wahrheit der christlichen Offenbarung, wenn das Herz des Menschen zur Annahme der Glaubensgnade bereit ist. In dieser Bereitung des Herzens, das sich abwendet von den Heillosigkeiten der menschlichen Denksysteme, und in der möglichst gemäßen Darstellung der metaphysischen Ideen und Zusammenhänge des Glaubenskosmos (vgl. 335—354) sieht B. die doppelte Aufgabe des Apologeten. Alles rationale Argumentieren lenke nur ab und verwirre. So will B. zum Glauben führen, indem er die ganze große Wahrheit des Glaubens als einzigmögliche Erfüllung des menschlichen Erkenntnisverlangens vorstellt.

Den Hauptmangel des Bautainschen Fideismus wird man mit P. in einem Versagen des Unterscheidungsvermögens sehen müssen. B. will Philosophie und Theologie, die in der Trennung voneinander verkommen, durch ihre Vereinigung neu

beleben. Soweit sehr gut. Aber da er unfähig ist, zu unterscheiden, ohne zu trennen, müssen Philosophie und Theologie in ihrem Zusammengehen auch schlechthin zusammenfallen (247 f. 243 f.). Simplizistisch ist die Berufung auf die *eine* Wahrheit; ebenso die Erklärung: ob natürlich oder übernatürlich, das sei eine belanglose, bloß verbale Frage (241 244). Erst allmählich beginnt B., unter dem Einfluß Perrones, zu ahnen, daß die Unterminierung des menschlichen Erkenntnisvermögens den übernatürlichen Charakter der Offenbarung selber trifft (216). Wer die Natur, die Ratio aushöhlt, läßt die Gnade, den Glauben an ihre Leerstelle absacken. So zeichnet sich denn tatsächlich in B.s Glaubensdenken ganz entgegen den eigentlichen Intentionen, die auf den Primat des Glaubens zielen, gelegentlich ein rationalistischer Umschlag ab. P. spricht von „einer Art christlichem Rationalismus" (310), B. selbst von einem „naturalisme divin" (316[2]). „C'est la raison qui prouve le grand mystère de la très sainte Trinité" (312) usw. Neben den Gründen, mit denen P. den Grunddefekt des Bautainschen Denkens — „une sorte de bloquage" seines Unterscheidungsvermögens (196) — zu erklären sucht (224), möchte ich zur Frage stellen, ob B. ein wirklich eindringendes philosophisches Verstehen zugeschrieben werden kann; er ist jedenfalls bei Kant steckengeblieben und, nachdem er ihn gelesen, „überzeugt, daß der Glaube die einzige Rettung vor dem Skeptizismus ist" (283). Sein großartiger Versuch könnte erscheinen als ein Modellfall philosophischer Resignation, die in eine theologische — und zwar ebendeshalb nur quasi-theologische — Überkompensation umschlägt. Die Erkenntnis, daß der metaphysisch durchdachte Kosmos des christlichen Glaubens selber eine wichtige und wohl unabdingbare apologetische Funktion besitzt, ist später wieder aufgegriffen, jedoch wohl immer noch nicht genügend durchgeführt worden. Der Bewältigung harrt auch noch das ganz große Programm B.s, insoweit es dazu angetan scheint, zu einer innerlichen Überwindung und Vollendung des kühnsten Philosophierens, des Hegel-Schellingschen Idealismus, zu führen.

Vielleicht müßte noch das Bedenken geäußert werden, ob P. nicht gelegentlich äußere Fakten etwas zu optimistisch zugunsten B.s deutet, etwa das päpstliche Breve vom 20. 12. 1834; oder es wäre anzugeben, daß das von B. am 8. 9. 1840 unterschriebene Formular sich nicht nur „leicht unterscheidet von jenem von 1835" (217), sondern in diesen Unterschieden fast vollständig die Fragen de Tréverns von 1834 wiederherstellte (vgl. 218 mit 202—205 und 212). (Druckfehler: 40, 32 „Staudenmaier, *F. A.*"; 74, 15 „Andechs"; 179, 15 „Fuchs"; 341[1], 5 „1948"; widersprüchliche Zeitangaben: vgl. 200 u. 202 mit 53. Übrigens gibt es kleinerer Einzelangaben, die nun nach P. zu berichtigen sind, in Denz., DictThCath und LexThKir z. B. eine erhebliche Anzahl.) W. Kern S. J.

Procli Diadochi, *Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo). Latine et Graece edidit H. Boese* (Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, 1). 8° (XXXI u. 343 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 78.— DM.

Dieser schöne Band bringt Wilhelms von Moerbeke lateinische Übertragung von drei kleinen Schriften des Neuplatonikers Proklos in Neuausgabe und dazu in Erstausgabe den griechischen Text, soweit er aus den Schriften des Byzantiners Sebastokrator Isaak, wahrscheinlich eines Bruders des Kaisers Alexios I., und anderen Quellen wiedergewonnen werden konnte. Über die handschriftliche Überlieferung, frühere Ausgaben und Übersetzungen aus neuerer Zeit gibt das Vorwort Aufschluß. Drei Verzeichnisse: Index auctorum, Index verborum: A. Latinus et Latino-Graecus, B. Index Graeco-Latinus, bilden den Schluß des Buches.

Die dem Herausgeber gestellte Aufgabe war gewiß nicht immer einfach, aber er hat die ihm zur Verfügung stehenden Hilfsmittel geschickt verwertet und uns einen durchaus zuverlässigen Text geschenkt. Bei dessen Gestaltung oder Wiedergewinnung spielte natürlich die Feststellung des Verhältnisses von Übertragung und Vorlage eine wichtige Rolle. Um dem Leser oder Benutzer des Buches hierin einen Einblick zu ermöglichen, hat B. sein Wortverzeichnis recht reichhaltig gestaltet, und dies verdient volle Anerkennung, aber es dürfte nicht genügen; hier hilft am ehesten eine eigene Untersuchung über die Übersetzungstechnik. Hoffentlich wird es dem Herausgeber möglich sein, dies in der angekündigten Übersetzung und Erklärung nachzuholen.

S. XXVI berührt B. auch die Frage der Doppelübersetzung. S. 24 § 14, 5 steht eine solche: τὰ πέραπα ist wiedergegeben mit *fines: termini,* als zwei sinnverwandten

lateinischen Worten für einen bestimmten Sinn nur eines griechischen Wortes. S. 170 § 66, 5 *sacerdotalibus: sacramentalibus* als Wiedergabe von ἱερατικῶν kann man wohl bezweifeln, da der Sinn nicht so eindeutig ist. Sicher liegt S. 6 § 4, 17 *aut: quam* für ἢ keine Doppelübersetzung im strengen Sinne vor, da ἢ beides bedeuten kann. *Quam* neben einem Ablativus comparationis für die eine Bedeutung von ἢ oder *aut, vel, sive* für dessen andere wäre eigentliche Doppelübersetzung. *Aut: quam* und das Z. 27 stehende *et* lassen uns erkennen, daß Wilhelm sich über den Sinn der Stelle nicht ganz klar war, was man verstehen wird, wenn man sich diese näher anschaut. Den Herausgeber können solche Stellen vor die Entscheidung stellen, ob gegebenen Falles beide Worte dem Texte einzufügen seien, wie es etwa bei Eigenschaftswörtern leichter zutreffen kann, da zwei Ausdrücke manchmal den Sinn der Vorlage treffender erfassen.

Dies führt uns zu einem anderen, für die Textherstellung wichtigen Punkt, zur Frage der Rückübersetzung in die Sprache der Vorlage und der Ergänzung der Übersetzung. Gleich der Titel der zweiten Schrift, der griechisch nirgends überliefert erscheint, bietet uns ein Beispiel für das erste. Bei Zeller, Beutler, Boese lautet er verschieden. Wilhelm gebraucht oft, aber nicht immer, für den Artikel das Wörtchen *le;* sein Fehlen beweist somit kaum etwas für das Griechische. Boese läßt ihn im erwähnten Titel aus, Beutler (Pauly-Wissowa, Real-Encycl. 23, 1, Sp. 200) setzt ihn. Aus welchem Grunde? Den zweifellos sichereren Weg ging L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus* 248, indem er den lateinischen Titel brachte. Mag im vorliegenden Falle das Fehlen oder Setzen des Artikels für den Sinn nicht viel ausmachen, an anderen Stellen hat er sicher mehr zu bedeuten. Neben die aus der Übersetzung des Artikels entstehenden Schwierigkeiten treten die nicht seltenen Unsicherheiten infolge der Mehrdeutigkeit oder Bedeutungsgleichheit einzelner Wörter.

Auf einen Fall eigener Art stießen wir vor Jahren in Georgs, des Araberbischofs, syrischer Übertragung der Analytik des Aristoteles, veröffentlicht von G. Furlani, Il secondo libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio dell Nazioni (R. Acad. dei Lincei, 1937). Daselbst sind 248 die griechischen Buchstaben A, B, Γ, = Aristoteles, An. Priora p. 57 b, nicht durch die entsprechenden Buchstaben des syrischen Abc wiedergegeben, sondern durch deren Namen Ālaf, Bēth, Gāmal. Nur p. 57b 34—35 = 248, 13 u. 14 dienen Gāmal und Ālaf als Wiedergabe von τρίτον und πρῶτον. Wer hätte so aus dem Syrischen zurückübersetzt? Man hätte doch dem Zusammenhange nach zu Γ und A gegriffen und damit vielleicht sogar den Sinn der Stelle getroffen, den Wortlaut des uns überlieferten Textes aber verfehlt. Für die Textherstellung könnte man sich auch fragen, ob die Vorlage des Syrers Γ und A hatte, eine Lesart, die uns nicht in griechischen Handschriften erhalten ist. All das zeigt, wie unsicher und fragwürdig Rückübersetzungen sein können und auch gelegentliche Ergänzungen der Lücken der Übersetzungen. Leider fehlt u. W. eine geordnete Zusammenfassung und Übersicht von Beobachtungen auf diesem Gebiete; sie sind weit zerstreut. Auf einiges ist hingewiesen DLitZtg 60 (1939) Sp. 801 u. Orientalia 8 (1939) 183 186.

Zum Schluß sei wegen der kommenden Bände noch ein Wunsch und Vorschlag zum Verzeichnis geäußert. Bei sehr häufig vorkommenden Worten, wie *anima, natura* etc., fehlt jedwede Zahlenangabe. Wir meinen, bei solchen Wörtern sollten auch zwei oder drei der Hauptstellen mit Seiten- und Zeilenzahl angegeben und womöglich das ein oder andere kennzeichnende Eigenschafts- oder Tätigkeitswort hinzugefügt werden. Beim kleinen *le* kann man lange suchen. Diese Zeit kann der Herausgeber leicht dem Benutzer ersparen, und dieser wird bei erfolgten Angaben ihm Dank wissen. Anerkennung gebührt auch dem Verlag für die schöne Ausstattung des Buches. Mögen die folgenden Bände der eröffneten Reihe sich auf gleicher Höhe halten!

W. Kutsch S. J.

Wenzel, P., *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus.* gr. 8⁰ (XVII u. 254 S.) Essen 1961, Ludgerus-Verlag. 28.— DM.

In dem vorliegenden Werk, das die Frucht langer und auch vom Entdeckerglück gesegneter Arbeit ist, kommt es dem Verf. nicht so sehr darauf an, festzustellen, was an Günthers System falsch oder zu beanstanden war. Darüber liegen als Schluß-

ergebnis ausgedehnter theologischer und anthropologischer Kontroversen die Urteile der Provinzialsynode von Wien (1858), des Kölner Provinzialkonzils (1860), verschiedene päpstliche Breven und die Indizierung der publizierten Werke Günthers sowie mehrerer seiner Schüler vor (vgl. die Zusammenstellung 241). Was dem Verf. vorschwebte, war vielmehr, „das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus darzustellen, wie es thematisch in den Werken Günthers, theoretisch im Lehr- und Kampfsystem und praktisch in der Güntherschule sich zeigte" (V). Dieses Anliegen des Güntherianismus, sosehr es die Wissenschaft, Theologie und Philosophie betraf (Widerlegung des Pantheismus und Materialismus, Kampf auch gegen den Semipantheismus, wie er sich nach Günther in der mittelalterlichen und auch der beginnenden Neuscholastik zeigte), ist weitgehend von aktivem Angriffsgeist getragen und tief im Emotionalen verankert; er ist aber darüber hinaus, besonders bei Günther selber, aber auch bei einem Teil seiner Schüler, durch eine hohe ethische Auffassung gekennzeichnet.

Dem Spürsinn des Verf. ist es gelungen, in der Benediktinerabtei S. Paolo fuori le mura die gesamte Korrespondenz des Güntherianers und deutschen Benediktiners Don Anselmo Nickes aufzufinden, die für das Verständnis der geschichtlichen und auch der personellen Zusammenhänge der Güntherschule von unersetzbarem Werte ist. Es handelt sich dabei um 431 Originalbriefe aus den Jahren 1851—1866, die bezeugen, wie der Güntherianismus versuchte, in Rom festen Fuß zu fassen (VI). Außerdem lassen gerade diese Freundesbriefe die Absichten, auch die theoretischen und praktischen Anliegen des Güntherianismus besonders deutlich werden, vor allem auch in den Formen, wie sie im intimen Freundeskreise besprochen wurden. Weitere Briefe aus dem Klosterarchiv von Beuron, aus dem Nachlaß des Benediktinerabtes Gangauf (St. Stephan, Augsburg), die der Verf. entdeckte, sowie der Knoodt-Nachlaß im Archiv des altkatholischen Bischofs in Bonn, im ganzen 660 Briefe, konnten für diese Arbeit erstmalig herangezogen werden als Zeugen und Belege für das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Man kann der Güntherforschung nur wünschen, daß der Verf. diese Briefe in der Originalfassung bald der Öffentlichkeit zugänglich macht. Ein beachtenswerter Teil ist als Beleg in das Buch selber hineingearbeitet worden — ein Moment, das neben der flüssigen Darstellung das Buch so interessant macht. Als Anhang ist dem Werk ein bedeutsames Dokument aus dem Privatarchiv Pius' IX. beigegeben, gleichfalls ein Fund des Verf.: Brevis Synopsis errorum qui leguntur in scriptis Antonii Günther (248—254). Eine Publikation „Für und wider Günther", die eine Reihe anderer Dokumente aus diesem „Archivio Particolare Pio IX" enthalten soll, wird im Vorwort angekündigt.

Die Arbeit W.s ist weder rein historisch noch rein systematisch, „verläuft vielmehr zwischen Geschichte und Systematik" (V). Entsprechend den Forschungen des Verf. liegt dabei der stärkere Akzent und der größere Raum bei der geschichtlichen Darstellung, in der W. aus seinem großen Material eine Reihe neuer Gesichtspunkte beibringt und bisher dunkel gebliebene Fragen aufhellen kann. Vielleicht wird der eine oder andere Leser eine tiefergehende und mehr ausführliche systematische Behandlung der zur Diskussion stehenden Probleme des Güntherianismus wünschen. Man muß sich aber fragen, ob dadurch nicht die Grundkonzeption des Werkes gesprengt und sein Umfang ganz wesentlich erweitert worden wäre.

Der erste Teil des Buches: Anton Günther, sein Leben und seine Werke, schildert zunächst den Lebens- und Bildungsgang (3—11) und geht sodann auf sein vielgestaltiges literarisches Lebenswerk ein (12—41). Dabei gibt der Verf. eine orientierende Inhaltsangabe und kurze Charakteristik der einzelnen Werke. Besonders die Seiten über den fertig gedruckten, aber niemals publizierten „Lentigo" (es war die Zeit der Indizierung der Werke Günthers, und Kard. Schwarzenberg hatte die ganze Auflage nebst Manuskript vom Verleger gekauft) sowie über den Antisavarese werden hier besonders interessieren (20—29). Zum Lentigo und speziell zum Antisavarese, über den bisher wenig bekannt war, kann W. aus seinen Archivfunden neue Aufschlüsse geben. — Das Anliegen Günthers wird schon in diesem Kapitel deutlich. Es kann im allgemeinen als „die Verteidigung des positiven Christentums" formuliert werden (Brief S. 9). Im einzelnen ergibt es sich aus dem Lebensprogramm, das Günther zusammen mit Pabst um 1825 aufstellte: „1. Die Entstehung

des Heidentums in der Geschichte der Menschheit zu erklären; 2. den gemeinsamen Irrtum der Kirchenväter, nämlich die heidnische Spekulation in das Christentum eingeführt zu haben, aufzudecken; 3. die Herrschaft des Heidentums, das nach wie vor, offen als Pantheismus, versteckt als Semipantheismus, das Szepter führt, zu bekämpfen" (10). Dabei ist im Laufe der Entwicklung der erste Programmpunkt sowohl bei Günther wie bei seiner Schule mehr in den Hintergrund getreten.

Der zweite Teil der Arbeit handelt von der Schule Anton Günthers (45—142). Dabei untersucht der Verf. in drei Kapiteln zunächst die Hauptzentren des Güntherianismus (48—101); als solche haben die Wiener Zentralbehörde, der Bonner und der Breslauer Güntherkreis zu gelten. Sodann kommt er auf Stützen und Stützpunkte des Güntherianismus in Deutschland (Bamberg, Augsburg, Trier, Braunsberg, Tübingen) und Österreich zu sprechen (102—119) und geht schließlich auf die Protektoren des Güntherianismus in Österreich, Deutschland und Rom ein (120 bis 142). Für die Bedeutung, nicht nur der Pabst, Croy und Veith, sondern auch des sonst weniger genannten Wiener Kanonikus Greif, speziell als Vermittler während des römischen Prozesses, kann W. aus dem Nickes-Nachlaß eine Reihe von Belegen mitteilen. Die kurzen Skizzen der Persönlichkeiten des Bonner Güntherkreises (Knoodt und seine Schüler, darunter der unstete Watterich [72—77] und die Benediktinermönche Ernst und Rudolf Wolter sowie Nickes [60—68]), sind durch die Forschungen im Knoodt- bzw. Nickesnachlaß gut unterbaut. Aus dem Breslauer Güntherkreis ist Joseph Reinkens besonders hervorzuheben; auch er hatte von Pappalettere (133—137) die Aufnahme in den Benediktinerorden erhalten, konnte sich aber in dem Hin und Her seiner inneren Kämpfe nicht entschließen, dem Beispiel seiner Freunde Nickes und Wolter zu folgen. Er wurde später der erste altkatholische Bischof. Die 110 Knoodtbriefe zeigen, „wie tief der Altkatholizismus im Güntherianismus verankert war" (VI). — Die Protektoren Günthers in hohen und höchsten kirchlichen Kreisen hatten einen bedeutenden Einfluß auf den Gang bzw. die Retardierung der Entscheidungen um den Wiener Philosophen und Theologen. Auf der Grundlage des entdeckten Quellenmaterials ist der Verf. in der Lage darzutun, „weshalb und in welchem Maße sich gewisse Personen für den Güntherianismus und die Güntherianer einsetzten" (121); so kann auch abgeschätzt werden, wieweit der Einfluß dieser Persönlichkeiten reichte und was Übertreibung von seiten einiger Güntheranhänger war. Die trotz aller Sachlichkeit manchmal geradezu spannenden Darlegungen möge man im Original selber nachlesen.

Im dritten Teil des Buches kommt das Lehr- und Kampfsystem Günthers zur Darstellung (145—241). Hier wird das eigentliche wissenschaftliche Anliegen mehr losgelöst von den geschichtlichen und persönlichen Bedingungen in den wesentlichen Linien seiner Ausformung und Gestaltung sichtbar. Günther vertritt einen Dualismus, der alle seine entscheidenden Positionen in Anthropologie und Theologie bestimmt. Zunächst den Dualismus von Natur und Geist: „Der Mensch ist die lebendige Synthese der Antithese des in Natur und Geist differenzierten kreatürlichen Seins" (Vorschule). Darum gibt es im Menschen zwei Erkenntnisebenen und Erkenntnisweisen: das begriffliche Denken des Verstandes, das der Natur zugeordnet werden muß, und das ideelle, metalogische Denken der Vernunft. Die Antithese von Begriff und Idee (auch bei Hermes sehr scharf betont) entspricht dem Gegensatz von Natur und Verstand. Die Natur hat Bewußtsein, der Geist steigt auf zum Selbstbewußtsein und ist so zur Person geworden, ein Vorgang, dem Günther den Namen „Subjektobjektivierungsprozeß" gegeben hat (156 ff.). Diese Lehre vom Selbstbewußtsein gilt auch für das göttliche Sein; dort ist der Bewußtseinsprozeß aber ein personbildender und absoluter, so daß Vater, Sohn und Geist drei Stadien im göttlichen Selbstbewußtseinsprozeß darstellen (164). Der Gedanke des „Nichtich" ist das negative Ergebnis dieses absoluten Selbstbewußtseinsprozesses (167); er ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Schöpfung: sie ist die Verwirklichung dieses Nichtich-Gedankens. Der göttlichen Trinität steht, als ihr Gegenbild, die Trinität des Universums als Natur, Geist und Mensch gegenüber. Dieses Contrapositionsverhältnis soll nach Günther seiner Kreationstheorie zum Siege verhelfen (168). Auf einen Punkt der Darstellungsweise Günthers, der vielfach übergangen oder als sachlich unbedeutend angesehen wird, weist W. mit Recht hin: Der Humor als Form und Systemträger des Dualismus (176—191). An mehr als einer Stelle wird der Humor Günthers zur

Ironie (230), hin und wieder auch zum Spott (206) und zum Hohn (215, gegenüber Baader und Michelis). — Aus dem zweiten Teil des letzten Kapitels sind, außer der schon genannten Stellungnahme Günthers zu Thomas und Scholastik, auch die Ausführungen über sein Verhältnis zu Hegel besonders zu erwähnen. Eine thematische und ganz ausgeführte Darstellung der Lehren und der Irrungen Günthers hätte ein neues Werk erfordert. Wie ausgedehnt die ideengeschichtlichen Zusammenhänge und wie umfassend die hier anstehenden Probleme sind, kann man aus dem Abschnitt über Günthers Geschichtsübersicht entnehmen (201—238). Daraus ergibt sich z. B., daß Günther in seiner Lydia 1849 der erste Bekämpfer des Kommunismus auf katholischer Seite war (236). — Dem Buche ist ein umfangreicher Literatur- und Quellennachweis vorangestellt (XI—XVII) und ein gutes Personen- und Sachverzeichnis beigegeben.

Der Verf. hat mit diesem Werke nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Güntherforschung geleistet; er hat sie zum Teil auch auf eine neue Basis gestellt, weil er ein umfangreiches Material heranziehen konnte, das bisher unbekannt oder unzugänglich war. G. Gilen S. J.

Ziegler, Kl. (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner.* gr. 8° (403 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 28.— DM.

Die zum 65. Geburtstag Plessners vorgelegte Schrift will „die geistige und wissenschaftliche Haltung" (5) aufleben lassen, die sich in dessen Persönlichkeit und Werk verkörpert. Dieses Anliegen betrifft alles das, was wir mit „Philosophischer Anthropologie" umschreiben. Es fand seinen Ausdruck in den Werken Plessners, besonders in dem Buch „Die Einheit der Sinne" (1923), dann in dem grundlegenden Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch" (1928), ferner in der Untersuchung „Lachen und Weinen" (1941). Charakteristisch für alle diese Untersuchungen bleibt, daß sich die philosophische Frage nach dem Wesen des Menschen von Anfang an verbindet „mit der Frage nach der in der Fülle der erfahrungswissenschaftlichen Einzelfächer sich konkret erschließenden Wirklichkeit des Menschen" (5). Biologie, Psychologie und Soziologie spielen in diesem Zusammenhang eine bedeutsame Rolle. In den gesammelten Abhandlungen „Zwischen Philosophie und Gesellschaft" (1953) tritt die Verknüpfung der Wesensdeutung des Menschen mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Dimension seines Daseins stark in den Vordergrund. Schließlich hat Pl. auch mehrfach in Aufsätzen zur musisch-ästhetischen Sphäre Stellung genommen. Damit ist auch der Horizont aufgezeigt, innerhalb dessen die Arbeiten der Festschrift sich bewegen: im 1. Teil werden „Philosophische Grundlagen" behandelt, im 2. Teil „Geschichtsphilosophie und Soziologie", im 3. Teil „Ästhetik und Poetik". Eine „Bibliographie Helmuth Plessner" (von *Liselotte Stern*) schließt den wertvollen Band ab, der nicht nur eine ehrenvolle Gabe an Pl., sondern eine wesentliche Bereicherung unserer anthropologischen Literatur darstellt.

Hier interessieren uns besonders die Arbeiten des *philosophischen Teils.* Die 1. Abhandlung von *Th. Litt* beschäftigt sich mit der Frage „Empirische Wissenschaft und Philosophie" (9—29). Die Verständigung über diese Frage fällt deshalb nicht leicht, weil keine Einstimmigkeit darüber besteht, „wie eine Denkweise geartet sein müsse, damit ihr das Attribut ‚philosophisch' zukomme" (9). Die Schwierigkeit wird offensichtlich, wenn man den geschichtlichen Gang der Philosophie verfolgt und feststellt, wie beträchtlich die verschiedenen Denkformen voneinander abweichen. Freilich gilt diese Schwierigkeit auch gegenüber den empirischen Wissenschaften; denn wie „eine Denkweise auszusehen habe, um als ‚empirisch' gelten zu können . . ., ist eine Frage, die nicht weniger Kontroversen heraufbeschwört als diejenige nach dem Wesen der Philosophie" (9). Gegenüber der Vielzahl empirischer Wissenschaften könnte man sich fragen (da diese selbst sich ja oft beträchtlich durch Gegenstand und Betrachtungsweise unterscheiden), ob eine von diesen Betrachtungsweisen als *die* empirische kanonisiert werden soll, z. B. die Weise der exakten Naturwissenschaft. L. glaubt, daß man aus dem Wirrwarr der Probleme nur herausfinden kann, wenn man sich entschließt, die Termini „philosophisch" und „empirisch" zunächst aus der Erörterung auszuscheiden. Für den Terminus „empirisch" soll der Begriff „fachwissenschaftlich" (10) gesetzt werden; denn darüber besteht keine Uneinigkeit, daß

es der Bereich der Fachwissenschaften ist, innerhalb dessen sich das „empirische" Denken in seiner Reinheit auffinden und studieren läßt. Die Verschiedenheit der Fächer ist freilich dadurch nicht aus der Welt geschafft, ja L. meint, „daß gerade in dieser Verschiedenheit der Ansatzpunkt für die Aufhellung des zur Diskussion stehenden Grundverhältnisses gefunden wird" (10).

Es erhebt sich also die Frage, von welcher Art das Verhältnis ist, das zwischen diesen Disziplinen obwaltet. Diese Frage kann nicht durch einzelwissenschaftliches Denken beantwortet werden, denn dieses ist ja in den eigenen methodischen Horizont eingeschlossen. Es genügt auch nicht eine Art nachbarlicher Verständigung. „Diese Überlegung ist Sache eines Denkens, das sie alle überschaut, zusammenschaut und so einer jeden von ihnen ihren Anteil an dem Erkenntnisganzen zuzumessen in der Lage ist" (11), d. h. aber dieses Denken muß eine allen übergeordnete Stellung einnehmen, ein Denken „höheren Ranges" (11) sein. L. nennt dieses zusammenfassende Denken „das fundamentale Denken" (11). Er bemüht sich in den folgenden Darlegungen zu zeigen, wie dieses Denken keineswegs nur die Aufgabe hat, Ordnung zu stiften in einem „Vorrat vorhandener Erkenntnisbestände" (11), sondern tief und folgenreich in den Erkenntnisinhalt selbst eingreift.

Wo liegt nun aber der Ansatz- und Angelpunkt für dieses fundamentale Denken? „Mit einer in der Sache begründeten Notwendigkeit rückt so für das fundamentale Denken diejenige Sphäre der Erkenntnis in die Vorzugsstellung ein, die man heute mit dem Kennwort ‚Anthropologie' bezeichnet. Es ist das Wissen um den Menschen, das nach seiner Stufung und Gliederung erfaßt sein will, wenn es gilt, die Ordnung des welterkennenden Wissens überhaupt zu Gesicht zu bekommen" (13). Indem das fundamentale Denken auf Ordnung der dem Menschen geltenden Erkenntnisbemühungen bedacht ist, muß es dem „noologischen Denken" (17) den obersten Rang zubilligen — zugleich aber auch „sich selbst den durch dies Denken zu erhellenden geistigen Akten" (17) einreihen. Damit ist aber auch die Wahrheit, die dieses Denken anstrebt, nur dann Wahrheit, wenn sie über den Kreis, den der Mensch mit seinem spezifischen Dasein ausfüllt, unendlich weit hinausreicht: „Die Wahrheit über den Menschen ist eine nicht an das Wirkliche ‚Mensch' gebundene Wahrheit" (21). So kommt L. zu der abschließenden Erkenntnis: „Offenbar bedeutet es aber doch einen wesentlichen Grundzug im Gefüge der Gesamtwirklichkeit, daß auch das Außermenschliche einer Vergeistigung fähig ist, die es zwar, weil des Denkens nicht mächtig, sich selbst anzutun außerstande ist, die ihm aber gleichwohl nicht versagt bleibt, weil in Gestalt des Menschen der Erwecker zur Seite ist, der dies als Möglichkeit in ihm Angelegte zur Wirklichkeit werden läßt" (26).

Im 2. Beitrag erörtert *A. Portmann* „Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde" (29—41). Der Entwicklungsweg der biologischen Forschung hat in der Neuzeit zu einem weitgehenden Vergessen des Eigenwertes der lebendigen Gestalten, zu einer Auflösung der erscheinenden Form, geführt. Hier hat neuerdings die Anerkennung des Tieres als Subjekt, „als vitales Zentrum eigenen Verhaltens in einer von seiner Struktur bestimmten Umwelt" (29) eine gewisse Wandlung gebracht. Zuerst schildert P. die Lage der heutigen Biologie und die Forschungen im molekularen Bereich. Dann weist er darauf hin, daß das Erstaunliche am Leben, wie wir es kennen, die ungeheure Fülle höherer Gestalten ist, in denen es sich uns darbietet. Damit wird es geradezu zu einer Aufgabe der Biologie, die Gegensätzlichkeit der molekularen Strukturen des Lebendigen und der höheren Erscheinungen in den Reifegestalten sorgfältiger als bisher zu untersuchen.

P. hat bereits in früheren Arbeiten darauf hingewiesen, daß die Gestaltungsgesetze des tierischen Körpers auf höherer Organisationsstufe zwei Aspekte bieten, die sich scharf sondern lassen: 1. Das Innere des Tierkörpers, dessen Organe den Forderungen des Stoffwechsels, der technischen Ökonomie, der Oberflächenvergrößerung, der physiologischen Wirksamkeit entsprechend gebildet sind. 2. Das Äußere, das bei allen höheren Organismen eigene Gesetzmäßigkeiten des Baues aufweist und bei dem insbesondere die undurchsichtige Grenzfläche, die opak gebildete Haut, zum Schauplatz von Mustern, Färbungen und Strukturen wird, deren Sinn nur zum geringen Teil den erhaltenden Funktionen des Stoffwechsels und der Fortpflanzung dient. „Die Strukturen des Äußeren sind in beträchtlichem Ausmaß Selbstdarstellung des betreffenden Organismus" (35). Das Medium des Erscheinens ist aber das Licht.

„Uns geht es darum, auf dieses Sein im Licht hinzuweisen, das von den bisherigen Deutungsverfahren nicht erfaßt wird" (38).

Einen weiteren interessanten Beitrag liefert *Fr. J. J. Buytendijk* über den Geschmack. B. versucht in dieser Arbeit einen Gedanken Plessners von der „Totalrelativität der Empfindungsqualitäten auf die Einheit der menschlichen Person" an einem einzelnen Sinnesgebiet darzustellen.

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit „Natur und Humanität des Menschen" (58—87) und stammt von *K. Löwith*. Das Wissen um die Natur des Menschen hat sich in unserer Zeit in das Verstehen seiner geschichtlichen Existenz verlegt. Schon Dilthey hat betont, daß der Typus Mensch im Prozeß der Geschichte „zerschmelze", daß es überhaupt mit der Metaphysik der Substanzen vorbei sei (58). Dieser Historismus wurde dann von Heidegger noch wesentlich vertieft. „Das Wesen des Menschen ist eine ekstatische, seinsgeschichtliche Ek-sistenz, kein Bestand, sondern ein Herausstand oder, wie es 1933 hieß, ein prometheischer ‚Aufstand' gegen das Seiende als solches und im Ganzen" (59). Der frühe M. Scheler und Th. Haecker hingegen bestimmen die Menschlichkeit des Menschen von seinem Gottverhältnis aus, bekämpfen also ebenfalls die Bestimmung des Menschen durch eine Reduktion auf ein vernünftiges Lebewesen. „Der Mensch könne nicht ‚von unten', vom natürlichen Leben her, verstanden werden, sondern nur ‚von oben' her, von der Offenbarung Gottes in einem Gottmenschen" (60). Die Frage ist aber — so meint L. (61) — ob diese übernatürliche Rettung des Menschen oder die ontologische Perspektive Heideggers der Natur des Menschen gerecht wird. Die moderne Hellsichtigkeit für die Verschiedenheit der geschichtlichen Existenz- und Denkweisen hat zur Kehrseite „die Blindheit für die immer gleichen Grundzüge des gemeinhin und ewig Menschlichen" (64). L. versucht nun zu bestimmen, was „Natur" und „natürlich" eigentlich seien, und von da her auch die Natur des Menschen zu bestimmen. „Die traditionelle Bestimmung des Menschen als eines animal rationale hat, im Unterschied zur klassischen Atomistik und zur modernen geschichtlichen Individuation, den Vorzug, daß sie die Problematik des Zusammenhangs von Natur und Humanität nicht verdeckt, sondern den einheitlichen Zwiespalt in der Natur des Menschen in gewissen Grenzen zur Sprache bringt" (66).

In einem weiteren Beitrag von *O. Fr. Bollnow* über „Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen" (88—106) sucht der Verf. die Funktion der Vernunft im menschlichen Leben neu zu bestimmen und ihr die Herrschaft wiederzugeben, die ihr gebührt. Auch er meint, das Wesen des Menschen als eines animal rationale sei neu zu bestimmen (91); zu dem Zwecke sei unser Verhältnis zur Aufklärung zu revidieren und an die in ihr gegebene große Tradition wieder anzuschließen. Freilich vermag auch B. nicht eigentlich zu sagen, was Vernunft ihrem Wesen nach ist. Nur von verschiedenen Seiten wurde auf ihre Leistungen (Prinzip des Maßes und der umgreifenden Gemeinsamkeit usw.) aufmerksam gemacht. „Aber hüten wir uns vor den Definitionen, die das Umfassende der Vernunft auf bestimmte Funktionen hin festzulegen versuchen. Vernunft ist nicht zu greifen, weil sie nicht ein besonderes Seelenvermögen neben anderen ist, auch nicht als oberstes Vermögen (als Vermögen der Ideen oder als Vernehmen des Göttlichen oder wie immer), sondern mit dem Wesen des Menschen selber zusammenfällt. In diesem Sinne wurde darum die Vernunft als das eigentlich Humane im Menschen bezeichnet" (105).

Den philosophischen Teil des Bandes beschließt eine Abhandlung von *W. Schulz* über „Existenz und System bei Sören Kierkegaard".

Im *geschichtsphilosophischen und soziologischen Teil* finden sich Arbeiten von *K. Jaspers* (Kants „Zum ewigen Frieden"), *H. Barth* (Staat und Gewissen im Zeitalter des Säkularismus), *Th. W. Adorno* (Soziologie und empirische Forschung) u. a. Den Abschluß bilden drei Arbeiten zur *Ästhetik und Poetik* (von *J. König*, *Br. Snell* und *W. Kellmann*).

Man kann den umfangreichen Band nicht aus der Hand legen, ohne von neuem zu erkennen, welch umfassendes Geheimnis der Mensch eigentlich ist und welche Horizonte eine moderne Anthropologie zu überschauen hat, will sie als Wissenschaft ernstgenommen werden. Anderseits sieht man gerade in der Fülle der vorgebrachten Tatsachen und Theorien, welch hohe Bedeutung immer noch (oder gerade erst jetzt) den fundamentalen Einsichten der klassischen aristotelisch-thomistischen

Anthropologie zukommt oder doch zukommen könnte, wenn sie tiefer im Bewußtsein des heutigen Philosophierens ständen. Daß uns dieser Band dazu anregt, das Alte neu zu denken, ist sein wesentliches Verdienst. Ad. Haas S. J.

Hediger, H., *Beobachtungen zur Tierpsychologie im Zoo und im Zirkus.* 8° (430 S.) Basel 1961, Reinhardt. 26.50 sfr.

In der umfangreichen Literatur, die zur Zeit über tierpsychologische und verhaltensphysiologische Fragen erscheint, gehört das hier angezeigte Werk sicher zu den wissenschaftlich besten und wegweisenden Veröffentlichungen. H. verfügt als langjähriger Zoodirektor und scharfer, kritischer Beobachter über eine außerordentlich breite Erfahrungsbasis. Er weiß auch seine Erfahrungen und tierpsychologischen Erkenntnisse in einer Sprache darzubieten, die die Lektüre seines Werkes zu einem spannenden Erlebnis werden läßt. Auf diese Weise kommt auch der zoologisch weniger gebildete Leser mit Leichtigkeit in die oft verschlungene Problematik der Tierpsychologie hinein. Außerdem hat der Verf. sein Werk nicht mit einem Wust der heute fast unüberschaubar gewordenen Literatur zur Verhaltensforschung und Tierpsychologie belastet, sondern in kenntnisreicher Auswahl jeweils nur die entscheidenden Veröffentlichungen zitiert. Auch für die tierpsychologische Forschung bietet das Werk neue Ausblicke, und zwar in zweifacher Hinsicht: einmal wertet H. das Tier in seinem Verhalten wirklich als handelndes „Subjekt" und tritt damit einer übertriebenen Objektivierungssucht mancher Forscher und Forschungsrichtungen entgegen; sodann legt der Verf. großen Wert darauf, gerade auch die Tier-Mensch-Beziehungen, die man meist in Beobachtung und Experiment auszuklammern sucht, mit wissenschaftlichen Mitteln und Methoden zu klären. Gerade in diesem Punkt liegt der besondere wissenschaftliche Wert des Werkes, das deshalb auch die Beachtung des Humanpsychologen verdient.

Im ersten Kapitel bespricht H. die verschiedenen *Wege und Methoden* zur Tierpsychologie. So könnte man als Ausgangspunkt die „scheinbar allereinfachsten, niedersten Tiere wählen, also die Protozoen, die einzelligen Urtierchen, und dann allmählich im aufsteigenden Tierreich die von Stufe zu Stufe hinzukommenden Steigerungen und Komplikationen der psychischen Leistungen behandeln, also sozusagen die ganze Tierreihe von der Amoebe bis zum Gorilla" (20). Diesen Weg hat Fr. Hempelmann in seiner Tierpsychologie beschritten. Er kommt aber für H. als Ausgangspunkt seiner Tierpsychologie vor allem deshab nicht in Frage, weil es H. um das Verstehen des „tierischen" Verhaltens geht. Die kleinsten Tiere sind uns aber in diesem Punkt gerade die entferntesten. „Wie wollen wir uns einfühlen in ein Wesen von der Größe eines Stäubchens, das wir von bloßem Auge kaum wahrzunehmen vermögen?" (20). Dazu kommen die fundamentalen Unterschiede in ihrer körperlichen Organisation. Die Diskussion über das Lernvermögen des Pantoffeltierchens (Paramaecium), die zwischen Bramstedt und Grabowski entbrannt ist — die beiden Forscher kamen zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen —, zeigt die Schwierigkeiten des Verstehens auf klassische Weise. Ein anderer Weg, der einige Zeit die Forschung beherrschte, heute aber als überwunden angesehen werden muß, war die Labyrinth-Methode. Zu diesen und ähnlichen Versuchen sagt H. mit Recht: „Die Labyrinthmethode muß indessen heute als überwunden betrachtet werden; sie konnte die anfänglich in sie gesetzten übertriebenen Hoffnungen natürlich nicht erfüllen, und es sind ernsthafte Zweifel darüber geäußert worden, ob die riesige Zahl dieser Versuche in einem direkten Verhältnis zu ihrem Wert stehe. Jedenfalls hat noch im Jahre 1933 Norman L. Munn von der Universität Pittsburg das Labyrinth, beziehungsweise das Verhalten der weißen Ratte im Labyrinth, in einer umfassenden Darstellung zur Grundlage für eine Einführung in die Tierpsychologie gewählt ... Wie bei verschiedenen anderen Experimenten, von denen man ursprünglich tiefe Einblicke in die tierliche Psyche erwartet hatte, so erwiesen sich auch die Versuche mit aufgeschobener Reaktion als zu schematisch und als nicht in allen Tiergruppen gleichsinnig anwendbar. Die psychischen Fähigkeiten sind, wie erwähnt, im Tierreich nicht so verteilt, wie man es naiverweise auf Grund der Stellung im System vermutet hatte, sondern viel eher entsprechend den besonderen Lebensgewohnheiten und dem Lebensraum einer Tierart" (29 und 31). Als weiteren Versuch einer Einführung in die Tierpsychologie erwähnt H. die Haustier-Psychologie. So nahe-

liegend ein solcher Versuch ist, so wenig ist er geeignet; denn statt die Untersuchungsmethoden dem Tier (Wildtier) anzupassen, geht man hier den bequemeren Weg, ein naturfremdes Laboratoriumstier (z. B. die weitgehend standardisierte weiße Ratte) sich heranzuzüchten („eine abstrakte Tierform", 33), das sich gut an die Untersuchungsapparate anpassen läßt. Schließlich wird noch auf die historische Betrachtung der Tierpsychologie hingewiesen, bei der jedoch die aktuellen Probleme meist zu kurz kommen. Aber auch der Instinktbegriff eignet sich nicht als Einführung in die Tierpsychologie, da er — wie H. (35) schreibt — zu sehr umstritten ist. Ein Teil der Forscher meint, die Instinkte seien durch Erfahrung umbaubar (Bierens de Haan); andere meinen, sie seien absolut starr. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, daß sich heute bereits eine Versöhnung dieser beiden Richtungen angebahnt hat. Einigermaßen starr sind nur eigentlich die sog. „Endhandlungen", während die höheren Instinktzentren von steigender Plastizität sind. Vielleicht wäre es an dieser Stelle gut gewesen, etwas von der Hierarchie der Instinktzentren zu berichten (Baerends, Tinbergen u. a.), eine Einsicht, die sicherlich zu den wesentlichsten Erkenntnissen der modernen Instinktforschung gehört, sosehr sie in manchen Punkten erst noch Arbeitshypothese ist.

Allen erwähnten Versuchen gegenüber geht der Verf. einen eigenen Weg: den Weg des Tierpsychologen im Zoo. Selbstverständlich ist auch dieser Weg einseitig und muß „als Ergänzung und Kompensation der anderen" (36) verstanden werden. Aber er hat den großen Vorteil, daß er als Objekt seiner Beobachtungen und Experimente das Wildtier hat — allerdings das „gefangene Wildtier" (37). Aber der Tiergartenzoologe muß der Lebensweise des freien Wildtieres das allergrößte Interesse entgegenbringen, damit er die Tiere wirklich in Pflege nehmen kann.

Im zweiten Kapitel berichtet H. über die Weise, *„Wie Tiere wohnen"* (38—61). Hier wird bereits die Berücksichtigung der Tier-Mensch-Beziehung wichtig; denn das Vorkommen der meisten Tiere ist kein primäres mehr, sondern sekundär durch den Menschen mitbedingt (im Sinne einer Zurückdrängung in Rückzugsgebiete). Es gibt jedoch zwei ökologische Gruppen von Tieren: die Kulturflüchter und die Kulturfolger. Der Verf. beschreibt sodann mit vielen Einzelheiten, die bisher unbeachtet blieben, die Wohnungen und Siedlungen der Tiere und die „Straßen" (Wechsel) innerhalb derselben. In der tierlichen Wohnung gibt es im allgemeinen „besondere Eß- und Trinkstellen, Bade- und Schlafstellen, Vorratsstellen und Klosette, Sonnenterrassen und Kinderstuben usw. Nur eine Örtlichkeit, die selbst keiner noch so primitiven Negerhütte fehlt, finden wir bei keinem einzigen Tier, nämlich die Feuerstelle" (44). Das Tierterritorium ist ferner meist duftmarkiert. Freilich scheint mir die 60 f. geäußerte Meinung des Verf. kulturhistorisch nicht ganz stichhaltig („Wie im Fluchtverhalten, so scheinen auch im Markierungsverhalten in der menschlichen Umwelt die gefährlichen Großtiere durch gefährliche Dämonen im Laufe der Entwicklung ersetzt worden zu sein, und entsprechend wurde das gegenüber dem Tier allmählich überflüssig gewordene Abwehrverhalten auf Dämonen übertragen; aus Rivalen- und Feindabwehr ist Magie geworden"). Sicherlich liegt hier eine nicht genaue Anwendung des Begriffs „Magie" vor (vgl. etwa S. Mowinkel, „Religion und Kultus" 15 ff.). Außerdem wäre festzuhalten, daß das „magische Weltbild" sich niemals aus Rivalen- und Feindabwehr entwickelt hat, sondern einer ganz anderen Kategorie zugehört und bereits die Rivalen- und Feindabwehr selbst überformt. Eine Warnung an den Tierpsychologen ganz allgemein mag mir hier erlaubt sein: Es ist immer gefährlich, von tierpsychologischen Beständen her ohne weiteres auf kulturhistorische Befunde beim Menschen zu schließen.

Im dritten Kapitel berichtet H. *„Vom tierlichen Alltag"* (Aktivität, Ruhe und Schlaf) und im vierten vom *Tier und seinen Feinden.* Gerade in diesem Kapitel hat der Verf. durch viele eigene Beobachtungen und Experimente einen grundlegenden Beitrag geliefert. Verhaltensforschung und Tierpsychologie hatten in diesem Punkt bisher viel versäumt. „‚Der Hunger und die Liebe' kommen erst in zweiter Linie. Sowohl die Befriedigung des Ernährungs- wie des Geschlechtsbedürfnisses ist nämlich aufschiebbar — nicht aber die Flucht vor einem drohenden Feind. Und jedes Tier, selbst das größte und wehrhafteste, hat Feinde. Die Flucht muß daher, jedenfalls wenn wir die höhere Tierwelt betrachten, als das biologisch wichtigste Verhalten bezeichnet werden. Die Fluchtbereitschaft ist die erste Pflicht des Individuums zur Sicherung

seiner eigenen Existenz und damit auch zur Erhaltung seiner Art. Entsprechend ist die ununterbrochene Wachsamkeit, das dauernde Sichern im Dienste der Feindvermeidung bei weitem die Hauptbeschäftigung des freilebenden Wildtieres" (119). Schon L. Tolstoj hat das trefflich erfaßt (man würde aber gerne wissen, wo Tolstoj das schreibt!). Wichtig ist vor allem, was H. über die „Fluchtdistanz" (125 ff.) erforscht hat. Daß die Befreiung aus dem „Fluchtkreis" eine wichtige Bedingung für die Entwicklung der Kultur darstellt, dürfte eine interessante und richtige Beobachtung (143) sein. Im anschließenden 5. Kapitel wird die Thematik der Flucht weitergeführt: *Flucht und „Hypnose"*. Hier werden alle jene Verhaltensweisen besprochen, die man „nicht sehr glücklich" (154) als „tierische Hypnose" bezeichnet, die man aber als Sonderfälle der Flucht bezeichnen könnte.

Im 6. Kapitel wagt sich der Verf. an ein sehr heikles Thema: *„Haben gewisse Tiere ein Bewußtsein?* Schon von Anfang an sieht sich der Tierpsychologe hier terminologischen Schwierigkeiten gegenüber, die dann schließlich auf philosophischen Verschiedenheiten in der Auffassung des Bewußtseins beruhen. So kennt die klassische Tradition der Psychologie (seit Aristoteles) doch wohl eine conscientia sensitiva, ein sensitives Bewußtsein, das also vor allem auch dem Tier zukommt. Der Wesensunterschied zum Menschen liegt darin, daß der Mensch ein Selbst-Bewußtsein (conscientia reflexa) hat. Ein sinnliches Bewußtsein kommt ihm selbstverständlich ebenfalls zu, und daher bestehen viele Vergleichsmöglichkeiten zwischen Tier und Mensch. Selbstbewußtsein muß aber im strengen Sinn genommen werden. Ein organisches Körperbewußtsein, das wir dem Tier ohne weiteres zubilligen dürfen, ist längst noch kein reflexes Selbstbewußtsein. Der Verf. ist mit Oeser der Meinung: „... daß das Bewußtsein der Größe, und zwar in erster Linie das Bewußtsein von der eigenen Größe, das primitivste und das wichtigste Ichbewußtsein darstellt ... Das Tier weiß, wie groß es ist. Aber es weiß nicht, daß es das weiß" (169). H. gibt sehr interessante Beispiele von Körperbewußtsein bei Tieren, warnt aber auch davor, die Sache beliebig zu verallgemeinern (170). Weiterhin tritt der Verf. der Meinung entgegen (Lorenz, Portmann u. a.), daß die sog. Tiersprache nur den Charakter von Interjektionen habe. Wer viel mit Tieren zu tun hat, muß die Überzeugung gewinnen, „daß gewisse Tiere unter bestimmten Umständen in der Lage sind, regelrechte, absichtliche, bewußte Mitteilungen zu machen im Sinne einer ‚subjektiv zweckgerichteten Handlung' von Lorenz" (177). Mit gewissen Einschränkungen (d. h. genaueren Formulierungen, z. B. sensitiv bewußte Mitteilungen) möchte ich H. durchaus zustimmen. Es gibt durchaus eine sensitive Relationserfassung auch beim Tier, etwas, was die alte Tierpsychologie der klassischen Philosophie (z. B. Wasmann) noch nicht erkannte, was aber die neuere philosophische Psychologie (vgl. etwa die „Psychologia rationalis" von W. Brugger S. J.) ohne weiteres zugibt. Alle diesbezüglichen Affenexperimente von Köhler sind von dieser Warte aus zu erklären (z. B. das Experiment mit dem verlängerten Stab und dem nachfolgenden „Aha-Erlebnis" des Schimpansen). Ein gesondertes Problem ist jenes der „Verständigung" zwischen Tier und Mensch, das ich hier aber nicht weiter diskutieren will, obwohl H. sehr bedenkenswerte Beispiele zu dieser Frage bringt.

Von den nächsten Kapiteln (Tiere unter sich, Mutter und Kind, Wildtiere und Haustiere, Spiel und Dressur, vom tierlichen Ausdruck) möchte ich nur noch das außerordentlich interessante Kapitel *„Tierpsychologie im Zirkus"* hervorheben, da in ihm bisher weithin unbeachtet gebliebene tierpsychologische Ergebnisse gebracht werden. „Im Zirkus sind Tatsachen zu beobachten, die dem experimentellen Tierpsychologen im Laboratorium völlig fremd sein müssen. Es darf deshalb auch niemals erwartet werden, daß uns das Laboratorium allein etwas anderes als ein sehr unvollständiges, einseitiges Bild von der tierlichen Psyche liefern kann" (307). H. schlägt vor, zwischen „Wissenschaftlicher Dressur" (ohne persönliche Aufforderung zur Ausführung der verlangten Leistung, ohne Affektaufwand, maximale Eliminierung der Tier-Mensch-Beziehungen) und „Zirkusdressur" (mit persönlicher Aufforderung zur Ausführung der verlangten Leistung, mit bedeutendem Affektaufwand, maximale Intensivierung der Tier-Mensch-Beziehungen) zu unterscheiden. Die Zirkusdressur ist ein komplizierter tierpsychologischer Prozeß, dessen genauere Analyse wohl zum erstenmal von H. geleistet worden ist. Er unterscheidet drei Hauptabschnitte: 1. Die Erzielung des Verständnisses für die verlangte Dressuraufgabe.

2. Die Überwindung der Hemmungen und Widerstände. 3. Die Erzielung der körperlichen Adaptation. In der eingehenden Besprechung dieser drei Phasen der Dressur wird erst richtig sichtbar, wie eigentlich die wesentlichsten Kapitel der ganzen Tierpsychologie hier ihre genau beachtete Anwendung finden. Deshalb werden nicht nur Tiergartenzoologen und Zirkusleute dem Verf. für seine Untersuchungen dankbar sein, sondern ebenso die Psychologen und Philosophen. Ad. Haas S. J.

von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.* gr. 8° (458 S.) München 1960, Kaiser. 24.— DM.

Die ersten beiden Hauptteile dieses 2. Bandes, mit dem von Rads Theologie des AT abgeschlossen ist (zu Band 1 vgl. Schol 34 [1959] 92—95), stellen die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels dar (17—328); der dritte wendet sich den Beziehungen zwischen AT und NT ausführlich zu (329—424). Er setzt aber die vorangehenden Teile notwendig voraus, so daß er nicht für sich allein betrachtet und beurteilt werden sollte (12). Am Ende des Bandes findet sich nach dem Stellenregister nun auch ein ausführliches Register der Sachen und der hebräischen Wörter für das ganze Werk (436—454 455—458).

Die Darstellung der Propheten folgt im ganzen dem Gang der Geschichte. Die vorklassische Prophetie wird, weit getrennt von den Schriftpropheten, am Anfang des ersten Teils behandelt, der im weiteren fünf systematische Kapitel enthält (45—138), die von den Formen der prophetischen Überlieferung, von Berufung und Offenbarungsempfang, Freiheit der Propheten, ihrer Auffassung vom Gotteswort und schließlich von Israels Vorstellungen von Zeit und Geschichte handeln. Sie dienen dazu, schon bestimmte Ideen in den Blick zu bringen, die den nachfolgenden Einzeldarstellungen der Propheten zugrunde liegen. So, wenn hier schon vom „produktiven Traditionsprozeß" bei den Prophetenworten gesprochen wird (58), von der Entscheidungsfreiheit und der Möglichkeit des Versagens bei den Propheten, die in besonderer Weise zu „Persönlichkeiten" geworden sind, von der „Eschatologisierung des Geschichtsdenkens" (125 ff.) durch die Propheten seit Amos (127).

Der zweite Hauptteil bringt dann die Theologie der einzelnen Schriftpropheten in zusammenfassender Darstellung bestimmter Hauptpunkte ihrer Verkündigung. Meisterhafte Skizzen, die neue und tiefe Einblicke vermitteln, wenn sie auch erwartungsgemäß nicht so viel eigene Prägung im exegetischen Verständnis der einzelnen Texte zeigen wie die Darstellungen des ersten Bandes. Das Besondere der Sicht von R. liegt anderswo. Er sucht den Ort und die Rolle der Propheten innerhalb der religiösen Geschichte Israels neu und schärfer zu bestimmen, sie „der Heilsgeschichte wieder zurückzugeben" (311), d. h. zu zeigen, daß „jeder Prophet sozusagen an dem Schnittpunkt steht, da die schon fast zum Stehen gekommene Gottesgeschichte mit einem Male dramatisch wieder in Bewegung kommt" (311). Deshalb geht es ihm nicht darum, „allgemeine, tragende religiöse Grundgedanken" (140) aus ihnen zu sammeln, sondern ihre Botschaft als ein gegenüber dem Bisherigen einen ganz neuen Grund legendes Jahwewort, „genau an eine ganz bestimmte Zeit gerichtet" (313), sichtbar zu machen. Dieser neue Heilsgrund Israels ist ein kommendes Jahwehandeln, das als eschatologisch zu bezeichnen ist. Denn es setzt nicht die früheren Heilstaten Jahwes fort, sondern tritt an deren Stelle. Eschatologische Verkündigung liegt nach von R. da vor, „wo Israel von seinen Propheten aus dem Heilsbereich der bisherigen Fakten herausgestoßen wurde und wo sich sein Heilsgrund mit einemmal in ein kommendes Gottesgeschehen hinaus verlagerte" (132). „Entscheidend ist u. E. vor allem die Feststellung des Bruches, der so tief ist, daß das Neue jenseits davon nicht mehr als die Fortsetzung des Bisherigen verstanden werden kann" (129).

Damit ist klar, daß ein besonderer Akzent der Darstellung auf dem Verhältnis der Propheten zu den überkommenden Heilstraditionen liegt. Es ist merkwürdig schillernd gezeichnet. Einerseits stehen sie mit ihren Hörern zusammen in der alten Erwählungstradition (140), sind gewiß, „daß Jahwe das von ihm Begonnene und Begründete nicht liquidieren, sondern daß er daran anknüpfen werde, um es herrlicher zur Vollendung zu bringen" (312); andererseits aber bestreiten sie mehr und mehr „die Heilskräftigkeit der alten Setzungen Jahwes" (312), betreiben einen „lei-

denschaftlichen Abbau des Alten" (312), negieren den bisherigen geschichtlichen Heilsgrund (132). Das klingt zunächst widersprüchlich, weil nicht klar genug bestimmt wird, welche alten Setzungen Jahwes abgebaut werden, ob die grundlegende Erwählung Israels überhaupt (dann wären die Propheten wohl rigoroser gegenüber ihrem Volk als Paulus) oder konkrete geschichtliche Formen, in denen die Erwählung Gestalt annahm. Offenbar ist letzteres gemeint; denn das Alte gilt weiter als Typus des Kommenden (140), dieses war in jenem schon „präfiguriert" (312). Doch ob dieses Verständnis allen Formulierungen von R. ganz gerecht wird, bleibt wegen ihrer mangelnden Präzision (die in diesem Band leider oft das genaue Verstehen und die Diskussion mit dem Autor erschwert) ungewiß. Denn von R. vermag im AT keine „organische Heilsentwicklung, der zufolge alle Teile zusammenhängen" (376), zu sehen, sondern steht viel eher „unter dem entgegengesetzten Eindruck, nämlich der stärksten Diskontinuität der Israel widerfahrenen Gottesoffenbarungen. Wir sehen, wie durch göttliche Initiative sakrale Institutionen begründet werden und durch göttliches Wort wieder zerbrechen (also doch wohl „liquidiert" werden, 395), um neuen Institutionen Raum zu geben ..., wie im Anschluß an große Heilsereignisse fromme Überlieferungen wachsen und wie sie dann wieder von Propheten bestritten, ja geradezu verhöhnt werden" (375).

So stehen jedenfalls die Propheten ganz wesentlich, jeder zu seiner unverwechselbaren Stunde und je anders, am Abbruch des Alten und Anfang eines Neuen im Ganzen der Heilsgeschichte — sofern man bei solcher Diskontinuität noch von Heilsgeschichte reden kann (6) und nicht bloß von Heilsgeschichten. Sicher aber erhält Heilsgeschichte damit die Gestalt einer ruhelosen Wellenbewegung, die bis zum Nullpunkt (129) absinkt, aber neu vorwärtstreibt und erst am Gestade des NT mit einem letzten und größten Wellenschlag zur Ruhe kommt. Gerade dies aufzuzeigen ist die Gesamttendenz des vorliegenden Bandes. Darum wird auch die Botschaft der einzelnen Propheten unter dieser Sicht dargestellt. Denn der stete Abbruch und Neuanfang bei ihnen legitimiert den letzten und entscheidenden Vorgang dieser Art im NT. Sicher ein bemerkenswerter und lohnender Aspekt. Ebenso sicher einseitig, und ob er wirklich das theologisch Wichtigste faßt, bleibt zu fragen.

Es scheint doch fast, daß diese Sicht sich auch theologisch etwas zu sehr mit den an der Oberfläche treibenden Wellen befaßt, mit dem Wandel der Institutionen, Überlieferungen, Formen usw., weniger aber mit dem darunter sichtbar werdenden tragenden und stetig durchhaltenden Kontinuum: Gott und seinem Heilswillen — also dem, was etwa bei Jer mit seinem schärfsten „Bruch" (131) zugleich auch am schärfsten unterstrichen wird als unveränderliche „ewige Liebe" (Jer 31, 3) und heils*theologisch* sicher das Bedeutsamere und Weittragendere ist. Bezeichnend für diese Blickrichtung ist wohl, daß bei keinem Propheten ein eigener Abschnitt über seinen Beitrag zur Entwicklung des Gottesbildes steht, weder bei Isaias noch bei Deuterojesaja mit seiner ganz expliziten Gottespredigt. Zweifellos beschneidet hier von R. — ganz entgegen seiner eigenen Forderung, „das Alte Testament ausreden und seine Sache selbst sagen zu lassen" (11) — den Propheten ganz erheblich ihr Konzept mit der Schere der stets abgebrochenen und wieder neu begonnenen Heilsgeschichte. So können sie bei ihm viel weniger sagen, als sie wissen, von diesem durchtragenden Grund der Heilsgeschichte, von dem erwählenden getreuen Gott, der seine Person und den echten Sinn seiner alten Heilssetzungen gegenüber allem menschlichen Versagen und Mißverstehen Israels kontinuierlich mehr und mehr enthüllt und so doch tatsächlich eine organische Heilsentwicklung schafft, deren Teile wirklich zusammenhängen (nicht bloß im formalen Sinn von Typus und Antitypus).

Selbstverständlich sieht von R. diesen souverän führenden und Israel in seinen Dienst nehmenden Heilsgott als letzten Grund durchaus klar (vgl. etwa 367 f.). Aber er gibt seiner Selbstoffenbarung nicht den Akzent, der für eine Theologie des AT wohl unentbehrlich wäre. Nur so kann er sagen, das AT habe keine Mitte wie das NT (376). „Würde man aber sagen, Jahwe sei die Mitte des Alten Testamentes, so würde das nicht ausreichen; denn wir sahen dieses Israel ja kaum je in seinem Gott wirklich ruhend, sondern vielmehr gerade von diesem Gott durch immer neue Verheißungen auf immer neue Erfüllungen hin durch die Geschichte nach vorwärts getrieben werden" (376; vgl. auch 338). — Hier wird sehr deutlich, wie sehr und bestimmend bei

von R. eigentlich doch das Menschlich-Ereignishafte im Blick steht beim Sprechen von „Heilsgeschichte", oder wie es oft heißt: von „Geschichte Gottes mit Israel". Das entspricht dem Gesamttenor des Werkes, das nicht so sehr von Gottesoffenbarung als vom Bekenntnis und vom Glauben und Glaubenszeugnis Israels spricht. Auch bei den Propheten selbst kommen menschliche religiöse Seiten breit zur Darstellung: „Persönlichkeit", Freiheit, Versagen, Stehen zwischen alten Glaubenstraditionen und neuem Gotteswort, wachsende persönliche Inanspruchnahme durch ihr Amt usw.

Hier liegen Grenzen der Darstellung von R., gewußte und gewollte Grenzen gewiß, die man aber sehen muß, um ihn nicht mißzuverstehen und Falsches von ihm zu erwarten. Er will ebensowenig ein vollständiges Bild von den Propheten und der religiösen Substanz ihrer Reden zeichnen, wie er den Anspruch erhebt, eine vollständige und umfassende Theologie des AT zu bieten (7). Das kann bei aller Diskussion nicht klar genug unterstrichen werden. — Ein anderes Bedenken zu seiner besonderen Konzeption sei noch kurz berührt: Ist jede prophetische Botschaft wirklich so streng an eine geschichtliche Stunde gebunden und von ihr unwiederholbar bestimmt (vgl. 313)? Es ist gewiß kein universal gültiges Axiom, wenn man das viele Gleichbleibende und theologisch sehr Gewichtige ihrer Verkündigungen betrachtet (ich rechne dazu auch vieles von ihren Aussagen über Sünde, von ihren ethischen Forderungen wie etwa Mich 6, 8 oder Os 6, 6). Aber auch ihre Aussagen zur konkreten Heilssituation sind schwerlich aus ihrer „geschichtlichen Stunde" abzuleiten. Wie könnten sonst etwa Is und Mich (3, 12) zur gleichen Zeit so gegensätzliche Aussagen über einen doch ganz ins Zentrale des Glaubens Israels treffenden Punkt machen, wie es die gottgesicherte Existenz Sions bzw. sein radikaler Untergang ist?

Wenn man alle diese Dinge in Betracht zieht, so kann man gewisse Zweifel haben, ob die so stark unterstrichene Diskontinuität der Heilsgeschichte und ihre damit in Verbindung gesetzte Eschatologisierung ein so tiefgreifendes und bestimmendes theologisches Faktum ist, wie es hier den Anschein hat. Ebenso wird die „produktive Interpretation" früherer Heilsworte und Heilssetzungen im Lichte einer neuen Heilssituation, die zur atl. Legitimation der ntl. Verwendung des AT später nachdrücklich herangezogen wird (61 313 373 ff. 298 421 ff.), ein recht begrenztes Phänomen. Damit aber grenzt sich auch die Basis, auf der von R. seine Konzeption des Verhältnisses von AT und NT im dritten Hauptteil wesentlich aufbaut, erheblich ein.

Auch für dieses Hauptteil ist vorweg festzustellen, daß das Verhältnis von AT und NT hier nicht nach allen Seiten erörtert werden soll. Es soll vielmehr nur der bisher entwickelte Prozeß der Neuaufnahme und aktualisierenden Interpretation des Früheren in seiner letzten und entscheidenden Phase des Übergangs vom AT zum NT beschrieben werden als ein nach Auffassung des Autors innerlich vom AT als Vollendung postulierter Vorgang (332). Diese „Vergegenwärtigung des AT im NT" wird zunächst mehr nach ihrer formalen Seite (329—346), dann nach den großen inhaltlichen Bereichen: Verständnis von Welt und Mensch (347—369), Heilsgeschehen (370—401), Gesetz (402—424) besprochen.

Im wesentlichen geht es dabei um das typologische Verständnis des AT in der Art, wie es seit anderthalb Jahrzehnten besonders innerhalb der deutschen protestantischen Exegese als Lösung der Frage nach dem Verhältnis der beiden Testamente zueinander (und damit auch nach der theologischen Relevanz des AT für den Christen) lebhaft und z. T. heftig diskutiert wird. Die typologische Sicht des AT ist tief im NT verwurzelt, ihre grundsätzliche theologische Berechtigung und Bedeutsamkeit steht daher an sich außer Frage. Die kritische Frage ist nur, wie diese typologische Deutung praktisch verantwortlich gehandhabt werden kann. Für von R. ist sie ein „charismatisch-eklektischer Vorgang" (335). Der Exeget „bedarf dazu keiner hermeneutischen Spezialmethode" (387). Sie „gilt im Prinzip für alle Texte des Alten Testaments" (398) und erschließt sich dem, „der sich von dem neutestamentlichen Heilsgeschehen betroffen weiß" (384). So wird, wie es scheint, grundsätzlich jede rational überprüfbare Methodik in dieser typologischen Auswertung des AT aufgegeben und damit doch wohl einem grenzenlosen Subjektivismus das Tor geöffnet. Mit solcher Typologie ist aber theologisch kaum etwas anzufangen, solange Theologie wirklich Wissenschaft bleiben soll; vielmehr bedarf es einer klaren und kritischen Norm zur Unterscheidung echter und legitimer biblischer Typen von freien

Schöpfungen der gläubigen Phantasie des Auslegers. Eine solche Norm scheint es für von R. nicht zu geben, da sie nach ihm auch im NT nicht zu finden ist. So kommt er in den letzten Sätzen seines Buches tatsächlich zu diesem enttäuschenden Ergebnis: „Es gibt also überhaupt keine normative Deutung des Alten Testaments. Jede Zeit muß von ihrer Erkenntnis und von ihren Notwendigkeiten her das Wort des alten Buches zu hören suchen. Wenn ihr dieser charismatische Zugang verlorenginge, so würden ihr weder Paulus noch Matthäus noch der Hebräerbrief helfen können" (424). — Nun ist die allseitige Klärung der schwierigen Probleme um Typologie nicht die eigentliche Zielsetzung des Verf., wie oben schon angedeutet. Es erübrigt sich deshalb, die Frage hier weiter zu verfolgen. Jedenfalls aber zeigen seine Ausführungen mit überzeugender Deutlichkeit, daß Typologie ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der atl und ntl Heilsführung Gottes ist.

Dafür sind wir R. sehr dankbar, wenn wir auch mit seinen konkreten Anweisungen zum Gebrauch dieses Schlüssels nicht ganz einverstanden sein können.

J. Haspecker S. J.

Völkl, R., *Christ und Welt nach dem Neuen Testament.* gr. 8° (514 S.) Würzburg 1961, Echter-Verlag. 75.— DM.

Diese Münchener moraltheologische Habilitationsschrift ist im wesentlichen eine neutestamentliche exegetische Studie unter moraltheologischem Gesichtspunkt. Der Verf. geht aus von der alten Frage nach der Stellung des religiösen Menschen zur Welt, die nach Ausweis der Religionsgeschichte nicht erst vom Christentum aufgeworfen wurde. Er versucht das Problem „Christ und Welt" so zu sehen, wie es in den Aussagen des NT gestellt und gelöst ist, ohne unsere modernen Fragen in die Schrift hineinzulesen (11). Damit ist insofern eine Begrenzung des Themas gegeben, als manche unserer Tagesfragen im NT weder gestellt noch beantwortet werden. Anderseits weitet sich, wie der Verf. betont, das Thema fast zu einer neutestamentlichen Ethik, denn „Welt" und „Einstellung zur Welt" besagt nach ihm im Sinne der Schrift primär etwas ganz anderes als unser heutiger Sprachgebrauch. Neben den augenfälligen Aussagen des NT über „Kosmos" und „Aion", seien vor allem deren Parallelbegriffe für das richtige Verständnis wichtig, wie Fleisch, Begierde, Sünde, Tod. Es mußten darum die mit diesen Begriffen zusammenhängenden Fragen der Anthropologie, der Soteriologie und der Eschatologie berücksichtigt werden, wenn das typisch neutestamentliche Weltethos überhaupt sichtbar werden sollte. Mag auch bei einer moraltheologischen Arbeit naturgemäß der Nachdruck auf dem Verhalten der Menschen bzw. der Christen zur Welt liegen, so durfte doch, gerade um des Verständnisses der Forderungen willen, das zugrunde liegende Verhältnis zur Welt und damit auch das jeweilige „Weltbild" nicht unbeachtet bleiben. Gegenüber diesen „theologischen" Fragen treten in der Arbeit die „sozialethischen" stark zurück (11).

Man darf nach V. im NT keine „direkten" Antworten auf die heutigen Tagesfragen erwarten; aber viel wichtiger sei es, wenn das moderne Christentum zu der den Tagesfragen übergeordneten neutestamentlich-theologischen Welthaltung zurückfände. Den Weg dahin aufzuzeigen, hat sich der Verf. als Aufgabe gestellt (12). Dabei läßt er die einzelnen Schriftengruppen des NT gesondert zu Wort kommen, weil nur so deutlich werde, ob und wie sich im Laufe der Jahrzehnte die Einstellung zur Welt „entwickelt" habe. Um aber das echte neutestamentliche Ethos überhaupt sichtbar werden zu lassen, wurden das Weltbild und das Weltethos des AT, des Judentums, des Hellenismus und der „Gnosis" und nicht zuletzt der Qumran-Sekte immer wieder zum Vergleich herangezogen (12).

Die Arbeit ist gedacht als 1. Band einer größeren Untersuchung, die sich mit dem Problem „Christ und Welt" im frühen Christentum befaßt. Ein 2. Band soll das Thema „Christ und Welt nach der altchristlichen Literatur bis zum Jahre 150" behandeln (13).

V. geht aus von der Lehre Jesu nach den *synoptischen Evangelien* (15—154), in denen er die *sachliche* Grundlage des christlichen Weltverhältnisses und Weltethos sieht. Mit Recht betont er, daß man in der den Synoptikern vorausgehenden mündlichen Überlieferung „besonders die Worte Jesu mit großer Pietät weitergegeben" hat, wie der synoptische Vergleich zeigt, wenn auch sonst in der mündlichen Über-

lieferung manche Traditionsstücke stärkere Veränderungen erfahren haben. Aber das Urteil über ihre „Form" besage nicht schon ein solches über ihren geschichtlichen Charakter und ihren Inhalt. Beim Übergang in die hellenistische Welt habe das Evangelium mit der sprachlichen nicht auch eine sachliche Veränderung erfahren. Somit liege uns in den Synoptikern die Lehre Jesu und die für alle neutestamentliche Theologie grundlegende Einstellung zur Welt vor (15).

Die zentrale Forderung Jesu ist nach den Synoptikern der Ruf zur „Umkehr" (μετάνοια), da die Gottesherrschaft nahe gekommen ist. Als eigentliches und einziges Thema der Predigt Jesu bezeichnet Mk 1, 15 die Gottesherrschaft, ihr Kommen und die sich daraus ergebenen Folgerungen für den Menschen, die Umkehr. Sie besagt zunächst eine „Weltverneinung", d. h. eine Abkehr von allem dieser Welt entsprechenden Denken und Handeln und eine Hinwendung zur neuen Weltordnung, so daß an die Stelle der Liebe zur Welt die Liebe zu Gott tritt (15 f.). Mag die Welt als Schöpfung des „guten" Gottes auch ursprünglich eine gute Welt sein (16), ist sie doch in ihrer gegenwärtigen Existenz und Qualität eine betont „schlechte", die unter der Herrschaft widergöttlicher Mächte steht (16). Sie ist das Reich der Sünde, dem alle Menschen unterliegen (Lk 7, 40—43), so daß sie in diesem Sinne verweltlicht sind (17). Die Umkehr enthält ihren letzten Ernst und ihre unaufschiebbare Dringlichkeit dadurch, daß mit dem Auftreten Jesu die „Zeit" erfüllt und die *Gottesherrschaft* angebrochen ist (Mk 1, 15). Obgleich das Gottesreich eine betont *eschatologische* und transzendente Größe darstellt, ist es in Jesu Wort und Wirken doch schon anfänglich gegenwärtig (vgl. z. B. Mt 13, 16 f. und Lk 4, 17—21), und insofern ragt der künftige Äon schon in den gegenwärtigen hinein (19).

Im einzelnen besagt die Weltverneinung die richtige Einstellung zu den irdischen Gütern (20 ff.), besonders zum Reichtum (22—25). Die Einstellung Jesu zu Besitz und Reichtum ist eine rein religiös-sittliche und individual-ethische und nicht eine sozial bedingte und abgezweckte (25 f.). Das zeigt sich auch in den synoptischen Stellen über das Bittgebet (26 f.). Der Verf. zeigt dann, wie sich demgegenüber im AT und im Judentum eine betont innerweltliche Einstellung zu den irdischen Gütern findet (27 ff.). Anderseits fordert Jesus nicht die völlige Preisgabe des Eigentums, wie die Sekte von Qumran; aber deren Mitglieder sind durch die Sorge der Gemeinschaft gesichert, während der Mensch, der sich nach Jesu Forderung völlig vom Besitz trennt (Mt 19, 21; Mk 10, 21), auch in diesem Sinne wirklich „entsichert" ist (29). — Also fordert Jesus doch für einen bestimmten Kreis, wenn auch nicht für alle, einen völligen Verzicht auf Eigentum.

Ein Vergleich der Forderung Jesu mit dem hellenistischen Denken, z. B. in der Stoa, ergibt nach V. den Unterschied, daß das ganze NT niemals von einer göttlichen πρόνοια, auch der Sache nach nicht, redet (29 f.). — Gewiß ist es richtig, daß das Wort πρόνοια im Sinne einer göttlichen Vorsehung im NT nicht vorkommt, aber besagt nicht z. B. die Warnung vor der ängstlichen Sorge (Mt 6, 25—36; Lk 12, 22—34) der Sache nach dasselbe? So ist es nicht zu verwundern, daß der Verf. später (69 f.) selbst seine Behauptung nicht aufrechterhält. Kann man wirklich sagen, daß der Glaube an die göttliche Vorsehung gerade an der Welt orientiert und nicht auf einen überweltlichen persönlichen Gott und Vater gerichtet ist (30)? Das mag von der Auffassung der Stoiker und der Kyniker gelten, aber doch sicher nicht von der göttlichen Vorsehung, wie Jesus sie a. a. O. versteht.

V. geht dann noch auf die verschiedenen ungeordneten Verhaltungsweisen zu den Gütern der Welt ein: auf die ungeordneten Begierden und Gelüste (31 f.), auf die Unzucht (32) und auf das Streben nach Macht (33). In allen bisher angeführten Fällen lag der Nachdruck der „Weltverneinung" auf dem Entsagen gegenüber der „inneren Weltlichkeit" (35).

Darüber hinaus kann man bei Jesus auch von einer *asketischen* Einstellung zur Welt sprechen, denn nach Mk 8, 34—38 und Parall. (vgl. auch Mt 10, 38 f.; Lk 14, 27; 17, 33; Joh. 12, 25) fordert Jesus die Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge (35). Aber diese asketische Einstellung ist grundverschieden von der griechischen Askese und ihrer Seelentechnik, auch wenn diese religiös begründet wird als Entsinnlichung des Menschen um der Seele willen (36); denn Jesus fordert nicht nur eine Verleugnung leiblicher Begierden und Genüsse, sondern die Verleugnung seiner selbst (Lk

9, 25). Das Wort ψυχή wird nach V. in der synoptischen Überlieferung immer für das Leben des ganzen Menschen im natürlichen und übernatürlichen Sinne, für das Ich oder für die Gesinnung gebraucht (36). — Zweifellos hat das NT in erster Linie nicht die Verleugnung der Begierden und Gelüste, sondern die innere Selbstverleugnung der Gesinnung nach im Auge, ohne die die äußere Selbstverleugnung wertlos wäre; aber kann man wirklich sagen, daß ψυχή einfach für das Ich steht? Mt 10, 28 wird die unsterbliche ψυχή offenbar dem sterblichen Leibe gegenübergestellt, der doch auch zum Ich gehört. Dagegen ist es sicher richtig, daß ψυχή im NT sowohl das natürliche wie das übernatürliche oder ewige Leben bezeichnen kann und bezeichnet (vgl. Mk 8, 35).

Die „Weltverneinung" Jesu nach den Synoptikern galt also zunächst „den verschiedenen Fehlhaltungen zu den Gütern der Welt und im ganzen jenem Interesse an ihnen, welches das einzig richtige Interesse am Gottesreich beeinträchtigt" (50). Zu ihr gehört dann nach V. auch die richtige Einstellung zur „Klugheit der Welt" (50—58), einer Klugheit, die Jesus ablehnt, d. h. „das rein irdische und egoistische Denken, besonders aber die veräußerlichte und zugleich innerlich verweltlichte Theologie" (58). Ferner gehört hierhin die richtige Einstellung zum alttestamentlichen Gesetz (58—69), das seiner Herkunft nach zwar nicht zur „Welt" gehört (58), sondern „insofern es nur für diesen Äon Geltung hat" und insofern es „nur ein unvollkommener, durch die Verweltlichung entstellter Ausdruck des Gotteswillens" ist (68). — Aber der Dekalog, der auch zum Gesetz gehört, hat doch auch im NT noch Geltung, das seinerseits schon zum neuen Äon gehört.

Das Gesetz kann nach V. ferner den Menschen „verweltlichen", da er durch seine Übertretung dem Reich der Sünde verfällt, durch seine Erfüllung aber in die Gefahr der Selbstgerechtigkeit gerät. Das Ethos Jesu verlange dagegen — im bereits angebrochenen Äon — die Erfüllung des ganzen Willens Gottes (68).

Neben der „Weltverneinung" steht bei den Synoptikern die „Weltbejahung", d. h. zunächst nicht „etwa die positive Einstellung zur Kulturarbeit und zu den sozialen Fragen, die Aufgeschlossenheit gegenüber den Forderungen der Zeit und des öffentlichen Lebens und schließlich auch zu dem erlaubten Genuß der Werte und Güter dieser Welt", sondern „vor allem die religiös-eschatologische Weltliebe, in der die Welt insofern bejaht wird, als die Menschen gerettet werden sollen", nach dem Vorbilde der universalen Weltliebe Gottes (Mt 5, 45 48). Die Liebe Gottes zur Welt ist grundlegend in der Schöpfung und zeigt sich besonders in der Erhaltung der Welt und in der Fürsorge für alles Geschaffene (69 f.). Sie bestimmt vor allem die Weltliebe Jesu (71). Die echte Agape, eine von allem Eros grundlegend verschiedene Liebe muß als „Quintessenz und Grundmotiv der Lehre Jesu gelten und ist daher der Zentralpunkt auch des Weltethos" (95). „Die volle Bejahung auch der dinglichen Welt aber bringt ... erst das eschatologische Gottesreich" (95).

Der Verf. untersucht dann die Einstellung zu den Gemeinschaften in der Welt, d. h. die Fragen, die wir heute vielfach unter den Begriffen der „Weltbejahung" und der „christlichen Einstellung zur Welt" zusammenfassen. Er stellt fest, daß wir im Evangelium nicht die „Lösungen" dieser Probleme vorfinden, da Jesus keine „Sozialethik" verkünde noch zu den Gemeinschaften als solche Stellung nehme (95). Der Grund sei nicht, daß er der Gemeinschaft als solcher feindlich gegenüberstehe und einem Individualismus in diesem Sinne das Wort rede, sondern einzig, daß er keine innerweltliche Ethik, sondern ein eschatologisches Ethos verkünde (96). Da die wesentlich eschatologische Gottesherrschaft und zugleich der gegenwärtige Anspruch Gottes auf die Erfüllung seines Willens durch den einzelnen Menschen das Thema seiner Predigt sei, bleibe für eine rein innerweltliche Sozialethik kein Raum (96).

Es ist richtig, daß Jesus keine konkrete Lösung der sozialen Frage bringt, aber die Grundsätze für eine solche Lösung finden sich doch eindeutig genug in seiner Lehre, z. B. im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe. Vgl. das Hauptgebot (Mt 22, 37 ff.; Mk 12, 30—33; Lk 10, 27), das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 28—37), das Gebot der Feindesliebe (Mt 5, 43—46; Lk 6, 27—35), die Aufforderung, stets bereit zu sein zur Verzeihung (Mt 18, 21—35), vor allem die grundsätzlichen Verhaltungsregeln gegenüber dem Mitmenschen in der Bergpredigt (Mt 5, 21—48, wo unter anderem auch von der Unauflöslichkeit der Ehe die Rede

ist), aber auch die Anweisungen über das Verhalten zur rechtmäßigen weltlichen Obrigkeit (Mt 22, 17—21; Mk 12, 14—17; Lk 20, 22—25). Jesus fordert gewiß „nie zu einer gewaltsamen Änderung der Verhältnisse auf" (96), aber die allgemeine Beachtung und Befolgung der von ihm aufgestellten Grundsätze führen folgerichtig auch zu einer Verbesserung der sozialen Verhältnisse, wie die Geschichte des Christentums eindeutig beweist. Der Verf. bemerkt selbst, die „Interesselosigkeit" Jesu gegenüber den „weltlichen Gemeinschaften" dürfe nicht mit einer innerweltlich motivierten Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit gleichgesetzt werden. Sie sei auch nicht als religiös motivierte Weltflucht zu verstehen, denn die religiös-unweltliche Gemeinschaft, die „Kirche Jesu Christi", sei „Kirche in der Welt" mit der Aufgabe, sich in der Welt unweltlich zu bewahren und allen Gefahren der Verweltlichung zu widerstehen (125).

Man würde nach V. die Unweltlichkeit der Kirche mißverstehen, wollte man sie mit dem „Reich Gottes", mit der Gottesherrschaft, gleichsetzen. Die Kirche sei zwar das „Organ" des Gottesreiches, der Ort, wo dessen Kräfte in besonderer Weise wirksam sind, aber sie sei nicht dieses selbst, weil das Gottesreich, wie Jos. Schmid sage, „eine eschatologische (zukünftige) und jenseitige Größe" sei, die in die Gegenwart hineinreicht (127). — Aber wenn die Kirche der Ort ist, an dem das eschatologische Gottesreich oder die eschatologische Gottesherrschaft in die Gegenwart hineinreicht, ist das Gottesreich keine rein eschatologische Größe, sondern hat in der Kirche hienieden Gestalt angenommen, insofern Gott in ihr und durch sie in der Gegenwart seine Herrschaft ausübt. Doch täte man dem Verf. sicher Unrecht, wenn man ihm unterschieben würde, er betrachte das Gottesreich als eine *rein* eschatologische Größe, denn dann könnte er nicht sagen, daß es in die Gegenwart hineinreicht.

Sehr treffend betont V. unter Berufung auf Th. Soiron O. F. M., daß Jesus weder ein Evangelium der „Weltverneinung" noch der „Weltbejahung", sondern ein Evangelium der „Weltdistanz" verkündet hat (135). Als Motiv für das unweltliche Ethos Jesu kommt nicht ein irdischer Lohn in Frage (138), sondern ein eschatologischer, dessen Wesen dem Nein und Ja des Christen zur Welt entspricht (141 f.). Das führe aber nach der Lehre Jesu nicht zu einer Spiritualisierung des Jenseits, denn es sei eine Grundlage des NT, daß auch die „materielle" Welt in die eschatologische Gottesherrschaft einbezogen werde, da nach ihm alle Toten auferstehen und mit „Leib und Seele" in das ewige Leben oder Verderben eingehen (143). Darüber hinaus bringen die eschatologischen Ereignisse nach V. die Rettung der *ganzen*, auch der materiellen Welt, die Erlösung des Kosmos (145). — Folgt das wirklich aus der παλιγγενεσία bei Mt 18, 28? Von der effektiven Erlösung der Verdammten, die auch zur ganzen Welt gehören, kann doch keine Rede sein.

Die Naherwartung der Parusie Mk 13, 24—30; 9, 1 und Parallelen möchte der Verf. auf Kosten einer Umgestaltung der Parusierede Jesu durch einen christlichen Redaktor setzen, der damit dem Glauben des Urchristentums an ein baldiges Weltende Ausdruck gegeben hätte (148). Aber wie sollte das Urchristentum zu diesem Glauben gekommen sein, wenn nicht durch ein falsch verstandenes Wort Jesu?

Im 2. Abschnitt der Arbeit handelt der Verf. von der Beziehung des Christen zur Welt nach der *Apostelgeschichte* in den drei Gedankengängen: 1. Die Rettung der Welt durch einen missionarischen Universalismus (155 ff.) und die Forderung an die Welt (157 ff.); 2. Kirche und Welt, d. h. der unweltliche Charakter der die Welt verpflichtenden Kirche (159 ff.); die Möglichkeit des Eindringens der „Welt" in die Kirche (161—170) und das Gemeinschaftsleben in Kirche und Welt oder die sozialen Fragen (171—176); 3. Der eschatologische Universalismus (176 ff.).

Sehr ausführlich kommt dann die Auffassung des *hl. Paulus* in den älteren Briefen, in den Gefangenschaftsbriefen und in den Pastoralbriefen zur Sprache (179 bis 341). Wir können im einzelnen hier nicht darauf eingehen. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß bei einer durch die konkreten Umstände bedingten Akzentverschiebung in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen die Einstellung zur Welt hier dieselbe bleibe wie in den älteren Briefen aus der Zeit der großen Missionsreisen und daß sie mit der Lehre Jesu übereinstimme.

Dagegen unterscheide sich das Weltbild und das Weltethos des *Hebräerbriefes*, den V. im folgenden Abschnitt behandelt, von den direkten Paulusbriefen vor allem

dadurch, daß sich nach dem Hebr — in einem recht verstandenen Dualismus — hinsichtlich der Schöpfung, der Erlösung und der Eschatologie im Sinne der alexandrinischen Zwei-Welten-Lehre immer zwei Welten gegenüberständen, die irdische und die himmlische. Dabei richte sich das Interesse sehr deutlich auf die himmlische (343). Der Verf. beruft sich hier vor allem auf die Arbeit von Fr. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, München 1955. — Aber findet sich nicht auch in den vorher behandelten Paulusbriefen ein ganz ähnlicher Dualismus? Man vgl. z. B. Eph 1, 10 20 f.; 4, 8 ff.; Kol 1, 15—20; 3, 1—4; Phil 2, 10. Ja selbst in den synoptischen Evangelien ist nicht nur von Himmel und Erde als der sichtbaren Welt die Rede, die vergehen werden (Mt 24, 35; Mk 13, 31), sondern auch vom Himmel als Wohnung Gottes (Mt 6, 9; 23, 9) und als einem von der Erde verschiedenen Orte, wo der Wille Gottes geschieht (Mt 6, 10), von den Engeln des Himmels (Mt 22, 30; Mk 12, 25) und von dem Lohn im Himmel (Mt 6, 20; Mk 10, 21). Kann man darum wirklich sagen, daß im Hebr zwar nicht das Weltbild, aber das Weltethos „besonders gegenüber den paulinischen Briefen nicht unwesentlich verändert" ist?

Die drei letzten Abschnitte sind den *Katholischen Briefen* (360—391), dem *johanneischen Schrifttum* mit Ausnahme der Apokalypse (393—349) und der *Apokalypse* (441—463) gewidmet. Schließlich faßt V. das Ergebnis seiner Untersuchung in einem Schlußwort zusammen (465—468). Hier stellt er u. a. fest: „Obgleich die Beurteilung der Welt als der ursprünglich guten, tatsächlich aber gefallenen Schöpfung, als einer unter der Herrschaft Satans stehenden und von dieser durch Christi Heilstat grundsätzlich doch schon erlösten und für die eschatologische Rettung bestimmten Größe im gesamten NT und aufs Ganze dieselbe ist, unterscheiden sich doch die einzelnen Schriften durch die verschiedenen ‚Akzente', die sie ihrem Weltbild und Weltethos geben" (465).

Der Verf. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Er hat sicher recht, wenn er feststellt, daß im NT das Verhältnis des Menschen zur Welt eschatologisch gesehen ist, freilich insofern, als das eschatologische Geschehen schon in die Jetztzeit hineinreicht, da es mit der Menschwerdung Christi begonnen hat. Daß er als Moralist in exegetischen Fragen nicht selbständig als Fachmann auftritt, sondern sich auf die Autorität von Exegeten vom Fach beruft, tut dem Wert der Arbeit keinen Eintrag. Bei der Fülle des verarbeiteten Materials ist es auch nicht zu verwundern, daß man hier und da einen Text des NT anders versteht als der Verf. Die Auffassung des NT von dem Verhältnis des Christen zur Welt ist in ihren Grundlinien sicher richtig gesehen. Einige Wünsche in Einzelheiten wurde im Verlaufe dieser Besprechung schon angemeldet. Man hätte allerdings gerne gesehen, daß die Grundlinien noch klarer herausgearbeitet worden wären. Sie werden oft durch die Fülle des Stoffes etwas verdeckt, zumal das Druckbild in seiner Gliederung zu wünschen übrig läßt. Dagegen ist es zu begrüßen, daß am Schluß größerer Abschnitte das Ergebnis in einer Art von Thesen übersichtlich zusammengefaßt wird. Auf jeden Fall haben wir es mit einer gründlichen und wertvollen Arbeit zu tun, die zudem ein sehr zeitgemäßes Thema behandelt. Durch ein Versehen ist bei der Bibliographie die S. 497 am Schluß nach 514 nochmals gedruckt. Dafür fehlt S. 498. B. Brinkmann S. J.

Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 22). gr. 8° (379 S.) Uppsala 1961, Almqvist & Wiksells (Lund, Gleerup). 20.— Kr.

Es ist zweifellos ein fruchtbarer Gedanke, die frühchristliche Überlieferung, die in den Schriften des NT ihren Niederschlag gefunden hat, im Lichte der zeitgenössischen rabbinisch-jüdischen Tradition zu sehen, um sich von dorther mit den Vertretern einer extremen „Formkritik", vor allem mit M. Dibelius und R. Bultmann, auseinanderzusetzen. G. weist darauf hin, daß Bultmann selbst gesteht, von einem Zirkelschluß auszugehen, der nach ihm allerdings „bei aller historischen Arbeit" unvermeidlich ist: „Aus den Formen der literarischen Überlieferung soll auf die Motive des Gemeinschaftslebens zurückgeschlossen werden, und aus dem Gemeinschaftsleben heraus sollen die Formen verständlich gemacht werden" (Geschichte der synopti-

schen Tradition, 4. Aufl. 1958, 5). Nur derjenige kann nach G. die Auffassung Dibelius' und Bultmanns vom Ursprung der Evangelien-Tradition vorbehaltlos annehmen, der eine ähnliche Auffassung von Jesus hat wie sie. Nach ihrer Auffassung ist die Kirche eine „pneumatische" Demokratie, in der das „geistige Gut" von einer anonymen Volksmasse erzeugt und in gewissen soziologisch bestimmten Stilarten und Formen festgelegt worden ist. Demgegenüber dürfen wir nach dem Verf. mit guten Gründen annehmen, daß die junge Kirche bei all ihrem „Enthusiasmus" geordnet und organisiert war und gewisse Männer, und sonst niemanden, als Lehrautoritäten anerkannte. Es sei darum kaum anzunehmen, daß die „Zwölf" und andere Lehrautoritäten nur eine geringe oder gar keine Rolle in der Schaffung einer Tradition über Christus gespielt hätten (12). Das uns von Jesus und den frühchristlichen Lehrautoritäten überkommene Material sei gewiß nicht literarisch, aber es sei „gelernt", d. h. von der Art geprägt, in der die Umwelt, in der Jesus und seine Jünger lebten, zu lernen pflegte (13). Der kritische Punkt sei darum der Traditionsbegriff des frühen Christentums, den weder Dibelius noch Bultmann definiert hätten.

Schon aus den ältesten uns erhaltenen Dokumenten der jungen Kirche, den Paulusbriefen, ersehen wir, daß das Urchristentum eine von bestimmten Lehrautoritäten formulierte und als maßgeblich betrachtete Tradition (παράδοσις) hatte (13). Die Pioniere der Formkritik ziehen es dagegen vor, von einer „Biologie der Sage" zu sprechen, d. h. einer Art biologischen Prozesses inmitten einer ungebildeten, anonymen Masse, durch den Textmaterial zustandekommt, wächst, abnimmt, umgearbeitet, verändert und schließlich zu Papier gebracht wird oder verschwindet (14). Sie arbeiten mit einem verschwommenen Traditionsbegriff und geben kein konkretes Bild, wie sie sich vom technischen Standpunkt aus die Weitergabe der Evangelien-Tradition denken. Das gilt nach G. auch heute noch, obgleich mehr als eine Generation sich mit dem vorliterarischen Zustand der Evangelien-Tradition befaßt hat (14).

G. will darum untersuchen, mit welcher Technik die frühe Kirche Evangelienmaterial und andere Stoffe überliefert hat (14 f.). Daß er dabei zunächst ein Bild von der Umwelt zu gewinnen sucht, in die das Christentum hineinkam, d. h. von der rabbinisch-jüdischen Umwelt, entspricht ganz dem Charakter einer historischen Untersuchung. Freilich mußte er seine Aufmerksamkeit auf die Hauptströmungen im Judentum konzentrieren, wenn er auch den Horizont durch das Einbeziehen einiger Züge aus der hellenistischen Umwelt erweitert hat (15).

Im 1. Teil handelt der Verf. von der mündlichen Überlieferung und schriftlichen Weitergabe im *rabbinischen Judentum* (17—189). Er zeigt, daß die jüdische Frömmigkeit in den Jahrhunderten um die christliche Zeitenwende sich um die Torah konzentrierte. Dabei versteht er unter „Torah" nicht nur den Pentateuch, sondern die gesamte maßgebliche jüdische Tradition oder Lehre (21), wie sie in den geschriebenen Büchern des AT und in einer mündlichen Überlieferung vorliegt (19—32).

Er geht dann zunächst auf die Weitergabe der *geschriebenen* Torah ein und zeigt im 2. Kapitel die Haltung der Juden gegenüber dem heiligen Text. Man sah in ihm einen unermeßlichen und unerschöpflichen Reichtum in bezug auf das Wort Gottes, den man für die verschiedensten Bedürfnisse durch Erklärung des Textes (Midraschim) zu erschließen suchte. Der Text wurde behutsam behandelt und unversehrt bewahrt, wie im 3. Kapitel gezeigt wird (43—55). Dazu trug sowohl der Elementarunterricht (4. Kap.) wie die Verwendung im öffentlichen Gottesdienst (5. Kap.) wesentlich bei (56—66 u. 67—70).

In den folgenden Kapiteln spricht der Verf. von der Weitergabe der *mündlichen* Torah (71—189). Er weist einleitend (6. Kap.) darauf hin, daß es sich um die Rolle handelt, welche die „Tradition" in einer verhältnismäßig abgeschlossenen Umwelt spielt, in der, im Gegensatz zur heutigen Situation, Impulse von außen nur unbedeutend sind (71). Eine religiöse Tradition habe bekanntlich als Norm eine breite Grundlage im Volke; denn jedermann kenne sie und halte sich daran, wenn auch in verschiedenem Umfange. Das schließe allerdings nicht aus, daß gewisse Spezialisten eine besondere Rolle dabei spielen, die mehr oder weniger beruflich die Traditionen weiterführen. In diesem Zusammenhang erinnert der Verf. daran, daß eine Reihe neuerer Autoren, vor allem aus Skandinavien, die Bedeutung der mündlichen Tradition im alten Orient und in Israel, besonders im nachexilischen Judentum, betont habe. Diese Autoren haben auch schon auf die Rolle hingewiesen, die gewisse Spe-

zialisten (Traditionalisten oder Traditionalistenkreise) bei der Erhaltung der von den Vätern überkommenen mündlichen Überlieferung gespielt haben (72).

Die wichtigsten Herde für die Bewahrung und Erhaltung dieser heiligen Überlieferung, der mündlichen Torah, war im rabbinischen Judentum des ersten Jahrhunderts n. Chr.: 1. das jüdische Haus mit seinen Bewohnern, seinen gottesdienstlichen Gewohnheiten und seiner Lehrweise; 2. die Synagoge und im Anfang noch der Tempel mit ihren öffentlichen Gottesdiensten an Festtagen, Sabbaten und möglicherweise an gewissen gewöhnlichen Wochentagen; 3. die Stellen, an denen Schulunterricht erteilt wurde (bet hammidrasch); oft war das die Synagoge; 4. die Stellen, an denen die Gerichtshöfe ihre Sitzungen hielten (73).

Der Verf. beschränkt sich bei seinen Untersuchungen über die mündliche Torah vor allem auf das grundlegende Material, wie es in der Mischna, dann aber auch in der Tosephta und in den tannaitischen Midrasch-Sammlungen oder zerstreut in den Baraitot vorliegt (76). Die Mischna besteht aus einer mehr oder weniger feststehenden Textüberlieferung und einem freieren Kommentar. Sie ist nicht nur Schriftauslegung, sondern wendet die schriftliche Torah auf besondere Fälle an, ergänzt sie oder ändert sie auch ab, wie im 7. Kap. gezeigt wird (79—84).

In den Kapiteln 8—11 befaßt sich G. mit der konkreten Weitergabe der mündlichen Torah in den Rabbinenschulen (85—170). Der authentische (geschriebene oder mündliche) Text war auswendigzulernen (114). Auch in den Rabbinenschulen galt, wie in der hellenistischen Welt, der Grundsatz: „Erst auswendiglernen, dann verstehen" (123—130). Ein Unterschied bestand darin, daß man in der hellenistischen Welt die Aussagen eines anderen vielfach mit eigenen Worten wiedergab, während man im alten Israel und auch noch im rabbinischen Judentum auf eine wörtliche, wenn auch kondensierte und verkürzte Wiedergabe bedacht war (130—148). Man bediente sich dabei verschiedener Hilfsmittel oder Gedächtnisstützen, wie Mnemotechniken, schriftlicher Notizen, Wiederholungen und dgl. (148—170).

Im 12. Kap., das den 1. Teil abschließt (171—189), geht der Verf. der Frage nach, wie die mündliche Torah neben der geschriebenen entstanden ist. Dabei unterscheidet er die Wortüberlieferung und die erzählende Überlieferung. Wie die Rabbinen der geschriebenen Torah ihre Erklärungen (Midraschim) hinzufügten, so taten sie es auch mit den traditionellen Texten der mündlichen Torah. Auch hier unterschied man streng zwischen Text und Deutung (175). Die letztere kann je nach den Lehrautoritäten verschieden sein und in verschiedener Form ihren Niederschlag gefunden haben, sei es als Vers der Mischna oder in der Form der Tosephta oder als Text mit zusätzlichem Midrasch — halakischem Midrasch — oder als Vers mit ergänzender Gemara und Talmud, mag es sich nun um eine Halakah oder eine Haggadah handeln. Dabei besteht die allgemeine Tendenz, daß der Stoff auf den verschiedenen Stufen des Überlieferungsprozesses zunimmt (176 f.). Wenn schon die ältesten Rabbinen ihre Halakah — offensichtlich mit einer ganz verschiedenen Zuverlässigkeit — von den erzählenden Überlieferungen über einen Lehrer ableiten, ist in jedem einzelnen Falle kritisch zu fragen, ob spätere Rabbinen eine erzählende Tradition überinterpretiert haben oder nicht (187).

Das Hauptgewicht der Arbeit liegt naturgemäß im 2. Teil, wo der Verf. im Lichte der im 1. Teil aufgezeigten Behandlung der Tradition im rabbinischen Judentum die Weitergabe der *Evangelien-Tradition im frühen Christentum* untersucht. Mit Recht betont er die oft übersehene oder doch zu wenig gewertete Tatsache, daß die Kirchenväter in der nachapostolischen Zeit sich für die Zuverlässigkeit der Evangelien-Tradition auf die ununterbrochene Überlieferung von den Aposteln bzw. von Christus her berufen. Er weist bei dieser Gelegenheit allerdings darauf hin, daß man sich in den Jahrhunderten um die christliche Zeitenwende nicht nur im Judentum, sondern auch in verschiedenen Gruppen der hellenistischen Welt auf Traditionen berufen hat (193). Die Frage nach dem Ursprung der Evangelien ist im Urchristentum ein Teil der wichtigeren Frage nach der Authentizität und Zuverlässigkeit der christlichen Überlieferung. In der nachapostolischen Zeit herrscht die allgemeine Überzeugung, daß alle vier Evangelien auf wohlbekannte und zuverlässige Traditionsträger zurückgehen (197). Aus der freieren Art, in der die Apostolischen Väter die Evangelien benutzt haben, will G. folgern, daß zu der damaligen Zeit das „Evangelium" noch nicht in derselben Weise als geschrieben betrachtet wurde wie

das alttestamentliche Gotteswort (199). Er gibt allerdings zu, daß die Apostolischen Väter auch die neutestamentlichen Briefe in freier Weise benutzen, obgleich hier von einem fluktuierenden Text keine Rede sein kann. Dasselbe gilt nach ihm von kurzen Zitaten aus dem AT (198).

Der Verf. spricht von einem Skeptizismus der Urkirche gegenüber dem geschriebenen Wort im Unterschied zur mündlichen Tradition, den man auch in anderen Schultraditionen finde (199). Das gilt aber sicher nicht, wenn, wie im vorliegenden Falle, das geschriebene Wort als Niederschlag einer mündlichen Überlieferung bekannt ist. Das meint G. wohl auch, wenn er später sagt, während der ersten Periode der Kirche seien die Evangelien scheinbar noch nicht fraglos als „Heilige Schriften" angesehen worden, sondern eher als „Heiliges Wort" (ἱερὸς λόγος) oder mündliche (messianische) Torah (200).

Daß schon um 200 unter dem Einfluß christlicher γραμματικοί und κριτικοί für die verschiedenen Gegenden Ausgaben des NT veranstaltet wurden, unter denen sich vier Rezensionen abheben (201), ist wohl zuviel behauptet. Die bekannten Rezensionen von Hesychius, Luzian und Pamphilus sind sicher nicht vor der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden. Aber ebensowenig wie sie verhindert haben, daß sich in die spätere Textüberlieferung neue Lesarten eingeschlichen haben, darf man sich wundern, daß der Text schon im zweiten Jahrhundert verschiedene Lesarten aufgewiesen hat, die aber nach Ausweis der ältesten Papyri (P^{52}, P^{5}, $P^{45\ 46\ 47}$, P^{66}, P^{75} u. a.) nicht größer sind als in späterer Zeit, so daß von einer freieren Textüberlieferung vor 200 kaum die Rede sein kann.

Daß die Evangelien erst verhältnismäßig spät geschrieben sind, führt G. auf die Tatsache zurück, daß die Mehrzahl der Jünger Jesu aus dem Volksteil kam, der in den gelehrten Pharisäern seine Lehrer und geistigen Führer sah. Das pharisäische Judentum habe mit Nachdruck den Unterschied zwischen der geschriebenen und der mündlichen Torah betont und sich den Bestrebungen widersetzt, die mündliche Torah schriftlich festzulegen und Kopien davon als offizielle Schriften anzuerkennen. Aber wie die Rabbinenschüler ihre privaten Aufzeichnungen und Notizen (ὑπομνήματα) gemacht hätten, müsse man etwas Ähnliches auch bei den Jüngern Jesu annehmen (202).

Im 14. Kap. kommt das Zeugnis des Lukas zur Sprache (208—261). Der Verf. weiß, daß die Zuverlässigkeit der Informationen des Lukas auch heute noch sehr umstritten ist, wie der Kommentar zur Apg. von E. Haenchen, 3. Aufl. 1959, zeige, bemerkt aber, die Tatsache, daß Lukas ein äußerst zielstrebiger Theologe und Schriftsteller sei, schließe keineswegs die Möglichkeit aus, daß er sich treu an die überkommene Tradition gehalten habe (209). Es sei für die ganze Kirche charakteristisch, daß sie sich als „eschatologische Heilsgemeinde" wußte, reich ausgestattet mit Geist und Kraft, mit Weisheit und Gnosis (213). Lukas zeige, wie das Wort des Herrn von Jerusalem, dem damaligen Mittelpunkt des israelitischen Volkes, ausgehe. Mit Jerusalem sei die Hoffnung der zentralen Stellung dieses Volkes in der Zeit der kommenden Erlösung verbunden. Angesichts dieser traditionellen jüdischen Auffassung überrascht es nach G. nicht, daß Jerusalem für Jesus und die Urkirche die Rolle spielte, die es tatsächlich gespielt hat und die auch Lukas in seinem Evangelium und in der Apg betont (214—220). Von Jerusalem muß das Wort Gottes im Zeitalter der Erlösung ausgehen. Der Messias hat als die Diener seines Wortes nicht die Hohenpriester, die Schriftgelehrten usw. bestellt, sondern die Apostel und die anderen Jünger Jesu. Der Verf. zeigt dann, wie Lukas die Rolle der Apostel als Träger und Bewahrer des λόγος τοῦ κυρίου beschreibt (220). Ihre Hauptaufgabe ist es, Zeugen zu sein, die Zeugnis zu geben haben von allem, was Jesus gesagt und getan hat, vor allem von seiner Auferstehung (221). Das Urchristentum war nicht torahzentrisch, sondern christuszentrisch (225). Trotzdem hatte auch die Heilige Schrift des AT für Jesus wie für das Urchristentum ihre Bedeutung. Der Christus-Midrasch begann sich zu entwickeln (225 ff.).

Im folgenden 15. Kap. untersucht der Verf. das Zeugnis des Paulus (202—323). In der Umgebung Jesu muß eine persönliche Jüngerschaft schwer ins Gewicht gefallen sein, wenn einer vorgab, im Namen seines Meisters zu reden. Das gilt vor allem von dem kleinen Kreis der zwölf Apostel, die Jesus unter seinen Jüngern selbst auserwählt hat, eine Angabe der Quellen, die nach G. sicher historisch ist (262). Zu

ihnen gehörte Paulus zwar nicht, aber in seiner Apologie (Gal 1 u. 2) betont er nachdrücklich seine unmittelbare göttliche Berufung zum Apostolat. Er weiß, daß sein Evangelium im Einklang steht mit der Tradition, die er überkommen hat und die auf Augenzeugen zurückgeht und darum glaubwürdig ist (282 ff.). Nach Paulus hat das Urchristentum ein Corpus von maßgeblichem Material, das er „Tradition", παράδοσις, nennt (290), dessen Kern ein Corpus von Aussprüchen Jesu und von Aussagen über ihn bildet. Dazu gehört die Evangelien-Tradition, die nach Paulus von den Leitern der Gemeinde in Jerusalem ausgeht (295 f.). Nach G. hat Paulus, wie schon C. H. Dold festgestellt habe, vor allem die Mt eigene Evangelien-Tradition gekannt (302).

Der Verf. beschließt im 16. Kap. seine Untersuchung mit einer Skizze des Bildes, das sich aus den vorhergehenden Ausführungen von den Anfängen und der Weitergabe der Evangelien-Tradition in der ältesten Phase der Kirche ergeben hat (324 bis 335). Dabei ist er sich bewußt, daß nicht alle Momente in dieser Skizze den gleichen Grad der Sicherheit haben, sondern daß manche einstweilen hypothetisch bleiben. Er betont, daß die Anfänge der urchristlichen Tradition geschichtlich nicht zu verstehen sind, wenn man von der Predigt der Urkirche ausgeht; denn diese habe die Gottesoffenbarung der Endzeit in und durch Christus (in seinem Leben, seinen Werken, seiner Lehre, seinem Leiden und Sterben und der Erfahrung der Jünger vom leeren Grab) zum Gegenstand (324). Damit soll offenbar gesagt sein, daß sowohl die Tradition wie die Predigt der Urkirche schon eine historische Wirklichkeit voraussetzt, nicht aber, daß diese historische Wirklichkeit für die späteren Generationen aus der Predigt der Apostel nicht erkannt werden kann. Andererseits kann man nach dem Verf. auch nicht von Jesus ausgehen, der den Anspruch macht, in einer außerordentlichen Beziehung zu Gott zu stehen und daher imstande zu sein, Israel die dem kommenden Äon entsprechende Offenbarung zu bringen; denn Jesus schaue zurück auf die Torah-Tradition, die nach seiner und seines Volkes Anschauung von Gott gekommen ist. Darum könne man die Anfänge und die Weitergabe der Evangelien-Tradition nicht aufzeigen, ohne im allgemeinen und im einzelnen ihre Beziehung zur Torah-Tradition zu bestimmen (324 f.). Hier ist nicht genügend beachtet, daß Jesus sich nicht nur als den verheißenen Messias bekannt, sondern als solchen sich auch, vor allem durch seine Auferstehung, ausgewiesen hat.

Wir können im Rahmen dieser Besprechung nicht auf weitere Einzelheiten eingehen. Das Gesagte zeigt zur Genüge, daß der Verf. es sich nicht leicht gemacht hat. Gerade aus dem Vergleich mit der Torah-Tradition konnte er die Evangelien-Tradition in ihren wesentlichen Aussagen über Worte und Handlungen Jesu mit guten Gründen als historisch zuverlässig nachweisen. Damit ist nicht einer historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien-Tradition in allen nebensächlichen Umständen das Wort geredet, die sich nach Ausweis der Parallelberichte bei den Synoptikern nicht halten läßt. 30 Seiten Bibliographie, ein Autorenindex und ein Stellenverzeichnis bilden den Abschluß des wertvollen Werkes. B. Brinkmann S. J.

Lang, Alb., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters.* 8° (216 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 17.— DM.

Die Geschichte der katholischen Apologetik ist eigenartigerweise bislang noch nicht eingehend behandelt worden. Insbesondere fehlt es an zusammenfassenden Überblicken. L. selbst nennt die Darstellung von A. Gardeil in dem Artikel „Crédibilité" (DictThCath III 2257—2283) die ausführlichste und beste (11), kann aber auch mit Recht auf seine eigene gründliche Vorarbeit verweisen (Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1931). Es ist also sicher zu begrüßen, daß er nun eine neue Untersuchung mit einem weiter gesteckten Rahmen vorlegt, die gerade die allmählich reflexer werdende Entfaltung der verzweigten Problematik im Verlauf des Mittelalters zum Gegenstand hat.

Die Anordnung des Stoffes ist nicht, wie man erwarten könnte, die chronologische. Die einschlägigen Fragen kommen vielmehr in Längsschnitten zur Besprechung, jedoch so, daß die Reihenfolge der Themen der Abfolge der geschichtlichen Entwicklung angepaßt erscheint, in der sie aufgestellt und irgendwie auch beantwortet worden sind. Das 1. Kapitel zeichnet den Hintergrund, das Spannungsverhältnis von

auctoritas und ratio oder von Glauben und Wissen, in der anfänglichen Periode (15—28). Anschließend kommt das langsam einsetzende Bestreben zur Sprache, die Möglichkeiten des Glaubensverständnisses gegenüber rationalistischer und antirationaler Denkart abzugrenzen und dessen positive Aufgaben zu klären (29—63). Ein weiteres Kapitel wendet sich dem von Beginn an lebendigem Bewußtsein von dem wesentlichen Autoritätscharakter des christlichen Glaubens zu (64—75). Danach folgt das Mittelstück, das im einzelnen aufweisen soll, wie erst zu Anfang der Hochscholastik Ziel und Methode der rationalen Rechtfertigung des Christentums mehr reflex herausgearbeitet werden (76—91) und wie so die Grundlinien des systematischen Beweisganges einer eigentlichen Apologetik entstehen (92—109). Das leitet dann zu den Auswirkungen über, die sich in den konsequent gestellten Fragen nach der glaubensbegründenden Bedeutung des Wunders (110—127) und nach den konkreten, für die Wahrheit des Christentums zeugenden Motiven (126—153) offenkundig machen. Die am Schluß erscheinenden Kapitel unterrichten über die Beschäftigung der Spätscholastik mit der Gewißheit der Glaubensentscheidung und den daran wesentlich beteiligten Faktoren (154—175) sowie die hieran angeschlossenen Bemühungen um eine systematische Synthese der apologetischen Probleme (195 bis 210).

Noch einige Einzelheiten verdienen hier hervorgehoben zu werden. Besonderer Wert wird der Stellung führender Persönlichkeiten eingeräumt, Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent und zumal den Vertretern der Franziskanerschule (angefangen mit Bonaventura über Matthäus von Aquasparta, Bartholomäus von Bologna, Servasanctus von Faenza u. a. m. bis auf Duns Scotus). Daß die Nominalisten der Spätscholastik (vor allem Heinrich Totting von Oyta) so ergiebig zu Wort kommen, ist vom Spezialarbeitsgebiet des Verf. her unschwer zu verstehen, erklärt sich aber auch, sachlich gesehen, durch das erst damals einsetzende Bewußtsein um die im eigentlichen Sinne apologetischen Fragen. Die Thomasdeutung wird nicht vernachlässigt; in vornehmer Form, indes auch in aller Entschiedenheit weist L. die Interpretation zurück, die einst Hugo Lang (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929) den wenigen isolierten Texten, die ein besonderes Glaubenslicht zu fordern scheinen, gegeben hat (158—163; mit Berufung auf A. van Hove, La doctrine du miracle chez s. Thomas, Paris 1927; und Fr. Desiderio, Il valore apologetico del miracolo, Roma 1955). Ausgezeichnet ist ohne Zweifel die Art und Weise, wie immer wieder die Belege, aus gedruckten und ungedruckten Quellen, angeführt und in ihrer ursprünglichen Sinngebung aufgewiesen werden. Man wird den soliden und übersichtlichen Angaben kaum etwas hinzufügen können.

Das Ergebnis der Arbeit ist geradezu überraschend: Die Scholastik des Mittelalters hat nicht bloß die Grundhaltung der sogenannten traditionellen Apologetik, sondern auch die Grundzüge und Wesensmerkmale ihrer Methode und ihres Aufbaues vorweggenommen; von einer „Immanenzapologetik" ist überhaupt nichts zu spüren, und die Anzeichen für eine „via empirica" sind nur gelegentlich in den historischen Beweisgang eingestreut. Rein objektiv kommt dieses Resultat zustande, aber tatsächlich bietet L. in seinem Werk so etwas wie eine Apologie der Apologetik, was diese nur dankbar registrieren kann. Es fehlt schließlich allein das eine, daß auch die Vorbereitung bei den Kirchenvätern und die Weiterführung in der nachtridentinischen Theologie miteinbezogen wären, wenn man eine vollständige Geschichte des apologetischen Verfahrens erhalten will.

Der Kritik wird es äußerst schwer fallen, etwaige Lücken namhaft zu machen. Lediglich soviel möchten wir anmerken, daß weder die Streitgespräche mit den Griechen der Ostkirche noch die Streitschriften gegen die Katharer und verwandte Sekten Erwähnung finden. So wird der bekannte Anselm von Havelberg mit seinen Dialogi nirgends genannt, ebenso wenig die Praepositinus von Cremona zugeschriebene Summa contra haereticos, die wahrscheinlich von einem Magister Gallus aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt (neuestens gedruckt: The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona, edited by J. N. Garvin and J. A. Corbett [Publications in Mediaeval Studies, Notre Dame 15], Notre Dame 1958). Der Grund für dieses Versäumnis, wenn man es so kennzeichnen darf, liegt wohl darin, daß der Ertrag, den die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scho-

lastik des Mittelalters aus derartigen Schriften ziehen wollte, verhältnismäßig sehr gering ist. Aber trotzdem wäre es u. E. nicht überflüssig gewesen, diesen Umstand ausdrücklich hervorzuheben und vielleicht auch eine Liste dieser Schriften beizugeben. L. selbst bringt zwei Abschnitte unter dem Gesamttitel „Das apologetische Problem in Disputen und Streitschriften": 1 Die Auseinandersetzung mit den Juden (66—70); 2. Dispute mit den Mohammedanern (70—71). Hier hätten doch auch die Streitschriften gegen die Griechen und Katharer einen passenden Platz erhalten, obwohl es zutrifft, was L. von ihnen allgemein erklärt: „Diese Schriften dürfen nicht als apologetische Traktate angesehen werden; sie gehören in das Gebiet der Apologie und Polemik. Sie wollten nicht die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung überhaupt dartun, sondern sie wollten die Inhalte des christlichen Glaubens verteidigen oder als vernunftgemäß aufweisen" (65). Demgegenüber erscheint es als nicht ganz folgerichtig, wenn L. die dem Rainer Sacconis zugeschriebene Summa eigens beschreibt (191, Anm. 53).

Abgesehen von dieser unbedeutenden Ausstellung konnten wir nur Lobenswertes in dem Werk des Verf. entdecken. Selbst wenn im Verlauf der späteren Forschung noch mehr Texte an das Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit dringen sollten, wird an den Ergebnissen kaum etwas zu ändern sein. Joh. Beumer S. J.

Kinder, E., *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses.* gr. 8° (229 S.) Berlin 1958, Lutherisches Verlagshaus. 18.80 DM.

Unter den mannigfachen Bemühungen um eine aus dem reformatorischen Uranliegen erwachsene Ekklesiologie darf die vorliegende Arbeit des Münsteraner Dogmatikers E. Kinder besondere Beachtung beanspruchen. Stellt sie doch, wenn auch nicht dem äußeren Umfang nach, so doch in der Tiefe und Weite ihrer Anlage, den umfassendsten Versuch einer evangelischen Kirchenlehre dar. Das Werk ist zudem nicht „am grünen Tisch" theologischer Spekulation entstanden, sondern aus der im Kirchenkampf gemachten lebendigen Erfahrung, daß in diesem Bereich für die reformatorische Theologie noch weite unbebaute Strecken liegen. K. selbst spricht im Vorwort von „ekklesiologischen Lücken evangelischer Theologie" und davon, daß man dort noch in den „Anfangsgründen der theologischen Ekklesiologie" stecke. Von daher möchte er sein Werk auch nur einen „Entwurf" nennen, der als Aufruf zu gemeinsamer Besinnung gedacht ist. Immerhin ist gleich beizufügen, daß K. eine Fülle von bibliographischen Hinweisen verarbeitet hat, wobei sehr wohltuend auffällt, daß er auch für die katholischen Aspekte des Themas wie für die katholische Literatur sehr offen ist. Schon dadurch wird das Werk weit über den Raum der evangelischen Theologie hinaus auf großes Interesse rechnen dürfen.

Der eigentlichen Behandlung des Themas schickt K. eine geschichtliche Besinnung voraus (7—14), die zugleich eine Aufarbeitung bzw. Bereinigung altüberkommener Vorurteile sein soll. K. weiß um den Vorwurf und die Gefahr, mit der die reformatorische Theologie von ihrem Ursprung her zu rechnen hat. Ist evangelischer Glaube nicht im tiefsten kirchenfremd? Besteht die eigentliche Leistung der Reformation nicht gerade darin, daß „die christliche Existenz von der das Persönliche umgreifenden Wirklichkeit Kirche innerlich befreit und in ein eigenständiges und unmittelbares persönliches Verhältnis zu Christus und zu Gott gestellt wird" (7)? Demgegenüber betont K. von allem Anfang an, daß der aus dem Evangelium lebende Glaube und das Bekenntnis zur Kirche bzw. Kirchlichkeit sich nicht ausschließen, sondern wechselseitig fordern. Nur muß man beides, Glaube und Kirche, vom schöpferischen Heilshandeln Gottes her begreifen. Denn Gottes Wort im Evangelium wirkt nicht nur den persönlichen Glauben, sondern fügt auch der Kirche ein.

Diese Verschränkung von Glaube und Kirche kraft der gemeinsamen Herkunft aus dem Heilswirken Gottes war nach K. Ur-Lehre der Reformation; denn dieser ging es ja, nach K., nicht darum, gegen die Kirche für die Personalität des Glaubens zu kämpfen, sondern darum, daß die Oberherrschaft des Evangeliums in beiden gewahrt würde (8). Aber K. gibt auch zu, daß die bald einsetzende Entwicklung des protestantischen Glaubensverständnisses Glauben und Kirche in Opposition brachte. So bereits in der Orthodoxie, und noch stärker im Pietismus. Man verlor die theozentrische Orientierung und damit die Theologie der Kirche. Dahinter standen sehr

verschiedene Triebkräfte. Eine von ihnen war die, daß das konkrete Kirchenwesen praktisch in die Hände der Zivilgewalt geriet und daß man sich deshalb in die Spiritualität einer unsichtbaren Kirche flüchtete (9). Das Ende war die rein diesseitig-menschliche Betrachtung der Kirche als freier Vereinigung der Gläubigen. Sie blieb bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts vorherrschend. Immerhin möchte K. schon im 19. Jahrhundert bei Schleiermacher, Ritschl und Rothe eine ekklesiologische Neuorientierung finden, die gleichwohl das kongregationalistische Schema nicht zu durchbrechen vermochte. Viel stärker wurde das „Kirchemotiv" von den lutherischen Konfessionstheologen des vorigen Jahrhunderts aufgegriffen (Kliefoth, Stahl, Vilmar usw.). Inwieweit von dorther auch in die damals spürbare katholische Wiederentdeckung der Kirche Einflüsse ausstrahlten (11), müßte eigentlich einmal zum Thema einer detaillierten Untersuchung gemacht werden.

Die heutige Neubesinnung auf die Kirche als gottgewirkter, geistlicher Realität geschah im Zuge der Neugewinnung der Dimension der Offenbarung durch die „Theologie der Krisis". Sie wurde bestärkt durch kirchenpolitische Notwendigkeiten: den Wegfall des landesherrlichen Regiments am Ende des ersten Weltkrieges, die Notlage des Kirchenkampfes nach 1933 und der kirchlichen Neuordnung nach 1945. Daneben und darunter sind auch „säkulare Motive" am Werk: Sehnsucht nach einer festen Autorität und nach der Geborgenheit in der Gemeinschaft, ebenso die seit langem spürbare Hinwendung zum Objektiven. Aber so mächtig auch das Interesse an der Kirche geworden ist, so bleibt vieles noch unreif und ungeklärt. Die im „Jahrhundert der Kirche" (das Wort stammt bekanntlich von O. Dibelius, dessen gleichnamiges Buch 1926 erschien und damals viel Aufsehen erregte) mächtig anschwellende Flut ekklesiologischer Literatur innerhalb des Protestantismus hat doch kaum je zu grundsätzlichen und umfassenden Darstellungen über die Kirche im protestantischen Verständnis geführt. Nach K. (13) bilden eigentlich nur D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio (1930), und G. Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis (1945), eine Ausnahme. Auch K. versteht sein Buch nur als Beitrag zu den „ekklesiologischen Prolegomena", die, wie er meint, allein zur Zeit in der Reichweite der evangelischen Theologie liegen.

Aus den drei Teilen des Werkes möchten wir an dieser Stelle nur auf den ersten ausführlicher eingehen. Für die beiden anderen Teile dürfen wir auf unseren Artikel in der bald erscheinenden Festschrift Gottlieb Söhngen verweisen.

Für die „Allgemeine theologische Grundbestimmung der Kirche" (= I. Teil) ist begreiflicherweise die Frage, wo mit der Theologie der Kirche einzusetzen ist, besonders vordringlich. K. hebt mit einer deskriptiven Definition von Kirche an: Sie ist für ihn „das neue Gesamtleben, das von der Sendung und dem Werke Jesu Christi aus ... in der Menschheit weitergeht, in dem und durch das das Heilshandeln Gottes fortwirken will" (15). Sie ist die lebendige Summe derjenigen geschichtlichen Weiterwirkungen Jesu Christi, die in absichtsvollem und zielstrebigem Zusammenhang mit seinem Heilswerk stehen (16). Diese Formulierungen zeigen, daß K. seine Ausgangsdefinition von Kirche nicht mit Fragen wie der nach der Stiftung der Kirche durch Jesus und ähnlichen belasten will. Wenn er von einem „absichtvollen und zielstrebigen Zusammenhang" mit Christi Heilswerk spricht, dann ist auch diese Formulierung so „weit", daß sie zur Not auch den kongregationalistischen Kirchenbegriff decken kann. Das ist deshalb überraschend, weil K. gleich anschließend betont, daß man nur in und aus dem Glauben richtig nach der Kirche fragen kann, nicht aber von einem neutralen Standort her (16). Dann möchte man doch meinen, daß der Glaube auch bereits eine Abklärung des Kirchenbegriffs eintragen müßte. Aber dieser Einwand übersieht, daß für den protestantischen Theologen der Glaube primär als „fides qua" zu verstehen ist („der von Gottes Heilshandeln in Christus persönlich ergriffene Glaube": 16) und als solcher noch keine, oder fast keine, inhaltlichen Fixierungen kennt. Immerhin sieht K. in seiner generellen Kirchenbestimmung als Wesenselement das Heilshandeln Gottes durch Christus. Dieses ist näherhin so zu verstehen, daß Gott „das eigentliche und einzige Wirksubjekt der Kirche" ist (17). K. weiß, daß damit die „entscheidende und weitest tragende" Bestimmung für die ganze Kirchenauffassung gegeben ist. Denn damit ist gesagt, daß „Gott in Christus das stets gegenwärtig handelnde, grundsätzlich unvertretbare Subjekt der Kirche, ihr ständiges Lebenshaupt und bleibender Herr ist, der in ihr und durch sie

selbst sein ein für allemal vollbrachtes Heilswerk weiter aktiviert" (17). Damit ist tatsächlich eine fundamentale Option vollzogen. Denn als „Gegenstück" kennt K. nur eine Art von deistischer Kirchenidee, in der die institutionellen Elemente das Heilswirken Gottes „vertreten", d. h. auslöschen. „Wo nicht wirklich mit dem ständig selbstmächtig wirkenden Subjektsein Gottes in Christus durch den Heiligen Geist in bezug auf die Kirche gerechnet wird, da muß die Grundauffassung der Kirche letzten Endes entweder eine religionssoziologische oder aber eine institutionalistische werden, indem dann die kirchenbildende Weiteraktivierung des Heilswerkes Christi entweder den von diesem ergriffenen Gläubigen oder aber den von ihm hinterlassenen objektiven Setzungen zugeschrieben wird" (18). K. bestreitet nicht, daß beides, das Personelle wie das Institutionelle, in der Kirche seinen legitimen Platz hat; insofern steht er in deutlichem Gegensatz zum ekklesiologischen Ansatz von R. Sohm oder E. Brunner. Aber diesen Faktoren kommt nicht „per se kirchenbildende Macht zu"; denn das hieße, daß sie an die Stelle Gottes träten. Nur die radikal „theologische" Sicht der Kirche gewährleistet eine (nachgeordnete) personalistische und institutionalistische Betrachtung der Kirche.

Diese Sicht der Kirche ist nach K. auch die des Neuen Testamentes. Aber der Nachweis wird an dieser Stelle nicht geboten. Vielmehr begnügt Verf. sich mit dem Satz, daß „wir uns mit dem Neuen Testament dafür entscheiden, die eigentliche Wirklichkeit der Kirche von dem selbstmächtig weiterwirkenden Heilshandeln Gottes her aufzufassen". Tatsächlich liegt hier für den Sachkundigen eine aus reformatorischer Tradition entsprungene Option vor, in der im Grunde der ganze weitere Ablauf des Buches vorweggenommen ist. K. wandelt sein ekklesiologisches Fundamentalprinzip im Lauf der Untersuchung in mannigfacher Weise ab (so wenn er davon spricht, daß das, was Gott tut, allein konstituierend für die Kirche ist, die anderen Elemente hingegen nur integrierende Funktion haben, wobei nur das Konstituierende normativen Charakter hat (19) — aber es bleibt stets bei dem schroffen Gegenüber. Dahinter steht, wenn ich richtig sehe, die Tatsache, daß das inkarnatorische Element im Heilshandeln Gottes nicht von Anfang an voll ernst genommen wird. Gewiß ist es erfreulich zu sehen, daß K. mit seinem Kirchenansatz sich gegen eine radikale Diskriminierung des institutionellen Aspektes der Kirche (in der Weise von R. Sohm und E. Brunner) zur Wehr setzt. Aber die Auswertung und Auswirkung seiner theologischen Engführung zeigt, daß er letztlich doch die beiden Bereiche (hier göttliche Alleinwirksamkeit, dort die Sichtbarkeitsgestalt der Kirche in Amt und Sakrament) so sehr trennt, daß der Unterschied zu Sohm mehr verbal als real zu sein scheint.

Dieses Bedenken wird in den nachfolgenden Paragraphen des 1. Teils mit wechselnder Intensität aufgeweckt. Das hindert nicht, daß auf diesen Seiten vieles vorgelegt wird, was auch der katholische Theologe mit großer Dankbarkeit aufnehmen wird (20—56). K. versteht es ausgezeichnet, die mannigfachen Grundspannungen im biblischen Kirchenbegriff aufzuzeigen: Sie ist ineins Gottesvolk und Heilsgemeinde, sie gründet in jenem Offenbarungs- und Erlösungshandeln Gottes, durch das er den einzelnen befreit und zugleich der Heilsgemeinde einfügt (20—22). Sie ist das von Gott aus der Welt herausgerufene Gottesvolk und zugleich Mittel des Heilshandelns Gottes an der Welt: „Kirche für die Welt" (23). Sie ist aus der Welt herausgerettet und zugleich priesterlich für die Welt hingestellt (24). Nachdrücklich steht K. für die trinitarische Sicht der Kirche ein (26): sie lebt *von* der Botschaft der von Gott durch Christus im Heiligen Geist gewirkten Erlösungstat und lebt zugleich *für* diese Botschaft (26). Was K. in diesem Zusammenhang über die grundlegende Bedeutung der Eucharistie schreibt, liegt ganz auf der Höhe dessen, was Augustinus oder Thomas von Aquin (Ecclesia subsistit in eucharistia) zu dieser Sicht der Kirche lehren (27). Auch das nachhaltig vorgetragene Anliegen, durch die Sicht der Kirche als Leib Christi das personale Gegenüber zwischen Christus und Kirche nicht zu verdecken, ist urkatholisch (28 f.). Auch für den katholischen Theologen „bleibt Christus, indem er der Kirche Anteil an seinem Sein gibt, doch zugleich als gnadenhaft schenkendes und als bestimmendes Subjekt über ihr; er gibt sich der Kirche hin und gibt sich doch nie in sie auf" (29). Aber wenn K. dann daraus folgert: also kann sie ihn (Christus) nie „per se vertreten", dann hängt alles von dem Sinn dieses „per se" ab, der leider an dieser Stelle nicht geklärt wird.

K. betont des weiteren mit vollem Recht, daß eine bloß christologische Sicht der Kirche (im Sinne der Formel: Christologie = Ekklesiologie: ThWNT III, 512) nicht ausreicht. Kirche will auch pneumatologisch gesehen werden. Der Heilige Geist teilt das aus, was Christus erworben hat: das besagt, daß nicht der „freischwebende Geist", sondern der Geist Christi für die Kirche konstitutiv ist. „Ohne diese Bindung an die Inkarnation droht die Beziehung zum Pneuma spiritualistisch und enthusiastisch zu werden" (32). Von daher wehrt sich K. erneut gegen eine radikale Entgegensetzung von Pneuma und Institution, und zwar in einer Weise, daß die Formulierungen fast katholisch klingen. Denn auch für die katholische Theologie ist das Verhältnis Pneuma — Kirche nicht umkehrbar. Auch für sie gibt es ein Wirken des Pneumas außerhalb des Bereiches der sichtbaren Kirche. Aber wenn es dann wieder heißt, daß die Kirche „nicht *per se*" den Geist vertritt, dann vermißt man wieder die nähere Erklärung des „per se" (34). Im übrigen aber betont K. mit Recht, daß die Kirche geradezu „angewandte Pneumatologie" ist, weil sie Frucht, Ort und Organ des Wirkens des Heiligen Geistes ist (35). „In der Wirklichkeit der Kirche manifestiert sich das Wirken des Heiligen Geistes in Konkretheit, Leibhaftigkeit, Gemeinschaft und Geschichtlichkeit", und dies solcherart, daß das Bild der Kirche, außerhalb des Heiligen Geistes gesehen, leicht positivistisch und institutionalistisch verzeichnet wird (ebd.).

Wo man die pneumatische Wirklichkeit der Kirche ernst nimmt, besteht die Gefahr, die Kontinuität der Kirche zugunsten eines Aktualismus preiszugeben. Jedermann weiß, wie sehr die Theologie K. Barths dieser Gefahr erlegen ist. Allem Aktualismus gegenüber macht K. geltend, daß „das kircheschaffende Wirken Gottes von der Inkarnation und von den Wirklichkeiten des Heilsgeschehens her ergeht, die ‚Ständigkeit' haben, und daß es durch die eingesetzten Mittel ergehen will, die göttliches Mandat und die Verheißung des Heiligen Geistes haben". Insofern kann auch der katholische Theologe nur unterschreiben, wenn K. in dem Wirken des Geistes die Kontinuität der Kirche gegründet sieht. Aber die negative Beschreibung dieses Tatbestandes mahnt zu kritischer Distanz, weil eine voreilige Alternative aufgestellt wird. Denn nach K. ist die Gegenthese eine Auffassung von kirchlicher Kontinuität, die in der Kirche selbst oder in „objektiven Unfehlbarkeiten ihrer Einrichtungen als solchen" gründet (36). Wenn K. glaubt, damit die katholische Lehre zu beschreiben, dann ist zu betonen, daß nicht die „Institutionen" als solche und in sich selbst, sondern insofern sie vom Heiligen Geist ständig belebt sind, nach katholischem Verständnis die Stabilität der Kirche garantieren.

Was K. in diesem Zusammenhang über die eschatologische Sicht der Kirche sagt, sollte Gemeingut aller Konfessionen sein: Kirche hat „Interimsexistenz". Das besagt: Kirche gibt es, weil Reich Gottes bereits angebrochen ist; sie ist die „Jetztgestalt" des Reiches Gottes. Aber es gilt auch, daß die Kirche nur deshalb existiert, weil das Reich Gottes noch nicht vollendet ist. Das Reich Gottes ist also ineins Fundament und Grenze der Kirche (37). Kirche als *aus* dem neuen Äon, der schon da ist, und noch *im* alten Äon. Darin liegt die „Doppelheit ihres Verhältnisses zur ‚Welt' begründet: Sie ist die Gemeinschaft der aus der Welt Geretteten, aber sie ist zugleich die Gemeinschaft derer, die für den Dienst an der Welt bestimmt sind" (38).

In einem eigenen Abschnitt (§ 5) geht K. auf die eingangs erwähnte Spannung zwischen der „Heilswirklichkeit der Kirche und dem persönlichen Heilsglauben" ein (38—44). Er betont nachdrücklich, daß man weder die Kirche vom Glauben noch den Glauben von der Kirche ableiten kann. Vielmehr setzt das eine Heilshandeln Gottes beides gleich elementar (39). Nach dem Neuen Testament kommt man nur *so* zum persönlichen Heilsglauben, daß man in die schon bestehende Heilsgemeinde inkorporiert wird. Aber der Glaube ist nicht von der Kirche abhängig, sondern er weiß sich innerhalb der Kirche ganz persönlich vom Anruf Gottes getroffen. Wenn die Kirche auch zeitlich früher ist als der Glaube, so ist sie ihm aber doch nicht „prinzipiell oder wertmäßig" übergeordnet (40). Diese Formulierungen sind noch vieldeutig, weil der unterstellte Begriff von Kirche noch offen ist. Aber aus dem Ductus des ganzen Werkes wird deutlich, daß hinter ihnen das Bemühen steht, die Unmittelbarkeit des Gottverhältnisses sicherzustellen, die der evangelische Christ durch die katholische Auffassung von Kirche bedroht sieht. Darum wehrt sich K. auch gegen die Auffassung, wonach die einzelnen „durch direkte Vermittlung, Stellvertretung

und Bevormundung seitens der Kirche ein persönliches Verhältnis zu Gott haben" (41).

Wir möchten diesen knappen Durchblick durch den grundlegenden Abschnitt des Werkes von K. nicht abschließen, ohne nochmals zu betonen, welche Fülle von Anregungen und Hinweisen das Buch jedem bietet, der sich um das Verständnis der Kirche bemüht. Die vornehme und immer sachliche Darstellung wie die im besten Sinn ökumenische Weite der Ideenführung rechtfertigen den Wunsch, daß man allseits die Einladung zu kritischer Auseinandersetzung annehmen möchte. Es gibt in der gegenwärtigen Situation kein vordringlicheres Thema als das von der Kirche.

H. Bacht S. J.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik. 5. Bd. Mariologie.* 2., erweiterte Aufl. gr. 8°. München 1961, Hueber. (XVI u. 503 S.) 19.— DM; geb. 22.80 DM.

Die Neuauflage der Mariologie, die Sch. zum ersten Male im Jahre 1955 als Sonderband seiner Dogmatik herausbrachte, ist um fast 100 Seiten vermehrt. Der Stoff ist aber auch sehr günstig neu durchgegliedert und unter Einbeziehung mancher Diskussion der letzten Jahre durchgearbeitet. Das Vorwort der 1. Aufl. hatte schon das Programm vorgezeichnet, das diese Mariologie auch in der Neuauflage erfreulich bestimmt. Die Darstellung bewegt sich in der gesunden Mitte zwischen einem theologischen Minimalismus, der zur Deutung der Mariengestalt nur den Buchstaben der Heiligen Schrift gelten lassen will, und unkontrollierter Übertreibung, die ja gerade in der Mariologie immer noch bisweilen merkwürdige Blüten treibt. Wenn man auch nicht übersehen kann, daß in manchen Abschnitten eine gewisse Kürzung möglich gewesen wäre, so wird man dem Verf. doch entgegen einigen Rezensenten Recht geben, daß nicht gerade die allgemeinen theologischen Ausführungen und die Darstellung des Fürbittgebetes die geeigneten Teile für eine solche Kürzung wären. Tatsächlich „kann eine einleuchtende Mariologie nur aus dem Ganzen der Theologie, insbesondere aus der Christologie, erarbeitet werden" (VIII).

Gewiß gehört die methodische Einleitung an den Anfang der ganzen Theologie. Aber am Beginn der Mariologie ist sie nicht nur besonders begrüßenswert, sondern in diesem Teil der Dogmatik findet sie auch ein besonders günstiges Exempel für ihre Anwendung. Das gilt, wie Sch. ausführlich zeigt, besonders für eine exemplarische Darstellung der Quellen dogmatischer Theologie. Das Verhältnis von Schrift und Tradition, der dynamisch-lebendige Charakter der Überlieferung und die damit gegebene Dogmenentwicklung kann gerade hier deutlich gemacht werden. Denn diese Themen finden hier zunächst besondere Schwierigkeiten, in der Auseinandersetzung damit dann aber auch besondere Klärung. So leistet die Mariologie auch im Formalen der gesamten Theologie einen bedeutsamen Dienst.

Der Stoff der Mariologie wird dann in vier Teilen nicht so sehr nach materialen als vielmehr nach formalen Gesichtspunkten gruppiert. Die „ereignishafte Sicht" zeigt Maria zunächst in dem von jeher im Vordergrund stehenden Doppelgeheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft, woran sich — gewissermaßen als Gesichtspunkt, der diesem Geheimnis seine heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit anweist — ein Abschnitt über die Erwählung Mariens durch Gott anschließt. Geschickt werden hier Fragen eingefügt, die sonst oft ohne inneren Zusammenhang bleiben. Es wird die Frage behandelt, ob Maria die Gottesmutterschaft habe verdienen können, was bei der starken Betonung der freien Zustimmung Mariens vermutet werden könnte. Und es werden die ideellen wie geschichtlichen Zusammenhänge Mariens mit dem AT aufgedeckt. Das klingt aus in zwei Kapiteln über das repräsentative Verhältnis Mariens zum alt- und neutestamentlichen Gottesvolk, die im 4. Teil eigentliches Thema werden. „Die gestalthafte Sicht" behandelt Mariens objektive (Zugehörigkeit zu Gott) und subjektive (Freiheit von Erb- und persönlicher Sünde) Heiligkeit. Aber auch das Geheimnis der leiblichen Aufnahme in den Himmel wird im Licht der gestalthaften Sicht dargestellt. Der 4. und 5. Teil betrachten die „heilshafte Sicht" Mariens. „Geschichtlich-heilshaft" wird Maria als Anfang und Urbild der Kirche dargestellt. „Aktuell-heilshaft" erscheint sie kraft ihres Beitrages zur Erlösung auch als Mittlerin aller Gnaden.

Einige Punkte gibt es in diesem reichen, der religiösen Betrachtung und der Verkündigung nicht weniger als der Theologie dienenden Buch, die zur Diskussion ein-

laden. Auf einen Punkt sei ein wenig aufgrund des persönlichen Interesses des Rezensenten eingegangen. Es ist die Frage, „ob Marias Charakter als Inbild der Kirche die marianische Grundwirklichkeit darstelle" (294). Daß Maria nach alter Überlieferung als Urbild der Kirche gesehen wird, stellt Sch. ausführlich dar, beleuchtet auch verschiedene wichtige Gesichtspunkte dieser Aussage. Es wird auch nicht geleugnet, daß manches für den grundlegenden Charakter dieser Beziehung zu sprechen scheint. Es ist nun kein Zweifel, daß die Frage nach dem mariologischen Grundprinzip immer noch zu den diskutierten Gegenständen der marianischen Theologie gehört und keineswegs geklärt ist. Wenn aber eine Entscheidung getroffen wird, muß man die Argumente eindeutig darstellen. Da aber scheint uns bei Sch. einiges offenzubleiben.

Zunächst einmal muß beachtet werden, daß schon der Begriff „Grundwirklichkeit" Verschiedenes bedeuten kann. Versteht man darunter jenes marianische Einzelgeheimnis, das unter den verschiedenen Geheimnissen von Grundbedeutung für die anderen ebenso einzelnen Mariengeheimnisse ist, so wird man ohne Zweifel auf die (jungfräuliche) Gottesmutterschaft hinweisen. So entspricht es der Tradition. Und in der Enzyklika Fulgens Corona hat es Pius XII. ausdrücklich bestätigt. Damit ist aber die andere Frage keineswegs beantwortet, ob es in und hinter allen marianischen Einzelgeheimnissen als ihrer Realisierung eine göttliche Grundidee gebe, die nicht so sehr als neues Geheimnis neben den anderen steht, sondern sie alle einheitgebend durchdringt, einschließlich der Gottesmutterschaft. Das wäre dann die marianische Grundidee, die zwar auch Wirklichkeit ist, aber verwirklicht in den bekannten Einzelgeheimnissen der Heilsgeschichte Mariens. Gott mag sehr wohl Maria als personales Urbild der Kirche konzipiert und um der Realisierung dieser Konzeption willen Maria zur Mutter seines Sohnes gemacht haben, worin dann die übrigen Mariengeheimnisse ihr heilsgeschichtliches Fundament haben können. Sch. selbst legt das doch eigentlich nahe, wenn er sehr richtig darauf hinweist, wie sehr die Heilige Schrift betont, daß nicht das biologische Ereignis der Mutterschaft, sondern ihr ganzheitliches, leiblich-geistiges Muttersein, in dem sie sich mit Leib und Seele der ihr von Gott anvertrauten Aufgabe zur Verfügung gestellt hat, der Grund für die Seligpreisung sei (296). Darin aber gerade ist sie das Urbild der Kirche, bräutlich hingegeben an den Herrn und darin mütterliches Prinzip des Gnadenlebens der Gläubigen. Denn „Kirche" meint, wenn man Maria als ihr Urbild sieht, nicht so sehr die hierarchische Gestalt der Kirche und ihren institutionellen Charakter — sowenig der selbstverständlich geleugnet wird —, sondern die Gemeinschaft des erlösten Gottesvolkes, insofern es als Gemeinschaft mütterlich die einzelnen in sich enthält.

Daß die Kirchenurbildlichkeit Mariens „sich erst durch spekulative Entfaltung dessen ergibt, was uns in der Heiligen Schrift unmittelbar bezeugt ist" (295), ist ein wenig mißverständlich ausgedrückt, wenn man den zwielichtigen Charakter des Wortes Spekulation bedenkt. Aber jedenfalls kann diese Feststellung kein Gegenargument gegen den grundlegenden Charakter der Kirchenurbildlichkeit Mariens sein, sondern diesen eher bestätigen. Denn wenn Maria Urbild der Kirche ist und dies als göttliche Grundidee die Mariengeheimnisse durchwaltet, ist es sehr verständlich, daß sie als das in den Einzelgeheimnissen realisierte Allgemeine aus diesen entfaltet, erhoben werden muß. Was nach Gottes Plan die Grundidee ist, muß ja nicht für die menschliche Erkenntnis als erstes offenstehen, damit aus ihm das übrige deduziert werde. Daß Maria Urbild der Kirche ist, ist ja überhaupt weniger das Ergebnis spekulativer Deduktion, sondern zunächst positiv aus der allgemeinen Überzeugung der Überlieferung festgestellt. Gerade die frühchristliche Mariologie sieht das Tertium Comparationis zwischen Maria und der Kirche in ihrer jungfräulichen Christusmutterschaft. Daher ist es nicht abwegig, zu vermuten, Gott habe in der Gottesmutterschaft den Typus der Kirche verwirklichen wollen.

Auch so gestellt, kann die Frage sehr leicht irreführen: „Ob Maria Inbild der Kirche sei, weil sie Mutter Jesu Christi ist, oder ob sie Mutter Jesu Christi ist, weil sie Typus der Kirche ist" (295). Je nachdem nämlich, wie man das „Weil" versteht, hört diese Frage auf, alternativ zu sein, und so würden beide Möglichkeiten einander nicht mehr ausschließen. Es kann gleichzeitig wahr sein, daß Maria Inbild der Kirche ist, weil (= insofern, dadurch daß) sie Mutter Jesu Christi ist, wie auch daß Maria Mutter Jesu Christi ist, weil (= um dessentwillen daß) sie Typus der Kirche sein soll.

O. Semmelroth S. J.

Winter, Ed., *Rußland und das Papsttum. I. Teil: Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Geschichte. Abteilung: Geschichte der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Beziehungen, besonders der deutsch-slawischen. Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, hrsg. von Ed. Winter Bd. VI, Teil I). 8° (XIV u. 375 S.) Berlin 1960, Akademie-Verlag. 23.— DM.

In einer Weltstunde, die machtpolitische und geistespolitische Auseinandersetzungen auf dem „theatrum mundi" zur Spannung zwischen den Blöcken West—Ost raffend vereinfacht, in der zugleich die überragende moralisch-geistige Autorität der Papstkirche von beiden Seiten gesehen und gewertet wird, überrascht es nicht, wenn das Verhältnis dieser Mächte auch historisch aufgearbeitet wird. Auch auf dem Hintergrund der Spannung zwischen Ostkirche und Papstkirche und ihrer langsam sich anbahnenden Begegnung im Zeichen des angekündigten Konzils mußte die Frage zur Erörterung reizen, wie die Beziehungen des Erben byzantinischer Tradition in Kiew und Moskau zum „ersten Rom" sich entwickelten. In einem breit angelegten Werk von drei Bänden, von denen der erste vorliegt, verspricht W. einen Gesamtüberblick über die mehr als tausendjährige Geschichte der Begegnungen zwischen Rom und Moskau bzw. (wie der Titel sagt) zwischen Rußland und dem Papsttum. Zeitlich umgreift dieser 1. Band die Anfänge, die Tatarenzeit, Renaissance und Gegenreformation, der 2. soll bis 1917 führen, der 3. unter dem Titel: „Die Sowjetunion und der Vatikan" bis zur Gegenwart.

In welchem Geist dieses Werk geplant wurde und durchgeführt werden will, läßt Verf. im Kap. 2 der Einleitung (3—12) mit begrüßenswerter Klarheit erkennen. Er berichtet über den Gang von Forschung und Darstellung des von ihm selbst nun so mutig angegangenen Themas, wobei die Leistung Paul Pierlings und Albert Ammanns gebührend gewürdigt wird, doch bestreitet Verf. allen Vorgängern, weil „deren pragmatisch-apologetische Methode infolge der idealistisch-klerikalen Grundkonzeption notwendigerweise letzte Einsichten in die Wirklichkeit historischer Vorgänge" verwehre (9), ein wirklich gültiges Wort zum Thema. Dagegen hat ihm selbst ein gütiges Geschick die Einsicht geschenkt, daß „all die verwickelten historischen Probleme, die von einer idealistischen Sicht nicht zu ergründen waren, sich erst vom Standpunkt des historischen Materialismus aus als lösbar" erwiesen (10). Dafür mußte Verf. den weiten Weg vom katholischen Priestertum zum Hoftheologen der DDR zurücklegen, wobei ihm offensichtlich ein Damaskus-Erlebnis jene positive Einstellung zur „Großen Sozialistischen Oktoberrevolution" (7) schenkte, welche offensichtlich die Grundvoraussetzung dafür ist, daß man wissenschaftlich Allgemeingültiges sagen kann.

Die Quellenlage bezeichnet Verf. mit Recht als günstig und verweist (12—16) auf die Arbeiten der bereits im Literaturkapitel genannten Autoren A. Theiner, P. Pierling, E. F. Smurlo, auf die von M. J. Rouët veröffentlichten Nuntiaturberichte (I/IV Rom 1922/43), die Editionen A. Welykyjs (Documenta pontificum romanorum historiam Ucrainae illustrantia [1075—1953] I/II, Acta S. C. de propaganda fide I/V Rom 1953/55, Akten der Provinzialkonzile, Briefe der unierten Metropoliten in der Ukraine) u. a. Er konnte den ungedruckten Nachlaß E. F. Smurlos in Prag konsultieren, verweist auf die Bestände des Zentralen Staatlichen Archivs alter Akten in Moskau (Fonds 78), auf die Leningrader Archive u. a. Bei so gewaltigen Stoffmassen, ungedruckten wie gedruckten, und einer so ausgebreiteten Literatur sieht sich Verf. genötigt, die „Bedeutung seines Werkes nicht in Einzelheiten, sondern in der Einsicht in die großen Zusammenhänge" zu sehen (XIII). Seine Erkenntnisse seien aber die Ergebnisse eines Lebenswerkes; denn seit 1916 beschäftige er sich bereits mit der Materie.

Unter Rußland versteht Verf. vorerst „die alte Rus'", d. h. die Heimat der ostslawischen Völker (Großrussen, Ukrainer, Weißrussen). Buch I (19—87) behandelt die Christianisierung und das Ringen zwischen Byzanz und Rom um den entscheidenden Einfluß auf die werdende Kirche in Rußland. Zeitlich führt die Darstellung bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts. Buch II (91—143) schildert das Zeitalter des Tatarenjochs bis zum Fall von Konstantinopel (1453); dabei wird dem Konzil von Ferrara/Florenz ein eigenes Kapitel zugeteilt. Buch III (147—201) beschäftigt sich mit dem Verhältnis Rom—Moskau während der Renaissancezeit, charakterisiert

durch die Verselbständigung der russischen Kirche nach der Ausschaltung von Byzanz und durch die Rückwendung Rußlands nach Europa. Buch IV (205—356) steht unter der Überschrift: Rußland im Ansturm der katholischen Gegenreformation. Eine Zusammenfassung (357—359) wird auch in russischer Sprache beigegeben (363—365), wie Verf. denn auch reiche russische bibliographische Mitteilungen macht, die meistens auch sorgfältiger redigiert erscheinen als die nicht-russischen, bei denen nur zu oft etwas fehlt (sei es Seitenzahl, Erscheinungsjahr, Erscheinungsort, Bandzahl oder korrekter Titel), was den Anmerkungsapparat ob dieser Vernachlässigung in seinem wissenschaftlichen Wert herabsetzt. Beispiele findet man fast auf jeder Seite. Auch im Text verfährt Verf. nicht eben korrekt und konsequent in der Schreibweise von Eigennamen und Institutionen. Wenn er z. B. die Gesellschaft Jesu mit ihrem spanischen Titel: compañia de Jesus benennt (S. 220 u. ö.), warum dann nicht gleich richtig: compañía de Jesús?

Zum Gesamt der Darstellung drängt sich zunächst die Vermutung auf, das Licht der „Großen Sozialistischen Oktoberrevolution" habe doch nicht hingereicht „zu letzten Einsichten in die Wirklichkeit historischer Vorgänge". Denn wäre dieses Licht so lauter und klar, hätte es nicht so vieler vorgreifender Werturteile bedurft, die sich in die Form beliebter ostzonaler Sprachklischees kleiden, wie etwa „die Kirchenunion werde von Rom als politische Machtfrage konzipiert, sei von Anfang an durch wirtschaftliche und soziale Entwicklung bedingt gewesen" (1), „das Papsttum erscheine als ideologische Spitze des abendländischen Feudalismus" (ebd.); es sinkt übrigens später herab zur Funktion einer „ideologischen Stütze" ebendieses Feudalismus (205). In Verbindung damit macht sich die Charakterisierung aller Vorgänger in Forschung und Darstellung als Propagandisten, Apologeten, ergebene Jesuitenschüler nicht sonderlich korrekt, wenn sich auch Verf. in seiner Rolle als nichtergebener Jesuitenschüler vielleicht wohl fühlt (und, das darf vielleicht in diesem Zusammenhang angemerkt werden, im Vorwort dem Istituto Pontificio Orientale [nicht aber Pontificale wie auf S. 7] dabei doch ein vorbildliches Dankeswort für die ihm dort erwiesene Gastfreundlichkeit hätte widmen können). Es liegt über der ganzen Darstellung unverkennbar der Hauch einer bei uns vor langen Jahren einmal zugkräftigen liberal-kulturkämpferischen Aura, deren musealer Charakter dem Erscheinungsjahr des vorliegenden Buches (1960) unangemessen erscheint. Zumal in Buch IV, das den „Ansturm der katholischen Gegenreformation" schildert. Wissenschaftliche Ehrlichkeit hätte sich in einer Anmerkung wenigstens mit der Problematik dieses historiographischen Begriffs befassen sollen, wie es Ernst Walter Zeeden in der jüngsten (8.) Auflage des Gebhardtschen Handbuchs der Deutschen Geschichte vorbildlich tut (II [1955] 186). Zeeden selbst nennt die Epoche übrigens recht sinnvoll „Das Zeitalter der Glaubenskämpfe" (ebd. 105—202).

Die Darstellung entwickelt sich in zügigem Bericht und bedient sich in ausgreifender Weite der edierten Quellen, wenn auch der Ertrag aus handschriftlichen Archivbeständen sich zumeist auf Nebensächlichkeiten, ein paar neue, nicht sonderlich geschichtsmächtige Namen von Persönlichkeiten minderen Ranges bezieht. Zur Nachprüfung aller mitgeteilten Daten und Zusammenhänge bedürfte es eines weiteren Raumes als den einer Rezension. Stichproben machen stutzig. Carlo Borromeo ist natürlich nicht der Neffe, auch nicht der „allmächtige" Staatssekretär Pius' V., sondern Pius' IV. (222, wiederholt auf 223, was die Vermutung eines Druckfehlers abschwächt). Ignatius v. Loyola war bei der Namengebung seiner Gesellschaft natürlich nicht „von seinem kriegerisch-aggressiven Geist" getrieben, sondern „compañía" war ein üblicher Ausdruck für religiöse und wirtschaftliche Gruppenbildung der Zeit, was ein flüchtiger Blick in die jüngere Ignatius-Forschung hätte lehren können. Die stillschweigende Billigung der „Rekuperationspolitik" Iwans IV., welche tatsächlich imperialistische Expansionspolitik reinster Prägung war (214 f.), wie es die politisch-militärischen Ostsee-Unternehmungen nur zu deutlich machen, scheint für den Verf. bedingt zu sein von seiner Vorstellung, Iwan IV. sei eben gegenüber der restaurativen Reformation und Gegenreformation im Westen eine ausgesprochen dynamische Erscheinung, barbarisch ja, aber doch durchaus fortschrittlich (207). Das sind für den Kenner der sowjetrussischen Methode vertraute Klänge, die aber in einem wissenschaftlichen Werk disharmonisch tönen. Dat Mitleid mit den sich im aufgezwungenen Krieg gegen Rußland verblutenden Polen (kurz vorher

hatte Verf. berichtet, daß nur das Blut von deutschen und ungarischen Söldnern floß, 226) und die Empörung darüber, daß man das Volk nicht fragte, ob es die Kriegslasten tragen wolle (ebd.), wirkt unecht, zumal Verf. nicht zu berichten weiß, ob Iwan IV. eine entsprechende Volksbefragung veranstaltete oder wen er in den Kriegen verbluten ließ. Solche Akzente tragen nicht zur angestrebten Durchdringung „letzter Wirklichkeiten historischer Vorgänge" bei und machen gegenüber den beigebrachten Ergebnissen der Forschungen des Verf. mißtrauisch. Ins Journalistische gleitet Verf. ab, wenn er unkritisch und gefällig die Motivierung der Kronbewerbung Iwans IV. in Polen (1573 und 1575/1576) darin sieht, Iwan „habe durch eine Realunion mit Polen die allen so notwendige Ruhe in Osteuropa gewährleisten wollen" (222). Man sieht, welches Relief die Darstellung der Union von Brest bekommen wird (253—273).

Die Ergebnisse dieses Bandes entsprechen dem vorgefaßten Urteil: das Papsttum hat siebenhundert Jahre sein Verhältnis zu Rußland von einem aggressorischen Eroberungswillen bestimmt sein lassen, im besten Fall aber Rußland im diplomatischen Spiel mitteleuropäischer Auseinandersetzungen und im Kampf gegen die Osmanen als Mittel zum Zweck (angestrebter Weltherrschaft) einzusetzen versucht. So einfach ist die Welt- und Kirchengeschichte aber nicht. H. Wolter S. J.

de Vries, W., *Kirche und Staat in der Sowjetunion* (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (202 S.) München 1959, A. Pustet. 11.80 DM.

Zum Thema Moskauer Patriarchatskirche und Sowjetische Staatsgewalt gehen seit der 1939 in der Sowjetunion eingeschlagenen neuen Taktik die Urteile weit auseinander. Man weiß eben zu wenig, und auch dem wenigen haftet der Makel der absichtlichen Färbung, Verheimlichung und Verzerrung an. Der Verf. selber klagt über die Unzulänglichkeit der zur Verfügung stehenden Quellen. Diese Unzulänglichkeit wird im vorliegenden Buch durch eine um so größere und weitausgreifendere Sammlung und kritische Sichtung des in aller Welt verfügbaren Materials fast wettgemacht. Weitverstreute Fragmente aus dem Bezirk des innerkirchlichen Lebens, zahlreiche Quellen, die Aufschluß geben über die Beziehungen zu den andern orthodoxen Kirchen, über das Verhältnis zu den mit Rom vereinten Ostkirchen und über die Kontaktversuche zu den protestantischen Kirchen wurden vom kritischen Beobachter, der vor allem in den verworrenen Verhältnissen des Vorderen Orients bewandert ist, zu einem fast lückenlosen Mosaik zusammengestellt. Der Leser sieht sich von Seite zu Seite mehr in der Sicherheit bestärkt, daß das gezeichnete Bild eine wirklichkeitstreue Darstellung der tatsächlichen Lage gibt.

Die Diagnose ist hart, aber auf Grund der Tatsachen einleuchtend und unbestechlich. Es geht dem Verf. nicht darum, über menschliche Schwäche das Urteil zu fällen, letztlich auch nicht um das Aufdecken der Schwächen und Krankheitssymptome der heutigen Moskauer Kirche, sondern um die Wahrheit, um das Aufdecken des wahren Gesichtes des Kommunismus in seiner Taktik gegen die Religion. Die russisch-orthodoxe Kirche, die bis zum Jahre 1922 unter blutiger, gewaltsamer Verfolgung heroischen Widerstand leistete, glaubte durch einen Rückzug auf das rein religiöse Gebiet, auf die in der Sowjet-Verfassung garantierte „Freiheit des Kultes", sich als Kirche, als Vermittlerin der sakramentalen Gnade, retten zu können. Doch diese Freiheit ist allein auf den Vollzug des Gottesdienstes ohne Predigt, Katechese, Unterweisung und Bildung der Jugend, ohne karitative Tätigkeit, ohne Schrifttum beschränkt; nach dem Willen des kommunistischen Staates soll die Kirche nur ein Museumsstück aus der bourgeoisen Vergangenheit sein. Aber auch in diesem Gefängnis wird die Kirche noch überwacht und ist der ständigen Einmischung in ihre innersten Angelegenheiten ausgesetzt. Die Kirche hat selbst ihre geringsten Freiheiten mit ihrer Auslieferung an den atheistischen Staat zu bezahlen: mit schwerwiegenden ideologischen Zugeständnissen, mit der Predigt des Hasses gegen die Feinde des Kommunismus, mit der Anerkennung des wirtschaftlichen Systems des Kommunismus als Erfüllung des Evangeliums, mit der ständigen Verbreitung der Lüge, daß in Sowjet-Rußland völlige Religionsfreiheit herrsche. Sie muß sich als Werkzeug hergeben, um die anderen orthodoxen Kirchen der Leitung Moskaus als des dritten Roms zu unterwerfen, um die mit Rom vereinten Ostkirchen zu ver-

nichten, um die Sowjetpolitik in protestantischen Kreisen hoffähig zu machen. Es ist offenkundig: der Preis, der für einen zweifelhaften Frieden bezahlt wurde, ist zu hoch.

Die Zukunftsaussichten aus dieser Diagnose sind düster genug. Was muß vor allem die Masse des immer noch gläubigen Volkes in Rußland von dieser Kirche halten? Wie viele müssen an der Religion, die so repräsentiert wird, irre werden? Die Entwicklung seit der Herausgabe des Buches, die viel Neues und Dunkles brachte, bestätigt in allen Punkten das vom Verf. gezeichnete Bild und die von ihm ausgesprochenen Befürchtungen. Es wäre sehr zu wünschen, daß eine baldige Neuausgabe uns zuverlässige Auskunft und kritische Deutung der neuen Ereignisse geben möchte. K. Ott S. J.

Simmons Greenhill, Eleanor, *Die geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum Virginum. Versuch einer Deutung* (BeitrGPhThMA 39, 2). gr. 8° (XXI u. 156 S. u. 14 Kunstdrucktafeln) Münster 1962, Aschendorff. 18.— DM.

Im deutschen Sprachgebiet ist das Speculum Virginum vor einigen Jahren besonders durch die Arbeiten von *M. Bernards*, Die handschriftliche Überlieferung und die theologischen Anschauungen des Speculum Virginum, Bonn 1950, Maschinenschrift; ders., Speculum Virginum, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (Forschungen zur Volkskunde 36/38), Köln 1955, bekannter geworden. Die vorliegende Untersuchung, von Haus aus eine kunsthistorische Dissertation der Universität München, baut darauf auf, führt indes in einigen bedeutsamen Punkten weiter, vor allem weil die aus zwölf Illustrationen bestehende Bilderreihe, wie sie die älteste uns überkommene Handschrift (Brit. Mus. Arundel 44) bietet, zur Textinterpretion herangezogen ist. Die literargeschichtlichen (indirekt noch die theologischen) Belange werden derart davon betroffen, daß die Untersuchung mit Recht in den Bäumker-Beiträgen erscheint und daß auch unsere Zeitschrift ihr eine ausführliche Besprechung widmen kann. Allerdings müssen wir die kunsthistorische Seite kurz abmachen und sie sonst der fachgenössischen Kritik überlassen.

Ein desideratum sei gleich zu Anfang vorweggenommen. S. bringt keine textkritische Ausgabe des Speculum, nicht einmal eine ungekürzte Wiedergabe des Londoner Manuskripts, sondern begnügt sich mit längeren Zitaten, die in die Arbeit eingestreut sind; nur am Schluß (143—153) erhalten wir einen Abschnitt vollständig (über die ewige Auserwählung Mariens, Arundel 44, 39^{r}—45^{v}). Das mochte für den ursprünglichen Zweck ausreichen, aber der frühscholastischen Forschung ist so weniger gedient. Denn möglicherweise hätten ihr auch die Stellen, die nicht angeführt werden, unter anderer Rücksicht mancherlei zu sagen. Gut ist jedoch, daß die benutzte Handschrift genauer datiert und lokalisiert wird (Exkurs 132—139).

Als erstes Ergebnis ist hervorgehoben: „Auf Grund der Quellenanalyse und auf Grund der Feststellung, daß erhebliche Teile des Speculum Virginum als traktatartige Erweiterungen von Hoheliedauslegungen zu betrachten sind, dürfen wir wohl das ganze Werk unter die Hoheliedliteratur des frühen 12. Jahrhunderts einreihen. Man könnte das Speculum Virginum als eine mit Bildern ausgestattete, kompilatorische, zum Teil in Traktatform aufgebaute Kommentierung zum Hohenlied bezeichnen, die in einzigartiger Weise von schulmäßiger wie von außerschulmäßiger Exegese Gebrauch macht" (128). Der Sache nach soll dem hier nicht widersprochen werden, aber wäre nicht eine etwas andere Formulierung angebracht? Eines ist sicher: Das Speculum Virginum sprengt die übliche Unterscheidung zwischen scholastischem und monastischem Schrifttum und macht offensichtlich, daß es zu Anfang des 12. Jahrhunderts keine eigenständige und festumgrenzte „Hoheliedliteratur" gibt. Man sollte daher den Ausdruck ganz aufgeben.

Ein zweites Ergebnis bezieht sich auf die Illustrationen: „Hoheliedhandschriften wurden bereits in Ottonischer Zeit mit Bildern ausgestattet, auch wenn Text und Bilder nicht gleichzeitig entstanden sind ... Das Speculum Virginum hebt sich von anderen bebilderten Erklärungen durch die Regelmäßigkeit, mit der die Bilder wiederkehren und durch die Veranschaulichung von innerweltlichen, mystischen Verhältnissen, ab ... Zusammenfassend sei erwähnt, daß folgende Bilder direkt mit der Hoheliedexegese in Verbindung zu bringen gewesen sind: Bild 1 (Wurzel Jesse);

Bild 2 (mystisches Paradies); Bild 3 und 4 (Tugend- und Lasterbäume); Bild 6 (die Quadriga); Bild 9 (Kampf zwischen Fleisch und Geist); Bild 12 (Wurzel Jesse) ... Die Bilder sind dem Text völlig gleichgeordnet, sind häufig der Exegese näher als der Text selbst, und dürfen als bildgewordene Exegese zum Hohenlied bezeichnet werden. Die Untersuchung der Beziehungen zwischen Text und Bild hat gezeigt, daß die erwähnten Bilder mit Ausnahme von Bild 6 und Bild 12 kaum erst als Illustration zum überlieferten Text des Speculum Virginum hätten entworfen sein können. Es sind nicht nur Unstimmigkeiten zwischen der bildlichen Darstellung und dem Text festzustellen (Bild 2, 4, 9), sondern es sind Bildinschriften vorhanden, die im Text nicht begründet sind. In drei Fällen (Bild 1, 4, 9) haben wir solche Inschriften in Werken Hugos von St. Viktor vorgefunden" (128 f.). Das dürfte nicht allein für die Kunstgeschichte von Interesse sein. Obschon noch weiteres Material bearbeitet werden müßte, ist wenigstens die eine allgemeine Folgerung berechtigt, daß es nämlich der größten Vorsicht bedarf, wenn man aus den Illustrationen mittelalterlicher Handschriften (übrigens nicht bloß bei den Hoheliedkommentaren) die geistigen Voraussetzungen und Anschauungen ihrer Verfasser ermitteln will.

Das dritte Ergebnis, und zwar sowohl der Quellenanalyse wie auch der Bildbesprechung, ist direkt literarhistorischer Natur und deckt die Beziehungen des Speculum Virginum zu der Schule von St. Viktor auf, die M. Bernards wohl übersehen hat. „Die Berührungen mit Werken Hugos von St. Viktor sind sehr verschiedener Art. Bisweilen sind es vereinzelte Ausdrücke, wie desertus huius mundi ... oder ignis amoris ..., die sich mit Hugo in Verbindung bringen lassen. Wiederum sind es Bildinschriften, die im Text des Speculum Virginum keine oder wenige Begründung finden ... und erst durch Heranziehung von Werken Hugos verständlich werden. Ferner teilt das Speculum Virginum mit den Werken Hugos manche Lehren und Vorstellungen ..., die ewige Auserwählung Mariens ..., die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen zwischen dem Kommentar Hugos zur himmlischen Hierarchie des heiligen Dionysius und der theoretischen Begründung der Gleichung flos campi — Christus ... im Speculum Virginum. In zwei Fällen liefern Werke des Viktoriners enge Parallelen zu Vorstellungen, die sich im Speculum Virginum aufweisen, einmal zum dreifachen Paradies ..., und einmal zum Tugendbaum" (129 f.). Dasselbe zeigt die Verfasserin gegenüber den Schülern Hugos, zumal Richard von St. Viktor, und bemerkt abschließend: „Die Frage erhebt sich, wie diese Berührungen und Parallelen mit Werken der Schule von St. Viktor zu erklären sind. Der Schluß scheint berechtigt zu sein, der Verfasser des Speculum Virginum habe den Unterricht Hugos von St. Viktor genossen. Die kaum auf quellenmäßiges Verhältnis zurückgehenden Parallelen mit Richard ließen sich dadurch erklären, daß auch sie aus dem Unterricht Hugos hervorgegangen seien" (131). Daneben werden die anderen Quellen und Entsprechungen keineswegs vernachlässigt. Es sind Beda und Anselm von Laon; Ambrosius, Origenes und Hieronymus; Paschasius Radbertus; Rupert von Deutz, Lukas von Mont Cornillon, Honorius Augustodunensis und Philipp von Harvengt. Die gesamte Beweisführung der Verfasserin wirkt in ihrer Gründlichkeit und Klarheit einfach überzeugend, und das Resultat muß u. E. von der Wissenschaft als gültig anerkannt werden.

Was die vorgenommene Lokalisierung und Datierung des Londoner Manuskripts angeht, so beschränken wir uns hier auf die Wiedergabe des Wesentlichen. Demnach ist Bayern das Ursprungsland, näherhin die Malschule von Freising, und als Entstehungszeit werden die Jahre 1140 bis 1145 angesetzt (132—139). Die beigebrachten Gründe sind, abgesehen von dem Nachweis einer Beeinflussung durch Hugo von St. Viktor und Rupert von Deutz, der Kunstgeschichte entnommen, vielleicht auch nicht alle in sich gleichwertig. Sie setzen mehr Einblick in die Gesetze einer Spezialwissenschaft voraus, und dasselbe gilt für die Gründe, die eine Abhängigkeit späterer Kunstwerke von der Bilderreihe des Speculum dartun sollen.

Vom Standpunkt der frühscholastischen Forschung aus ist es gewiß zu bedauern, daß der Text des Speculum gegenüber der Bilderreihe und infolgedessen ebenfalls der theologische Gehalt der behandelten Themen gegenüber den Kunstmotiven zurücktritt. Aber das ist durch den Zweck der Arbeit bedingt. Immerhin erfahren wir einiges, was die Theologie oder die Mystik betrifft, so über die Geburt Christi in

den Herzen der Gläubigen, über die Parallele Adam—Christus, über die Kirche als Tugendgarten, über den Seelenspiegel der Jungfrauen usw. Von den mariologischen Themen sind nur die ewige Auserwählung der Gottesmutter und die Antithese Eva—Maria kurz behandelt. — Mehrere Druckfehler (vielleicht auch Schreibfehler, die wir aber der amerikanischen Verfasserin nicht verübeln wollen) blieben leider stehen.

Das ganze Werk enthält eine solche Fülle von Anregungen für die Dogmengeschichte, daß diese ihm zu aufrichtigem Dank verpflichtet ist. Was noch aussteht, eine kritische Textausgabe des Speculum und dessen theologische Verwertung, möge bald folgen, am besten aus der Hand der Verfasserin, die sich so gut in den Stoff eingearbeitet hat. Joh. Beumer S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie

Institutiones Philosophiae cura et studio quorundam Professorum Pontificii Athenaei Salesiani. 7 Bde., 8°. Turin 1961, Società Editrice Internazionale. I: Miano, V., Introductio in Philosophiam et Logica. VIII u. 123 S. 600.— L. — II: Miano, V., Critica cognitionis. 243 S. 1100.— L. — III: Girardi, I., Ontologia. XII u. 243 S. 1000.— L. — IV: Van Hagens, B., Cosmologia. 188 S. 850.— L. — V: Miano, V., Psychologia metaphysica. XII u. 268 S. 1200.— L. — VI: Girardi, I., Theologia naturalis. XII u. 269 S. 1100.— L. — VII: Mattai, J., Philosophia moralis. 215 S. 1000.— L. — Diese neue Sammlung lateinischer Lehrbücher ist von dem bekannten Studienzentrum der Salesianer in Turin herausgegeben. Der Geist, in dem die 7 Bände verfaßt sind, wird in der allgemeinen Vorrede im 1. Bd. gekennzeichnet. Entsprechend dem Leitwort Leos XIII. „Vetera novis augere" wollen die Verf. aufgeschlossen sein für die Anliegen unserer Zeit; die alten scholastischen Streitfragen sollen dagegen zurücktreten. Dieser Zielsetzung sind die Verf. im ganzen treu geblieben. So ist z. B. der Logik eine kleine Einführung in die mathematische Logik (geschrieben von B. Busolini) beigegeben, in der Ontologie werden die Fragen nach Sinn und Methode der Metaphysik ausführlich behandelt (1—63) — man vermißt allerdings eine Auseinandersetzung über die transzendentale Methode in der Metaphysik; im Rahmen der Psychologia metaphysica, zu der die Philosophie des Organischen gerechnet wird, ist die Frage der Entwicklung der Arten kurz, aber gut, behandelt (29—41); dagegen vermißt man in der Ethik ein Eingehen auf die Probleme der Situationsethik. Das Zurücktreten alter scholastischer Streitfragen zeigt sich besonders in der Ontologie und der Theologia naturalis; so wird z. B. der Streit über das Vorauswissen Gottes nur kurz erwähnt (120 f.), aber nicht entschieden; in der Ontologie treten die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Analogie kaum hervor — vielleicht ist sogar die wichtige Frage der Analogie allzu kurz abgetan. Am wenigsten scheint die Cosmologia den heutigen Anforderungen zu entsprechen. Sie kommt über die bekannte Kosmologie von P. Hoenen kaum hinaus. Der Grund dürfte die schon in der Einleitung in die Philosophie (I 18) geäußerte, aber unbewiesene Auffassung sein, die Naturphilosophie sei nur von der alltäglichen Erfahrung, nicht von den Ergebnissen der Wissenschaft abhängig. Gewiß mag es naturphilosophische Fragen geben, die allein auf Grund der vorwissenschaftlichen Erfahrung behandelt werden können. Die Fragen aber, die heute im Mittelpunkt des Interesses stehen, sind nun einmal Fragen, die nur von der modernen Naturwissenschaft her verständlich sind. Dagegen werden manche Fragen, die in der vorliegenden Kosmologie — zum Teil gründlich — behandelt werden, heute kaum mehr gestellt. — Die Critica ist sicher besser als manches andere Textbuch. Die Begründung des unmittelbaren Realismus (112 f.) wird freilich der Schwierigkeit der Frage nicht gerecht. Wenn der anscheinend für entscheidend gehaltene Beweis wirklich gültig wäre, könnte es überhaupt keine mittelbare Erkenntnis geben; wie steht es z. B. mit der Gedächtniserkenntnis, wenn die Übereinstimmung des Erkenntnisbildes mit dem realen Gegenstand nur durch direkten Vergleich mit dem sich unmittelbar zeigenden Gegenstand erkannt werden kann? — Zum Schluß eine kleine persönliche Bemerkung: Nach Ontologia 55 soll ich die Ansicht vertreten, die Ontologie beruhe allein auf der inneren Erfahrung; ich bin mir nicht bewußt, wann und wo ich das je behauptet habe. Allerdings halte ich die personale Erfahrung für die erste und wichtigste Erfahrungsgrundlage der Metaphysik, aber keineswegs für die einzige. — Im ganzen dürfte die vorliegende Lehrbuch-Reihe trotz mancher unerfüllter Wünsche eine der besten sein, die wir z. Zt. für einen zweijährigen Philosophie-Kursus besitzen. J. de Vries

Naud, A., S. S., Le problème de la philosophie chrétienne. Éléments d'une solution thomiste. gr. 8° (111 S.) Paris 1960, Lethielleux. 12.— NF. — Die Schrift, eine Dissertation des Angelicum, setzt sich vor allem mit der Auffassung der „christlichen

Philosophie" auseinander, wie sie Maritain in seinem Buch „Science et sagesse" (1935) entwickelt hat; daneben kommen Gilson, Garrigou-Lagrange und Fernandez-Alonso O. P. zur Sprache; dagegen verzichtet N. auf eine Auseinandersetzung mit Blondel oder G. Marcel; deutsche Literatur zum Problem der christlichen Philosophie wird nirgends erwähnt. Die Berechtigung des Ausdrucks „christliche Philosophie" kann nur beurteilt werden, wenn zuvor die Beziehungen der Philosophie zum christlichen Glauben geklärt sind. Diesen Beziehungen sind darum die ersten vier Kap. gewidmet. Im 1. Kap. wendet sich N. gegen die Theorie der Stärkung des Habitus der Philosophie durch den Habitus des Glaubens, wie sie Maritain im Anschluß an Johannes a Sancto Thoma darlegt. Danach müßte die Glaubensgewißheit die Gewißheit der philosophischen Beweise verstärken; das ist aber unmöglich; denn bei der Glaubens-„gewißheit" handelt es sich um die Festigkeit der Zustimmung, bei der „Gewißheit" der Beweise um ihre Evidenz, die allein von der Evidenz der Prämissen abhängig ist. Die wahre Natur der Stärkung der Philosophie durch den Glauben legt N. im 2. Kap. dar. Indem die Offenbarung gewisse an sich der menschlichen Vernunft zugängliche Wahrheiten als Glaubenssätze lehrt, gibt sie der Philosophie leitende Ideen, die ihre Untersuchungen in die rechte Bahn lenken, ähnlich wie eine Arbeitshypothese den wissenschaftlichen Forscher leitet. Durch die eigentlichen Glaubensgeheimnisse kann die Philosophie freilich in dieser Weise nicht befruchtet werden (49); die entgegengesetzte Auffassung wäre für die Philosophie verderblich (50). Im 3. Kap. fragt N., in welchem Sinn die Philosophie dem Glauben untergeordnet sei. Sie ist es nicht im Sinn der „Subalternation", d. h. sie empfängt nicht ihre Prinzipien vom Glauben bzw. von der Theologie. Wohl aber übt der Glaube als „negative Norm" eine Art „Zensur" auf die Philosophie aus. Darüber hinaus sieht N. im Glauben auch eine „positive Norm" der Philosophie — zutreffender ist hier wohl der Ausdruck „positive Ausrichtung (orientations), die vom Glauben herkommt" (70). Die Rede Maritains von zwei „Zuständen" (états) der Philosophie, einem unvollkommenen, heidnischen, und einem vollkommenen, christlichen, scheint N. zu weit zu gehen (4. Kap.). Gewiß, Sünde und Gnade sind in der Geschichte der Philosophie wirksam, aber es ist kaum möglich zu sagen, wo und wann und in welchem Ausmaß (86). Im 5., letzten Kap. antwortet N. auf die Frage nach der Berechtigung des Ausdrucks „christliche Philosophie": Der Ausdruck ist berechtigt im Sinn einer analogia attributionis (extrinsecae), bei der das principale analogatum Christus selbst ist (93 f.). — Im wesentlichen können wir den Ergebnissen N.s zustimmen. Allerdings wird man nicht leugnen können, daß auch die übernatürlichen Glaubensgeheimnisse auf die Philosophie einen durchaus berechtigten Einfluß ausgeübt haben, wenn auch nicht in dem Sinn, den N. mit Recht ablehnt; man denke nur etwa an die Unterscheidung von Natur und Person, die ohne die Lehre von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Sohnes Gottes wohl nicht so klar entfaltet worden wäre. Einige Bedenken müssen wir auch anmelden gegen die Weise, wie N. die analogia attributionis anwendet. Christus selbst wird man doch nicht „christlich" nennen; „christlich" im ersten Sinn des Wortes ist das, was von Christus herstammt, wie etwa die christliche Offenbarung, der christliche Glaube, das christliche Leben; wenn eine geschichtliche Gestalt der Philosophie „christlich" genannt wird, so nicht wegen einer unmittelbaren Beziehung auf Christus, sondern wegen einer Beziehung auf den christlichen Glauben, wie das auch aus allen Überlegungen N.s hervorgeht; das „primarium analogatum", auf das das Christlichsein der Philosophie bezogen ist, dürfte also der christliche Glaube sein, nicht unmittelbar Christus selbst. J. de Vries

Jenny, G., Auf der Suche nach Wahrheit. Begegnungen und Gespräche. kl. 8° (187 S.) Zürich 1961, Rascher. 16.50 DM. — Auf eine Einleitung, die in sehr persönlicher Weise zum Ganzen der Philosophie unter dem Blickwinkel des Problems „Werden und Wahrnehmung" Stellung nimmt, folgen Essays über Kant, Schelling, Hegel, Grisebach, Heidegger, Medicus und Whitehead. Den Abschluß bildet eine Betrachtung über „Menschliche Vernunft und Gottesidee" mit besonderem Bezug auf Schelling und Whitehead. Anspruch auf fachphilosophische Diskussion der angeschnittenen Fragen wird nicht erhoben. Am ehesten scheint noch die Kritik des Schellingbuches von Jaspers (114 ff.) einem solchen Anspruch genügen zu wollen.

Die Darstellung zentraler Themata im System Kants ist nicht ohne Interesse, ebenso die Interpretation Schellings, dem der Verf. sich vielleicht am tiefsten verpflichtet weiß; zumal die von Schelling „bis in letzte Konsequenzen durchdachte Gottesidee" hat für ihn gegenüber jener von Leibniz und auch Kants und Hegels „den Vorzug größerer Lebendigkeit" (180) — wie denn überhaupt im Denken des späten Schelling jene Konkretheit und Lebendigkeit des Begriffs gefunden wird, welche die menschliche Vernunft am meisten befriedigt. Stärkste Anregung empfing der Verf. von Fritz Medicus, und dessen Vorliebe für den Deutschen Idealismus, der den im Gegenständlichen befangenen Geist des Menschen „erschüttert und zu innerer Freiheit geführt" habe (147), ging wohl auch auf ihn über. Man darf, aufs Ganze gesehen, vorliegende Schrift als Dokument eines über das nur „wissenschaftliche", insbesondere naturwissenschaftliche Denken hinaus die vorgegenständliche und übergegenständliche, absolute, zutiefst göttliche Wahrheit Suchenden und Liebenden auffassen. H. Ogiermann

Gonseth, F. (Hrsg.), La métaphysique et l'ouverture à l'expérience (Seconds entretiens de Rome). 8⁰ (293 S.) Paris 1960, Presses Universitaires. 12.— NF. — Das Buch geht auf Gespräche zurück, die vor vier Jahren in Rom zwischen dem bekannten Zürcher Wissenschaftstheoretiker Gonseth, dem Herausgeber der Zeitschrift „Dialectica", und einigen scholastischen Philosophen stattgefunden haben. Es liegt allerdings nicht ein einfacher Tagungsbericht vor, da die Referate und Diskussionsbeiträge nachträglich überarbeitet und vervollständigt worden sind. Es geht um das Thema „Philosophie und (Natur)wissenschaft". Die einführenden Referate sind von G. selbst, von *Stanislas Breton* und *M. Filiasi-Carcano;* die Diskussionsbeiträge, auf die jedesmal eine Antwort von G. und eine Rückantwort folgen, stammen von *M. J. Gawronski,* dem Sekretär des Centre Romain de Comparaison et de Synthèse, von *Charles Boyer, Beda Thum, Francesco Morandini, Filippo Selvaggi* und *M. V. Tonini,* ebenfalls von dem genannten Centre Romain. Da die Diskussionsbeiträge alle an das einführende Referat von G. anknüpfen, sind Wiederholungen unvermeidlich. Zuletzt folgt das Schlußwort G.s — Die entscheidende These G.s ist, die Philosophie müsse „offen" sein für die Wissenschaft. Damit ist zunächst eine Trennung von Philosophie und Wissenschaft abgelehnt. Die Auffassung, nach der die Wissenschaft auf die positivistisch verstandene Erfahrung, die Philosophie auf apriorische, notwendige Einsichten beschränkt ist, würde zwar jeden Zusammenstoß zwischen beiden unmöglich machen, entspricht aber weder der Wirklichkeit der Wissenschaft noch der der Philosophie. Beide haben denselben Gegenstand: die reale Welt. Die Philosophie darf nicht versuchen, die Wissenschaft zu bevormunden und ihre Ergebnisse zu berichtigen, sie muß im Gegenteil stets bereit sein, ihre Sätze auf Grund der Ergebnisse der Wissenschaft zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern. — Die scholastischen Diskussionsredner geben zu, daß die mittelalterliche Wissenschaftstheorie, insbesondere die Lehre von den drei Graden der Abstraktion, der heutigen Wirklichkeit der Wissenschaften nicht mehr gerecht wird (Breton 27, Thum 119) und daß eine moderne Naturphilosophie nicht an der alltäglichen Erfahrung allein, sondern auch an den Ergebnissen der Wissenschaften anknüpfen muß (Breton 42, Thum 118—121, Morandini 151 155), daß es in ihr darum auch bloß wahrscheinliche und gegebenenfalls später zu berichtigende Sätze geben kann (Selvaggi 198). Von allen wird dagegen entschieden abgelehnt, daß echte metaphysische Einsichten jemals durch Ergebnisse der Wissenschaft als irrig erwiesen werden können. Darin liegt nicht, wie G. (177) meint, eine Weigerung der Philosophie, sich der Realität zu fügen, da auch die metaphysischen Einsichten echte, und zwar unbedingt gewisse Seinserkenntnis sind (Breton 24). Die Auffassung G.s, daß es überhaupt keine absoluten, stets gültigen Einsichten gebe, bezeichnet Gawronski geradezu als relativistisch (54). — G. versteift sich allen Einwänden zum Trotz immer mehr auf seine Forderung nach einer in jeder Hinsicht offenen Philosophie. Die metaphysischen Prinzipien scheinen ihm nur Naturgesetze des Makroskopischen, der gewöhnlichen Erfahrung Zugänglichen, zu sein, die durch die moderne Entwicklung der Physik überholt sind (139). Man spürt immer wieder ein tiefes Mißtrauen gegen alle aprioriſche Einsicht; verständlich wird dieses Mißtrauen durch manche Grenzüberschreitungen der Philosophie in der Vergangenheit, da die Philosophie so oft versucht hat, kontingente Strukturen der Welt a priori als notwendig festzulegen, und dadurch

die Forschung behindert hat. So sind tiefeingewurzelte Vorurteile gegen eine Metaphysik entstanden, die von jeder Naturwissenschaft wesentlich verschieden sein soll, und es gelingt den Vertretern der Metaphysik nicht, diese Vorurteile zu zerstreuen. Vielleicht hätte zu diesem Zweck ein Gedanke, der hier nur gelegentlich einmal auftaucht (197, Selvaggi), mehr berücksichtigt werden können, nämlich daß gewisse metaphysische Einsichten Bedingungen der Möglichkeit aller Naturwissenschaft sind; vgl. dazu in diesem Heft: Philosophische Grundlagen der exakten Wissenschaften.

J. de Vries

Roubiczek, P., Denken in Gegensätzen. gr. 8° (284 S.) Frankfurt/M. 1961, Klostermann. 24.— DM. — Es gibt, sagt der Verfasser — Dozent an der Universität Cambridge und „Fellow" vom Clare College — zwei gegensätzliche konstante Typen der Philosophie, die von Platon und Aristoteles geschaffen, im westlichen Bereich zu allen Zeiten wiederkehren, im Mittelalter bei Augustinus und Thomas von Aquin, im 19. Jahrh. bei Hegel und Marx. „Es gibt keine objektiven Kriterien, die bei der Wahl zwischen diesen gegensätzlichen Lehren helfen könnten; die Entscheidung ist eine Sache der persönlichen Neigung und Einstellung, ja sogar des Glaubens." Keines der großen Systeme der Vergangenheit „hält einer gründlichen Überprüfung stand". Alle „enthalten wertvolle Einzelheiten, doch kann keines als Ganzes übernommen werden" (1). Wir stehen „zwei Wirklichkeiten" gegenüber, einerseits der Wirklichkeit, die durch naturwissenschaftliche Methoden erfaßt wird, anderseits der „Welt der Werte, der persönlichen Einsichten, der Sittlichkeit und des Glaubens, deren Erschließung den Einsatz der Person und des Gefühls, ja die innigste menschliche Beteiligung fordert." Wir erfassen die Welt mit Hilfe von zwei gegensätzlichen Denkweisen (3 f.). Unser ganzes Denken vollzieht sich in Gegensätzen. Diese Gegensätze sollen im vorliegenden Buch aufgedeckt und herausgearbeitet werden. „Sie bilden keine These oder Antithese und führen zu keinem System." „Sie bleiben als solche bestehen und bestimmen das Denken ständig" (10). Von dieser Grundüberzeugung aus werden in sieben Kapiteln untersucht: 1. die Beziehung zwischen Denken und Wirklichkeit, 2. äußere und innere Wirklichkeit, 3. Abstraktion, Übertragung und Verkörperung, 4. Gegensätze innerhalb beider Wirklichkeiten, 5. die absoluten Werte, 6. die verschränkten Gegensätze: Raum und Zeit, Notwendigkeit und Freiheit, Einheit und Vielheit, 7. Gegensätze an der Grenze von Wissen und Glauben. — Der Mensch ist umgeben vom Irrationalen, dem er unausgesetzt und unausweichlich begegnet, vom Irrationalen, d. h. von dem, was mit dem Verstande nicht erfaßbar ist, was sich den Gesetzen der Logik nicht fügt. „Es ist daher heute wichtiger denn je, den letzten und sinnlosen Gegensätzen, in die die Naturwissenschaften einmünden, die äußersten und sinnvollen Konsequenzen des Denkens in Gegensätzen entgegenzustellen." Die Philosophie wird dadurch in ihrer Aufgabe als viel bescheidener als früher erscheinen. Sie führt nicht zu metaphysischen Systemen und endgültigen Aussagen über das Sein. Sie weist nur stets auf neue Gegensätze hin „und schließlich auf die unlösbaren Gegensätze und damit über sich hinaus auf den Glauben" (279 f.). — Im vorliegenden Buch ist gerade die philosophische, die der naturwissenschaftlichen innerlich vorgeordnete, die eigentlich metaphysische Erkenntnis, unberücksichtigt geblieben. In der metaphysischen Seinslehre aber wird vor allem die Frage erörtert: Ist das Seiende und insbesondere kontingent Seiende, sind ihre inneren Gründe und transzendentalen Attribute, sind Akt und Potenz innerlich gegensätzlich oder aber konatural vieleinheitlich konstituiert? Mit anderen Worten: sind Wirklichkeit und Wert im tiefsten Gegensätze? Oder aber *begründet* das Seiende ursprünglich, und zwar in absoluter Notwendigkeit und Ordnung, seine Vieleinheit, Wahrheit, Gutheit, Zielbestimmtheit und seine anderen transzendentalen Vollkommenheiten? Wie dringt der Mensch im intellektiven Erkennen von dem empirisch gegebenen sensibile — den sinnfälligen Seinseigenschaften und -verhaltensweisen — zum Seienden selbst und seinen inneren intelligiblen Gründen vor? Das Buch kann zum Aufbau von Metaphysik und Erkenntnistheorie beitragen, wenn man von seinen eigenen Stellungen aus die in diesen selbst innerlich vorausgesetzten und angezeigten Fundamente geordnet freilegt. In welchem Sinn das kontingent Seiende als solches innere, relative, sich ergänzende Gegensätze aufweist, dies ist in einigen Grundzügen exponiert in der Abhandlung des Referenten: Sein, Einheit und Gegensatz: Schol 17 (1942) 504—522.

C. Nink

Martin, Wm. Oliver, Metaphysics and Ideology. — Fackenheim, E. L., Metaphysics and Historicity (The Aquinas Lecture, 1959 und 1961). kl. 8° (87; X u. 100 S.) Milwaukee 1959 u. 1961, Marquette University Press. Je 2.50 Doll. — Die Aquinas Lectures der Marquette University, auf die wir schon wiederholt hingewiesen haben, behandeln 1959 und 1961 für das grundsätzliche Verständnis der Metaphysik wichtige Fragen. Die beiden Vorlesungen weisen auf Gefahren relativistischer Entwertung hin, die der Metaphysik heute von zwei Seiten drohen: Einerseits betrachten viele alle Metaphysik als eine bloße „Ideologie", d. h. als ein zur Stütze wirtschaftlicher oder politischer Ziele ersonnenes Gedankengebäude ohne Wahrheitswert, anderseits entwertet der Historismus die Metaphysik dadurch, daß er sie völlig durch die wechselnden geschichtlichen Zustände bedingt sein läßt. Um den wesentlichen Unterschied der Metaphysik von jeder „Ideologie" zu zeigen, weist M. auf vier Merkmale hin, die der Metaphysik im Gegensatz zu jeder Ideologie zukommen: Dies sind ihre „Autonomie", d. h. daß sie eine auf Erfahrung beruhende Wissenschaft mit eigenen Gegebenheiten ist, ihre „Kontinuität", d. h. daß sie Prinzipien hat, die sich bei allem Wandel durchhalten, ihr Charakter als „System", allerdings als offenes System, und ihre „Adäquatheit", d. h. ihr allumfassender Charakter. — Die Vorlesung von F. zeigt den inneren Widerspruch des radikalen Historismus, der jede metaphysische Wesenheit des Menschen leugnet und den Menschen als einen sich selbst konstituierenden Prozeß betrachten muß. Der Verf. bemerkt selbst (91), daß in einer kurzen Vorlesung nicht alle Probleme gelöst werden können. Aber er gibt wertvolle Winke, wo die Auseinandersetzung mit dem Historismus und Existentialismus ansetzen muß. J. de Vries

Berger, H., Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart (Abhandl. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, 18). 8° (260 S.) Bonn 1959, Bouvier. 15.— DM. — Das Buch weist auf zwei Vorläufer des heutigen Realismus hin, die als solche fast vergessen sind: Jul. Herm. v. Kirchmann, den Begründer der „Philosophischen Bibliothek" (1802—1884) und Fr. Ueberweg, weltbekannt als Begründer des „Ueberweg" (1826—1873). Die für die Erkenntnistheorie grundlegenden Werke der beiden sind K.s „Philosophie des Wissens" (1864) und Ue.s „System der Logik" (1857, [4]1874). Nach einem kurzen Lebensbild beider, wobei Ue.s Hauptwerk fälschlich als „Grundriß der Philosophie" bezeichnet wird (42), wendet sich B. zuerst K.s Philosophie des Wissens zu. Die Fundamentalsätze dieser Philosophie sind: 1. Das Wahrgenommene existiert, und 2. Das Sich-Widersprechende ist nicht (56). Die sinnliche Wahrnehmung wird trotz der vermittelnden Prozesse als ein ganz unmittelbares Wissen oder Haben des Seienden aufgefaßt. „Sein und Wissen, im Inhalt gleich — ja identisch —, haben in der Form die höchsten Unterschiede" (102). Das letztere soll wohl heißen, daß das Wissen kein Seiendes ist, sondern ein „beziehungsloses Haben". Diese Gegensätzlichkeit ermöglicht erst die Identität von Seiendem und Gewußtem. Man wird das leichter verstehen, wenn man bedenkt, daß nach K. Sein gleich Ausdehnung ist (61). So erinnert das Nichtsein des Wissens an die Lehre des Aristoteles, daß der Nus nichts von dem ist, was wahrgenommen wird. Die Lehre vom Denken ist bei K. weniger ausgearbeitet. Die Abstraktionslehre ist empiristisch, aber realistisch: Der Begriffsinhalt ist im Seienden (117). Eine Ausnahme machen die Begriffe der Beziehungen, die nur subjektiv gültige, angeborene Ordnungsformen sind — ein idealistisches Element in der realistischen Lehre K.s. Die Nachwirkung der Erkenntnislehre K.s war nicht groß. E. v. Hartmann lehnt einerseits den „naiven" Realismus, anderseits die idealistische Beziehungslehre K.s ab (150). Weitergewirkt hat K. vor allem bei Rehmke und bei Friedr. Schneider. Ersterer geht noch über K. hinaus, indem er sogar bei der Vorstellung ein vermittelndes Bild leugnet (177), letzterer meidet die bei K. noch bestehenden Unklarheiten, indem er klar unterscheidet zwischen dem durch kein Bild vermitteltes „Kennen" und dem durch eine Vorstellung vermittelten „Erkennen". — Im Gegensatz zum unmittelbaren Realismus K.s nimmt Ue. die „Zwei-Welten-Theorie" ungeprüft in den Ansatz (189). Das Wahrnehmungsbild hängt kausal vom realen Objekt ab. B. findet darin unüberwindliche Schwierigkeiten und „Widersprüche". Seltsam ist der an Spinoza erinnernde Monismus Ue.s: Alles Seiende ist ausgedehnt; anderseits gilt: „Alles, was wir Materie nennen, besteht aus Empfindungen und Gefühlen (nur nicht, wie die Berkeley-

aner wollen, bloß aus den unsrigen)" (208). B. vergleicht den „Idealrealismus" Ue.s mit dem „kritischen Realismus" N. Hartmanns und meint, er sei diesem überlegen (253 f.). — Zu der recht positiven Beurteilung, die B. im Anschluß an Fr. Schneider K. zuteil werden läßt, wäre manches zu sagen. Im Rahmen dieser Besprechung nur einige Bemerkungen: Es geht nicht an, den Wahrnehmungsvorgang als etwas Nichtseiendes zu betrachten; wenn er als ein „haptischer" Vorgang bezeichnet wird (142), scheint er anderseits allzusehr zu einer physischen Berührung herabgesetzt zu werden; auf jeden Fall scheint uns ein solcher Realismus völlig unbegreiflich und im Grunde wenig „realistisch" zu sein, wenn „realistisch" heißt: der Wirklichkeit entsprechend. Die Wirklichkeit der Wahrnehmung, wie sie sich uns darbietet, wird hier aus Furcht vor dem Idealismus umgedeutet. Gewiß muß die „natürliche Überzeugung" von der Wirklichkeit der räumlich-zeitlichen Welt gerettet werden. Aber es scheint uns durchaus geleugnet werden zu müssen, daß die natürliche Überzeugung eine Theorie über das Wie des Wahrnehmungsvorganges einschließt. Das vorwissenschaftliche Denken macht sich darüber kaum Gedanken, und die ganz vagen Vorstellungen, die es sich etwa macht, können für Wissenschaft und Philosophie nicht maßgebend sein. J. de Vries

Wiplinger, F., Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. 8° (387 S.) Freiburg/München 1961, Alber. 28.50 DM. — Heidegger und kein Ende, möchte man sagen, zumal nach dem Verf. das wesentliche Gespräch mit ihm noch nicht einmal begonnen hat, besser, mit vorliegendem Werk erst beginnt. Die bisherige Auseinandersetzung bewegt sich ihm zufolge auf der Ebene des Polemischen, verzerrt schon seit Jahrzehnten das Bild des Denkers und verdächtigt sein echtes Fragen mit billigen Schlagwörtern (11) „wie unbeholfenes Schülergeschwätz in dünkelhaftem Besserwissen mit fertigen Urteilen und glatten Begriffen von außen her" (93). Aber wenn Heidegger selbst andere Denker abtut, dann wird das hingenommen: er habe die „Seinsvergessenheit" „an allen (!) Denk- und Seinsgestalten abendländischen Denkens hermeneutisch aufgedeckt" (349), auch Thomas bleibe der „Wesensmetaphysik" verhaftet (40). Kein Wort zu den Bemühungen von Gilson, Fabro, Siewerth, Lotz u. a., die Ausnahmestellung des Aquinaten zu erweisen. Allerdings kann auch W. nicht alles bei Heidegger völlig kritiklos übernehmen; es wird z. B. seine verflachende Darstellung des Sinnes von Wahrheit als „adaequatio" zurückgewiesen (200), ebenso, mit erstaunlicher Schärfe, seine Forderung, um des philosophischen Fragens willen alle „Sicherheit", auch in einem religiösen Glauben, aufzugeben (125, Anm. 83). Zu nicht wenigen Einzelheiten der Heideggerschen Analysen, vorzüglich in „Sein und Zeit", weiß W. kritische Vorbehalte zu machen, um sie aber schließlich doch in einer geradezu schrankenlosen Bewunderung des „Denkweges" seines Meisters aufzuheben. — Das Thema des Buches ist das Wesen der Wahrheit bei Heidegger, ihre Entfaltung hin zur „Zwiefalt" von „Erkennen und Sein" in je-geschichtlicher Erscheinung. Mit einer gewissen Breite wird, nach einer strafferen philosophiegeschichtlichen Einleitung, „Sein und Zeit" kommentiert, wobei sehr gekonnte Analysen dem (laut Klappentext) noch jungen Verf. alle Ehre machen. Es zeigt sich, daß Heidegger in „Sein und Zeit" gerade auch das „Wahrheitswesen" noch aus der Subjektivität versteht, indem er alles im „Dasein", dem Menschen, zentriert, der allein „um seiner selbst willen ist". Die Kehre oder Wende seines Denkens sieht den Menschen in seinem Bezug zum Sein, *als* Bezug zum Sein, und „unsere Frage nach dem Wesen der Wahrheit meint demnach diesen Bezug a priori zum Sein, das Vorweg des Menschen in ihm und die Ankunft des Seins bei uns und im Seienden" (16), also in seiner Geschichtlichkeit. Der Übergang zu solcher Sicht geschieht im Ausdrücklichwerden des „Nichts", das, und gerade hier überrascht die nicht alltägliche Interpretationskunst des Verf., in allen „Existenzialen" schon latent war, insofern diese, transzendental-ontologisch verstanden, immer nur *negativ* charakterisiert werden konnten: als „nicht"-ontisch-existentiell (vgl. bes. 281 ff.), und ebenso umgekehrt das Ontische als Negation des Ontologischen (290). Freilich wird dieses sozusagen hermeneutische „nicht" bald groß geschrieben und ihm, wovor der Verf. nicht zurückscheut, eine „eigentliche ontologische Positivität" zugesprochen (296). Aber für den Umschlag des Nichts in Sein, bei Heidegger

schwer verständlich abrupt, werden immanent interpretierende Texte nicht beigebracht. — Die These des Verf., das „Zumal" von ontisch-ontologisch, existenziell-existenzial, Lichtung und Nichtung, Wahrheit und Unwahrheit, zutiefst von Sein und Nichts, das sich als ein Zugleich von Sein und Denken, von Sein und Mensch und damit von Sein und Geschichtlichkeit enthüllt, überhaupt das Zumal von Identität und Differenz stelle Heideggers fundamentale Frage dar, läßt sich hören. Wie er dann selbst über Heidegger meint hinausdenken zu können, indem er die Beziehung des Menschen zum Sein, die bei Heidegger einer Hingabe gleiche, „wie sie nur einem Du gegenüber möglich ist" (373), als Liebe und im eigentlichen Sinne du-haft auslegt, das darf vorläufig nur als geistvolles Aperçu gelten. Ebenso wie die Vermutung, das verborgene Leitmotiv in Heideggers Fragen sei ein religiöses. — Über manch anderes wäre mit dem Verf. zu diskutieren: über die Auffassung des Sinnes von „Grund", die er unbegreiflicherweise Heidegger einfach abzunehmen scheint (wie auch dessen Versimpelung der „metaphysischen" Gottes-Idee), über seine allzu saloppe Ablehnung der Analogie (396), über Heideggers Versuch, nun auch „Sein" als eines der „Leitworte der (zu überwindenden) Metaphysik" zu betrachten (vgl. Identität und Differenz, 69/70), womit er sich noch weiter als bisher vom thomistischen „esse" entfernt, u. a. Doch läßt sich erwarten, daß W. bald neuere Untersuchungen vorlegen wird, vielleicht ausgeglichenere und doch nicht weniger anregende als dieser sein Erstling; auf jeden Fall ist sein Wort im Gespräch um Heidegger schon jetzt unüberhörbar. H. Ogiermann

Schnitzler, O., Vom Wesen der Feststellung und von dem, was damit zusammenhängt (Akademische Vorträge u. Abhandlungen, 25). 8° (140 S.) Bonn 1962, Bouvier. — Wer meint, der Neukantianismus sei tot, wird durch diese Schrift eines Besseren belehrt. Mit Berufung auf Cohen und Natorp sucht der Verf. zu zeigen, daß die „Feststellung", d. h. das Urteil, nicht über sich hinausgreift auf ein An-sich-Seiendes, sondern in sich selbst ruht. Der Gedanke wird in der nicht gerade leichtverständlichen Form ausgedrückt: Die materiale Reichweite der Feststellung wird durch kein An-sich begrenzt. Alle Gegenbeweise — es werden acht aufgezählt — sind nach dem Urteil des Verf. „in vollem Umfange gescheitert" (78 88). Das gilt sogar für die reflexe Feststellung, in der wir über eine andere Feststellung urteilen. Auch hier ist die zweite Feststellung nicht eine „Abbildung" der ersten. Die Identifizierung der in der zweiten Feststellung gedachten ersten Feststellung mit dieser selbst geschieht vielmehr erst durch eine dritte Feststellung usw. (84). Eine Ausnahme wird nur für das feststellende Subjekt selbst gemacht. Es ist entweder selbst ein An-sich oder wenigstens Offenbarung eines An-sich (97). Es wird sogar als „persönlich" bezeichnet (131). Die konstruktiv-harmonischen Persönlichkeiten sind unsterblich, während die destruktiven „auf der Strecke liegenbleiben" (113—116). — Man fragt sich: Sind solche Sätze nicht auch „Feststellungen"? Gibt es also doch Feststellungen, die sich auf ein An-sich richten? Im übrigen werden bei der Kritik des Realismus zwei Fragen nicht genug auseinandergehalten: Die Frage nach dem realistischen *Sinn* des Urteils oder nach der Transzendenz seiner *Bedeutung* und die Frage nach der Begründung des realen Daseins des bewußtseinstranszendenten Objektes. Selbst wenn es wahr wäre, daß eine Vergleichung des Abbildes (der „Feststellung") und des Urbildes (des An-sich) stets unmöglich ist (47), wäre damit der realistische Sinn des Urteils noch nicht widerlegt, und es wäre immer noch eine Verfälschung des wirklichen Sinnes der Wörter, wenn gesagt wird, „Sein" bedeute nichts anderes als „durch das Denken Gesetztsein" (77). J. de Vries

Messner, R. O., O. F. M., Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wiss., Philos.-histor. Klasse. Sitzb. 238, 4). gr. 8° (134 S.) Wien 1962, Böhlau. 86.— S. — Thema der Arbeit ist die Beantwortung der Frage: Welche Stelle hat die Metaphysik — als Seins- und Weltanschauungslehre — im Aufbau der Wissenschaften? Diesem Ziel entsprechend wird gefragt, zuerst, an welcher Stelle die Metaphysik zu behandeln sei. Wie läßt sich Licht in ihre inneren Zusammenhänge und ihre Ordnung bringen? (19—23). Erörtert werden u. a.: die Bedeutung der Abstraktionsgrade der metaphysischen Schriften des Aristoteles (29 ff.), die Prinzipien der Begründung

und Bewertung (41 ff.), Deduktion und Existenzbegriff, Deduktionslogik (49 ff.), philosophische Weltanschauung (55 ff.), Philosophie und Mathematik (77 ff.), „Erste Philosophie", „Metaphysik", „Ontologie" (85 ff.), der Fundierungszusammenhang der wissenschaftlichen Disziplinen bei Aristoteles (99 ff.), Duns Skotus und Wilh. Ockham (102 ff.). Die Arbeit kommt zum Resultat: „Der Aufstieg der wissenschaftlichen Metaphysik" hängt entscheidend davon ab, daß man sich „um tiefengeschichtete Voraussetzungsklarheit und in Einheit damit um Erhellung der vorgegebenen Fundierungsverhältnisse bemüht" (129). — Die scholastische Philosophie stimmt dem zu. Sie hat kraft ihrer Definition zum Ziel: die Erkenntnis aller Dinge aus ihren inneren Gründen und ihrem letzten äußeren Grund. Sie ist also Seins- und Weltanschauungslehre; sie geht, dem doppelten Weg der Seinslogizität entsprechend, vor via reductionis et deductionis intellectualis, sie ist an erster Stelle Explikation des Gegebenen. Grundsätzlich erstrebt sie die Durchleuchtung der Sache und ihrer inneren Ordnung, zutiefst die Erhellung der inneren Beziehung zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein. Sie erstrebt die Entfaltung der konstitutierenden, innerlich geordneten Gründe jedes Seienden, ihres Begründens und des dadurch innerlich Begründeten. Kein gültiger Satz des Wissens und der Wissenschaft steht in sich selbst, jeder hat vielmehr die finale Norm seiner Wahrheit und inneren Ordnung am Objekt und seiner vieleinheitlichen Gestalt, die notwendig intelligibel, sinnerfüllt-gut und zielbestimmt geordnet ist. Philosophisch ist ein Satz erst dann begründet, wenn das objektive Korrelat seines Inhaltes in seiner inneren Struktur herausgestellt ist. Jedes Seiende ist ein System des Seins und des mit dem Sein innerlich notwendig gegebenen Vollkommenseins. Eine große Vorarbeit zur Grundlegung und Einteilung der Wissenschaften ist bereits in der „Ersten Philosophie" geleistet. Wesentlich mehr, als es bereits geschehen ist und im vorliegenden Buch geschieht, sind ihre Fragen und Ergebnisse im Aufbau der Wissenschaften auszuwerten.

C. Nink

Berlinger, R., Augustins dialogische Metaphysik. gr. 8° (238 S.) Frankfurt 1962, Klostermann. 25.50 DM. — Augustin hat zwar kein System der Metaphysik verfaßt, wie wenige andere aber durch die Jahrhunderte bis heute das metaphysische Denken beeinflußt, besonders in der Gottes- und Selbsterkenntnis. Dankbar darum begrüßen wir es, daß im vorliegenden Buch eine Fülle von Texten herausgehoben, interpretiert und unter den Gesichtspunkten geordnet ist: 1. Metaphysik des Gewordenen (42—145), 2. Metaphysik der Gewißheit (145—216), 3. Metaphysik des Wortes (216—237). Jedes Thema, das uns in den sachkundig ausgewählten Texten entgegentritt, ist von hoher Wichtigkeit sowohl in systematischer als in philosophiegeschichtlicher Perspektive. Wir möchten keines missen. Einige Titel können den hohen Rang der Auswahl anzeigen. Behandelt sind: Das Gewordene, sein Ursprung, seine Konstitution und Analogie, ferner: Tatsächlichkeit, Ursache und Möglichkeit, Ähnlichkeit und Teilhabe, Wahrheit und Urähnlichkeit, das Übel, Freiheit und Übel; in der Metaphysik der Gewißheit: Wahrheit und Gewissen, Innerlichkeit und ihr Maß, dialektischer Aufstieg, die metaphysische Dialektik der Selbsterkenntnis. „Noli foras ire, in teipsum redi . . ." (154 ff.). Ein Wort, das weit hineinleuchtet in die Geistesgeschichte. Es ist nicht transzendental-idealistisch überformt (wie es bei E. Husserl erscheint, Cartesianische Meditationen, im Haag 1950, 183). Augustin ergänzt: „Redi ad te, sed iterum sursum versus cum redieris ad te, noli remanere in te . . . Redi ad te, et vade ad illum, qui fecit te." „Grande profundum est ipse homo." „Die Liebe ist die bewegende Kraft des Transzendierens (202 bis 211). — Erstaunt sind wir über die Zeitspekulation (11 ff. 63 ff. 235 ff.), die wir nicht nachvollziehen und als die Augustins anerkennen können. C. Nink

Lampey, Er., Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustinus. gr. 8° (75 S.) Regensburg 1960, Habbel. 8.80 DM; geb. 11.80 DM. — Nach einer Einleitung über die ontologischen Ansätze Augustins und einem 1. Kap. über die gnoseologische Grundlegung in der personalen Erkenntnislehre Augustins behandelt der Verf. das Zeitproblem in drei Kapiteln: das phänomenologische Problem der Zeit, das metaphysische Problem der Zeit, das anthropologische Problem der Zeit. Die eigentlich seiende Zeit ist nur die Gegenwart, da die vorübergegangene Zeit nicht mehr ist und die zukünftige noch nicht ist; aber auch die Gegenwart strebt

danach, nicht zu sein (30), sie hat keine Ausdehnung (31). Weiter weist L. darauf hin, daß die reine Abstraktion eines unendlich Zeitlichen dem Denken Augustins fremd ist (36). Das Kapitel über die Metaphysik der Zeit arbeitet heraus, daß nach Augustin nicht alles, was einen Anfang des Seins hat, zeitlich ist; sowohl der Geist (mens) wie auch die „informitas", die formlose Materie, sind zeitlos (41 f.). Es gibt auch Veränderungen, die kein zeitlicher Vorgang sind, wie etwa das Aufleuchten der Wahrheit im menschlichen Geist (52). Dagegen gibt es keine Zeit ohne Veränderung (53). Das anthropologische Kapitel zeigt vor allem, wie das, was als zeitliches Sein vom Abgrund des Nichts bedroht ist, durch die seiende, erkennende und wollende Seele vor diesem Abgrund bewahrt und in seinem Sein gehalten wird. Denn die Zeit, an sich nichts Seiendes, ist doch als distentio animi (60). Die Seele vermag im Gedächtnis das Entschwundene festzuhalten und in der Erwartung das Zukünftige vorwegzunehmen (61 f.). Der letzte Abschnitt geht dem Verhältnis von Freiheit und Zeitlichkeit nach. — L. betont gewiß mit Recht, daß es Augustins Verdienst ist, den Menschen als Person „entdeckt" zu haben, und daß sich eben darin sein Denken wesentlich vom antik-griechischen Denken unterscheidet (24). So ist auch seine Zeitspekulation in existenzphilosophisches Denken eingebettet. Vielleicht wird aber hie und da zu viel modern Existenzphilosophisches in die Texte hineingedeutet. — Ein störender Druckfehler: S. 45, Z. 11 muß es statt „aus fast Nichtseiendem" heißen: „als fast Nichtseiendes". J. de Vries

Beck, H., Der Gott der Weisen und Denker. Die philosophische Gottesfrage (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, IV 2). 8° (128 S.) Aschaffenburg 1961, Pattloch. 3.80 DM. — In einem gehaltvollen und ansprechend geschriebenen, für breitere Kreise bestimmten Bändchen gibt B., der einen Lehrstuhl für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bamberg vertritt, eine kleine philosophische Gotteslehre. Er erörtert das Verhältnis der philosophischen Gotteserkenntnis zu natürlicher Religiosität und christlichem Glauben, die wichtigsten philosophischen Standpunkte zum Gottesproblem (Skeptizismus, Atheismus, Theismus), das Unerläßliche über die Gottesbeweise, über das Wesen Gottes und den Ursprung der Welt aus Gott. Es ist zu begrüßen, daß B. neben den Gottesbeweisen aus der Bewegung und aus der Ordnung der Welt unter dem Titel „Vom Menschen zum absoluten Du" (77—86) einen selbständig abgewandelten appetitus-naturalis-Beweis vorlegt, der entscheidend von der inneren Möglichkeit des naturhaft erstrebten Zieles her argumentiert. Hier scheint B. nun allerdings von dem „absoluten Sein", das er an der menschlichen Person feststellt (78), ohne genügende Vermittlung überzugehen zu der „in ihrem Sein absoluten Person", die überweltlich ist (82 f.). Auch die Subsumierung der Hegelschen Philosophie, die im Text als dialektisch-idealistischer Pantheismus vorgestellt wird (42), unter „Atheismus" vergröbert zu stark. Trotz dieser kleinen Mängel, die sich unschwer beheben lassen, kann das kleine Buch seine Aufgabe vorzüglich erfüllen. Weniger glücklich ist seine Einreihung in die Abteilung „Grundbegriffe des Glaubens". W. Kern

Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von *J. Kaup O. F. M.* 8° (271 S., 2 Tabellen) München 1961, Kösel. 13.80 DM. — Der Aufstieg zu Gott aus der geschaffenen Welt ist bei Augustin, in der Früh- und Hochscholastik ein Hauptthema der Philosophie und Theologie. Charakteristisch für B. ist die Lehre, daß die Schöpfung als Abglanz Gottes, als ein Buch der göttlichen Offenbarung gefaßt ist. Drei große Welten werden im *„Itinerarium"* („Pilgerbuch") vor dem Menschen entfaltet: die Welt außer ihm, in ihm und über ihm. In diesen Welten sind alle Geschöpfe wie Sprossen einer Leiter, auf denen die Seele in langsamem Aufstieg sich erhebt vom Äußeren zum Inneren, vom Sinnenhaften zum Geistigen, vom Natürlichen zum Übernatürlichen. Die Seele zur mystischen Gottvereinigung zu führen ist das Ziel, das B. unverrückbar vor Augen steht. „Was St. Franziskus lebte, das hat B. in ein theologisches System gebracht. In ihm ist der Geist des Armen von Assisi zum Geist der seraphischen Theologie geworden" (23). — In der kleinen Schrift *„De reductione artium ad theologiam"* entwirft B. zunächst Grundgedanken einer Wissenschaftstheorie. Dann zeigt er, wie er in seinen Vorträgen über das Sechstagewerk

(II, 27) sagt, daß „die ganze Welt wie ein Spiegel ist, voll von Lichtern, welche die göttliche Weisheit darstellen, und wie eine Kohle, die Licht ausstrahlt". Beide Schriften sind vielgerühmte Muster religiös-symbolischer Weltbetrachtung. Im Licht der Vernunft und Offenbarung sah B. die tiefsten Seins- und Heilsbeziehungen. Jahrhunderte wissen ihm Dank, daß er ihnen mitgab vom Reichtum seiner Erkenntnis und Liebe. Dank gebührt auch dem Herausgeber und Verleger, daß sie die bedeutsamen Schätze uns leicht und zuverlässig zugänglich gemacht und ansprechend vorgestellt haben. Was B. in glühender Liebe umfaßt hat, ist überzeitlich gültig. Es läßt sich fruchtbar machen für die geistigen Bemühungen unserer Tage. Am tiefsten erfahren wir die Begegnung mit Gott, uns selbst und der Welt in reiner, erleuchteter Liebe. Von seinem tiefsten Grund an ist unser Verstand licht- und liebeerfüllt sowie hingeordnet auf Erkennen und Lieben des Wahren und Guten, zuhöchst Gottes. C. Nink

Kovach, Fr. J., Die Ästhetik des Thomas von Aquin. gr. 8° (279 S.) Berlin 1961, de Gruyter. 32.— DM. — Ein Buch, das durch seine etwas umständliche Sprache und seine wissenschaftliche Gründlichkeit zuerst entmutigt, dann immer mehr fasziniert. In der Einleitung zeigt es die Schwächen der bisherigen Forschung auf, die nicht genug auf die Quellen, die 665 Stellen über die Schönheit bei Thomas von Aquin, einging und allzu aprioristisch eine Ästhetik auf unbewiesene metaphysische Grundlagen baute. In den beiden Hauptteilen wird dieses reiche Gedankengut genetisch und systematisch analysiert. Auch der genetische Teil erweist sich als sehr wichtig, da die Schönheitslehre des Aquinaten, besonders in der Transzendentalienfrage, eine deutliche Entwicklung zeigt. Dadurch erhalten manche Aussagen ein neues spezifisches Gewicht. Im systematischen Teil leuchten die drei Schönheitsmerkmale integritas, proportio und claritas, die in den ästhetischen Leitfäden nur trockene Begriffe sind, in echtem Glanz, in immer neuen Verknüpfungen zum verum und bonum, in reicher Analogie des geschaffenen zum ungeschaffenen Sein. Selbst das unvermeidliche Thomaszitat der modernen subjektivistischen Ästhetik „Pulchra sunt quae visa placent" gewinnt hier seine tiefe Begründung im Objektiven: das Aufleuchten der Vollkommenheit des Seins, id cuius ipsa apprehensio placet. Das Schöne ist nicht die Summe, sondern die letzte logische Zusammenfassung aller Transzendentalien, das reichste, umfassendste und edelste Transzendentale (214). In der Einleitung des so gründlichen Buches wird allzu summarisch erklärt, daß sich die Frühscholastik in den ersten dreihundert Jahren, also bis zu Thomas von Aquin, überhaupt nicht mit dem Thema des Schönen befaßt habe (3). Das im Literaturverzeichnis nicht erwähnte dreibändige Werk von Edgar de Bruyne, Études d'esthétique médiévale, Brügge 1946, zeigt aber doch, wieviel von den Gedanken des hl. Thomas den Theologen vertraut, wenn auch nicht in Zusammenhang gebracht war. E. Syndicus

Umanesimo e simbolismo (Archivio de filosofia). gr. 8° (317 S.) Padova 1958, Cedam. 4500.— L. — Der 4. internationale Kongreß für humanistische Studien, gehalten vom 19.—21. Sept. 1958 in Venedig, hatte als Thema „Humanismus und Symbolismus". Eine vielversprechende Fragestellung für jeden, der die Entwicklung des abendländischen Geistes am Wandel des Symbolbegriffes studieren will. Von den 9 italienischen, 6 französischen, 1 spanischen, 5 deutschen Beiträgen erfüllen nicht alle in gleicher Weise die Erwartung, aber es lohnt sich die Anschaffung. *H. G. Gadamer* z. B. bringt eine gute Studie über „Symbol und Allegorie" in der Neuzeit. *E. Przywara* entwickelt ein wahres Gedankenfeuerwerk über „Mensch, Welt, Gott, Symbol". *H. Sedlmayr* — „Idee einer Kritischen Symbolik" — versucht, eine ontische, aus dem Wesen der Dinge sich ergebende Symbolik von einer willkürlichen als ihrem Gegenpol zu unterscheiden. *D. Frey* schreibt über „Die Darstellung des Transzendenten in der Malerei des 16. Jahrhunderts". Ein wichtiger Beitrag für alle, die geneigt sind, der Renaissance-Kunst nach dem Schwinden der mittelalterlichen Symbolschau eine tiefere Religiosität abzusprechen. *E. Gradmann* schildert eindringlich die Symbolgestalt des Bettlers. Er ist homo viator ohne Heimat und ohne Sicherheit, Narr und Weiser, Blinder und Seher, der Geringste unter Christi Brüdern und darum Sein Nächster. Von den übrigen Referaten sind besonders zu

erwähnen *P. Mesnard,* Symbolisme et humanisme; *R. Klein,* La forme et l'intelligible; *H. Gouhier,* Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien; *A. Tenenti,* Il macabro nel symbolismo dell'umanesimo. E. Syndicus

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Hirschberger, J., Kleine Philosophiegeschichte (Herder-Bücherei, 103). kl. 8° (213 S.) Freiburg 1961, Herder. 2.40 DM. — Diese kleine Philosophiegeschichte H.s, dessen zweibändiges Werk 1961 in (seit 1949/52) vierter bzw. fünfter Auflage erschien (vgl. Schol 25 [1950] 462 u. 28 [1953] 444 f.), bedarf keiner Empfehlung. Sie ist sehr viel inhaltsreicher als das an sich vergleichbare Bändchen „Philosophie" von *G. Kropp* (Humboldt Taschenbücher, 76; München [1958]). Ungewöhnlich ist, daß Antike und Mittelalter hier fast ebensoviel Platz eingeräumt wird wie der Neuzeit; aber „ungewöhnlich" sagt nicht „unberechtigt". Die Philosophie der Gegenwart — in der wir leben — kommt allerdings zu kurz, besonders die Existenzphilosophie; auch Husserl ist bedeutsamer als z. B. G. Th. Fechner. Die christliche Philosophie, über deren neue Aufbrüche in Belgien-Frankreich und in Deutschland einiges zu sagen wäre, bleibt bei H. in der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts stecken. Vielleicht auch, daß die dankbar zu begrüßende Aufgeschlossenheit für problemgeschichtliche Zusammenhänge gelegentlich zu ungenügend differenzierten Aussagen führt; so sei es z. B. mit dem Apriori des geistigen Erkenntnisvermögens bei Thomas von Aquin „in der Sache nicht anders gewesen als bei Kant. Nur in den Worten klingt es anders" (84). Ist der Freiheitsbegriff Hegels (160) richtig getroffen? — Möge das ganze Büchlein beitragen, den programmatischen Einleitungssatz wahrzumachen: „Philosophiegeschichte bedeutet Freiheit des Geistes" (12). W. Kern

Gonzalez Caminero, N., Historia philosophiae. I. Philosophia antiqua. Altera pars: Cyclus hellenisticus (saec. III—I a. Chr.). 8° (210 S.) Rom 1960, Univ. Gregoriana. 1200.— L. — Der schmalere zweite Band der Philosophiegeschichte des griechisch-römischen Altertums von G. C. teilt die Vorzüge des ersten (vgl. Schol 36 [1961] 131 f.), nicht dessen Hauptmangel. Die Darstellung der Philosophie Epikurs, der älteren Stoa sowie des gleichzeitigen Skeptizismus und Eklektizismus gab nicht viel Anlaß zu Konstruktionen. So kann man mit ungetrübter Freude der sehr eingehenden und verständnisvollen Schilderung der stoischen Ethik (63—188) folgen, die besonders bei dem stoischen Bilde des Weisen (122—177) verweilt. Man möchte dem Werke in diesem Sinne einen guten Fortgang wünschen. W. Kern

Grenet, R.-B., Histoire de la philosophie ancienne (Cours de philosophie thomiste). 8° (325 S.) Paris 1960, Beauchesne. 15.— NFr. — G. will den Leser zum Kontakt mit den Quellen selber führen, teils durch reiche Zitation, teils durch sich eng an die hauptsächlichen Texte anschließende Kommentare. Vor allem findet hier — meines Wissens erstmals bei einem derartigen Lehrbuch — die aristotelische Philosophie in drei etwa gleich großen Kapiteln über die Akademie-, die Wander- und die Meisterzeit des Aristoteles eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung, die auf der Höhe der gegenwärtigen Aristotelesforschung steht. Das Kapitel „Über die Jugend des Aristoteles" z. B. berichtet über die folgenden Werke: Eudemos, Gryllos, Protreptikos, Kategorien, Topik, Περὶ τἀγαθοῦ, Περὶ ἰδεῶν, Politik II, Περὶ φιλοσοφίας, Physik I—VI, De coelo, sowie De generatione et corruptione (143 bis 186). Den Mangel an Übersichtlichkeit, den diese Methode mit sich bringt, wird man in Kauf nehmen. G. hat jedenfalls sein Ziel erreicht, einer ungeschichtlichen Verwechslung des Aristoteles mit dem berühmtesten seiner mittelalterlichen „Schüler" vorzubeugen. Bedenklich stimmt ein anderer Umstand: Etwas mehr als die Hälfte des Buches — 161 von 313 Seiten — handelt über Aristoteles, nur 73 Seiten über (Sokrates-)Platon; und äußerst knapp ist die nacharistotelische Philosophie bedacht. G. erklärt dies damit, daß ihre Kenntnis weniger beitrage zum Verständnis des Thomismus. Dieser Grund läßt sich „retorquieren", vorausgesetzt, daß Philosophiegeschichte nicht nur zur Vorbereitung eines systematischen Grundkurses, sondern zur Vermittlung von philosophischer (und allgemeiner) Bildung überhaupt dienen soll.
W. Kern

Robbers, H., S. J., Antieke wijsgerige opvattingen in het christelijk denkleven. gr. 8° (163 S.) Roermond 1959, Romen en Zonen. 15.— Fl.; geb. 16.50 Fl. — Aus gründlichster Kenntnis der Quellen und der Literatur gibt R. eine zuverlässige Zusammenschau des Verhältnisses von antiker Philosophie und christlichem Denken. Er sieht zwischen beiden eine „Kontinuität mit Differenzierung" (7); „Kontinuität" bedeutet dabei keine ununterbrochene Tradition; im Geistesleben kann man immer wieder über viele Generationen hinweg auf längst vergangene Zeiten zurückgreifen (9). Gegenüber denen, die im Anknüpfen der Väter und Scholastiker an die antike Philosophie eine Verfälschung der christlichen Religion sehen, zeigt R. immer wieder auf, wie die antiken Begriffe durch die Aufnahme in das christliche Lehrgebäude verchristlicht wurden, ähnlich wie die von heidnischen Tempeln genommenen Säulen, eingefügt in den Bau eines christlichen Doms, nicht hindern, daß der ganze Bau nun nicht mehr ein heidnischer Tempel, sondern eine christliche Kathedrale ist (88). Im einzelnen behandelt R. zunächst das Weiterleben antiker Gedanken im Zusammenhang der wichtigsten *Systeme:* Platonismus, Aristotelismus, Stoa (2.—4. Kap.), dann im Zusammenhang einiger bedeutsamer *sachlicher Probleme:* Teilhabe (5. Kap.), göttliche Erleuchtung (6. Kap.), Leib-Seele-Problem (7. Kap.), Natürliche Theologie (8. Kap.), Auffassung des ‚Seins' (9. Kap.). In diesem letzten Kap. kommt der Verf. auf den Vorwurf der „Seinsvergessenheit" zu sprechen, den Heidegger der ganzen abendländischen Philosophie von Platon bis auf unsere Tage macht, und zeigt, daß er, was Augustinus und namentlich Thomas angeht, nicht zu Recht besteht. J. de Vries

Struik, D. J., Abriß der Geschichte der Mathematik. (Übers. aus dem Engl. von *H. K. Potsdam.*) 8° (XVI u. 229 S.) Berlin 1961, Deutscher Verlag d. Wissenschaften. 14.— DM. — Dem Verf. ist es gelungen, auf kaum 250 Seiten eine zusammengedrängte Geschichte der Mathematik zu schreiben. In acht Kapiteln werden die einzelnen Phasen dieser Wissenschaft bis 1900 kurz skizziert. S. unterstreicht sehr stark die kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge, die an dieser Entwicklung beteiligt waren. Das Anliegen ist sicher gerecht und begründet, doch ist S.s Darstellung mancherorts tendenziös. Die Grundlagenkrise der Mathematik im alten Griechenland hat doch kaum etwas zu tun mit dem „Zusammenbruch der Herrschaft einer Sklavenhalterdemokratie" (42). Man vermißt auch leider eine kritischere Haltung hinsichtlich der Grundlagen der Mathematik. Wenn auch die Darstellung der neuesten Entwicklung der mathematischen Grundlagenforschung nicht mehr in den Rahmen dieses Abrisses fällt, so würde doch manches geschichtliche Urteil von dieser Warte aus anders ausfallen. So wäre z. B. der Mangel (!) an axiomatischer Fundierung in der Algebra bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus verständlich (75). Man könnte auch bezweifeln, ob die Cantorsche Mengenlehre „den verfeinerten Ansprüchen an Strenge" genügt (186). Eine gute bibliographische Einführung (einleitende Literaturübersicht XI—XVI), eine allseitige Darstellung mit häufigen Hinweisen zur neuesten Forschung sind Vorzüge dieser zur ersten Orientierung vorzüglichen Einführung. Vl. Richter

Sichirollo, L., Aristotelica (Pubbl. dell'Univ. di Urbino, Serie di Lettere e Filosofia, 12). 8° (159 S.) Urbino 1961, Stab. Tipogr. Edit. Urbinate. 1400.— L. — Die Aristotelesstudien von S., Professor an der Universität von Urbino, untersuchen im 1. Teil (1—92), welche Funktion den „doxographischen" Stellen bei Aristoteles zukommt. Man meint wohl zumeist, daß sie in ihrer Mehrheit deformiert seien durch das theoretisch-systematische Interesse des Berichterstatters. Diese Auffassung hält S. nicht für richtig. Anderseits folgt nun aber keineswegs, daß man echte Fossilien früherer Denkstufen aus dem aristotelischen Denkkontext herauspräparieren kann. Nach S. ist die Alternative zwischen systematisch-theoretischer Funktion und Geschichtlichkeit von vornherein falsch. Die „Vergeschichtlichung der Tradition" — etwas anderes als eine einfache geschichtliche Auffassung des Vergangenen! — sei bei Aristoteles das Bewußtsein seines werdenden Philosophierens selber (36); in der geschichtlichen Systematisierung rechtfertige sich sein metaphysisches System (61). Seiner geschichtlichen Verwurzelung nach lasse sich das Denken des Aristoteles nur

mit dem Hegels vergleichen (14). Die Objektivität des Systems liegt, wenn ich recht verstanden habe, in seiner Geschichtlichkeit, in der Wiederholung des Gewesenen als Horizont des Künftigen (vgl. auch 31 f. 59 f. 77). Hinter der Stellungnahme des Verf. scheinen sich neben hegelschen auch marxistische Auffassungen abzuzeichnen. Von den angeführten Aristotelesstellen (41—61) betrachtet S. als besonders beweiskräftig Metaph. B 1; 995a23—b1. Als negatives Beispiel seiner Theorie erörtert S. Aristoteles' „Rekonstruktion" der parmenideischen Lehre (63—92, vgl. 99—102): Während Cherniss, Albertelli, S. Mansion dem Aristoteles ein relativ besonders gutes Verständnis der eleatischen Philosophie zubilligten (21 27), meldet S. an Hand der Bestandsaufnahme der einschlägigen Stellen gerade hiergegen Bedenken an, weil sich gerade diese Philosophie nicht in eine organische geschichtlich-philosophische Schau habe einfügen lassen. — Die Aristotelica minora des 2. Teils richten sich auf zwei Parmenides-Zeilen (Diels B 8, 5 f.) (102—107); neuere Interpretationen der aristotelischen Dialektik (109—119); die Heidegger-Schrift „Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ", deren Rezension auf das Thema „Heidegger und die Griechen" ausgreift (121—141); einige Veröffentlichungen über Aristoteles' Verhältnis zur Geschichte (145—149, als Anhang). Es sei hingewiesen auf die durchgehenden wertvollen Literaturangaben dieses Buches. Und angemerkt, daß S. eine Geschichte der antiken Dialektik vorbereitet, deren erste drei Stücke 1961 vorabgedruckt wurden (Società, 321—334; Atene e Roma, 1—14; Il Pensiero, 48—67; vgl. auch — über die aristotelische Dialektik — in „Festschrift De Vleeschauwer" [Pretoria 1960], 58—65). Ergänzungen: 21[7] Salzburger Jahrbuch f. Philos. 1 (1957) 157—238; 23[21] *E.* J. Schächer; 135[22] Archiv f. Begriffsgeschichte I (Bonn 1955) 13—116. W. Kern

Zemb, J. M., Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien, 63). 8° (175 S., 70 Abb.) Reinbek 1961, Rowohlt. 2.50 DM.— Dieses Taschenbuch folgt in der ansonsten sehr gemischten Gesellschaft der Rowohlt-Monographien einigen durchaus beachtenswerten philosophischen Bändchen über Augustinus *(H. Marrou)*, Pascal *(A. Béguin)*, Thomas von Aquin *(M. D. Chenu)* und anderen. Es bietet zunächst einiges Biographische (7—26), dann eine Übersicht über die aristotelische Philosophie unter den Gesichtspunkten des Woher (mythische und philosophische Tradition, Erfahrung, Denken: 27—66), des Wie (formale Logik: 67—101), des Was (Ursachenlehre, Ethisches: 102—154) und des Wozu (155, 158). Die Eigenart der Sammlung hätte nahegelegt, Aristoteles' Denken entwicklungsgeschichtlich aus den verschiedenen Lebensperioden wachsen zu lassen; die Frühschriften z. B. werden zitiert, aber nicht „situiert". Das hauptsächliche Selbstzeugnis, das Testament, war ausführlicher auszuwerten (vgl. etwa „Aristoteles. Einführungsschriften", hrsg. v. O. Gigon [1961] 9—15). Die allzu zurückhaltende Interpretation überläßt die dankenswert reichen und interessanten Zitate manchmal mehr als nötig ihrer Schwerverständlichkeit. Daß man Einzelangaben nicht unbesehen übernehmen darf, zeigt schon auf der ersten Textseite die sich als schlichte Sicherheit gebende Vermutung, Alexander habe auf seinen Heerzügen ein von Aristoteles mit Anmerkungen versehenes Exemplar der „Ilias" mit sich geführt. Aber wichtiger ist, daß der Verf. Licht und Schatten in seiner Darstellung gerecht zu verteilen sucht. Er möge seinen Zweck erreichen, vielen Lesern zu zeigen, daß Aristoteles' Philosophie nicht „Sammelbecken von Selbstverständlichkeiten, die im Grunde jedem gesunden Menschenverstand einleuchten", ist: „Und dennoch handelt es sich um ein Selbstverständnis. Und dennoch stützt sich diese Prinzipienphilosophie wie kaum eine andere auf die Gesundheit des philosophischen Geistes" (153 f.). W. Kern

Ando, Takatura, Aristotle's Theory of Practical Cognition. gr. 8° (X u. 344 S.) Selbstverlag des Verf., 1958. Auslieferung: Müller u. Gräff, Stuttgart. 18.80 DM. — Der Verf. ist Japaner, zeigt aber eine gründliche Kenntnis des griechischen Textes des Aristoteles und der älteren deutschen Aristoteles-Literatur, mit der er sich in breiten Ausführungen auseinandersetzt (Trendelenburg, Teichmüller, J. Walter [Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena 1874], Zeller, Brentano). Das Thema wird von Grund aus behandelt, ausgehend vom Wesen der Seele (1. Kap.). Hier ist es das in seiner Knappheit zu mancherlei Deutungen Anlaß gebende Kapitel über den νοῦς ποιητικός (De anima 3, 5), an dem sich

A. versucht. Im Gegensatz zur Deutung Brentanos (und des hl. Thomas) ist nach ihm nur der wirkende, nicht der aufnehmende Verstand „trennbar". Er ist Verstand im eigentlichen Sinn, immer denkend; als solcher ist er göttlich, als Ursache des menschlichen Denkens menschlich (56). In diesem Sinn deutet A. auch den Johannes-Prolog (74 f.). Aber hier werden doch wohl fernöstliche Gedanken in Aristoteles (und Johannes) hineingedeutet. Das 2. Kap. behandelt die Funktionen der Seele; die Abschnitte über Streben und Lust und über den Willensakt bilden die Überleitung zum eigentlichen Thema des Buches. Das 3. Kap. gilt der Unterscheidung von πρᾶξις und ποίησις: erstere hat ihr Ziel in sich selbst, letztere in einem äußeren Ergebnis (180); letztlich bestimmt A. den Unterschied dadurch, daß πρᾶξις Verwirklichung eines sittlichen Wertes, ποίησις Verwirklichung einer realen Form ist (200 f.). Das 4. Kap. behandelt verschiedene Verstandesakte und -haltungen, u. a. die δόξα , die praktische Vernunft und die Klugheit, die mit der praktischen Vernunft geradezu gleichgesetzt wird (257). Das letzte Kap. wendet sich dem praktischen Syllogismus zu. Auch in ihm ist der Obersatz ein allgemeines Prinzip, dessen Gegenstand das sittliche Ziel ist; das letzte Ziel bildet die oberste Prämisse (288). A. wendet sich hier mit Recht gegen die Auffassung J. Walters, die praktische Vernunft habe es allein mit den Mitteln zu tun. Anderseits scheint es nicht berechtigt, die Überlegung betreffs der Mittel ausschließlich dem technischen Denken zuzuschreiben. Der abschließende „Vergleich mit Kant" zeigt die Überlegenheit der aristotelischen Ethik über die Kants. — Das beiliegende Druckfehlerverzeichnis ist leider von Vollständigkeit weit entfernt. J. de Vries

Anscombe, G. E. M., und Geach, P. T., Three Philosophers. 8° (XX u. 162 S.) Oxford 1961, Blackwell. 18.— Sh. — Die drei Philosophen, denen die vorliegenden Essays gelten, sind Aristoteles, Thomas von Aquin und Frege. Das Essay über Aristoteles stammt von A., die über Thomas und Frege sind von G. Im Mittelpunkt steht jedesmal das Problem der Prädikation, das Grundthema der Philosophie der Logik. Ein bei Wittgenstein eingeübtes Philosophieren kommt hier ins Gespräch mit der philosophischen Tradition des Abendlandes. Das Essay über *Aristoteles* trägt den Titel „Suche nach der Substanz". Die sprachphilosophischen Analysen der Kategorienlehre, die tiefsinnigen Bemerkungen zur aristotelischen Formel „τὸ εἶναι mit Dativ" (1031b 5—14) und zum Widerspruchsprinzip und dessen Zusammenhang mit der Substanzlehre bringen dem heutigen Leser des Aristoteles neue Aspekte. Mit Recht bemerkt A.: „Ein Philosoph der modernen Schulen, der nicht mehr unter dem Einfluß gewisser Annahmen steht, die seit Descartes und Locke Gemeingut waren, wird in diesen Schriften (des Aristoteles) vieles finden, wovon er lernen kann. Unsere gegenwärtige Situation ist einzigartig in der Geschichte der Philosophie: Unsere Zeit ist eine Zeit intensiver philosophischer Arbeit, und wir sind heute in der Lage, Aristoteles kritisch und doch zugleich mit Sympathie zu lesen, weder mit sklavischer Abhängigkeit noch mit Abneigung" (62 f.). Das Essay über *Thomas von Aquin* befaßt sich mit einigen Grundbegriffen seiner Philosophie (materia prima, forma, esse, operatio, appetitus), die im Zusammenhang mit der Prädikation, insbesondere der Prädikation in der philosophischen Gotteslehre, untersucht werden. Das Essay über Frege untersucht folgende Themen: Prädikation, Behauptungszeichen, Funktion, Gegenstand, Zahl. Es zeigt deutlich die Bedeutung des logischen Werkes Freges für die Gegenwart. — Diese mit tiefem Verständnis für die alte wie die neue Problematik geschriebenen Abhandlungen können den von der Scholastik herkommenden Leser zu besserem Verständnis der logischen und sprachphilosophischen Problematik der Gegenwart — und seiner eigenen Klassiker — hinführen. Vl. Richter

Suárez, Fr., Disputaciones metafísicas, Vol. II: Disp. VII—XV. Hrsg. u. ins Spanische übersetzt von *S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez* u. *A. Puigcerver Zanón*. gr. 8° (800 S.) Madrid 1961, Gredos. Subskr.-Pr. (gültig bis zum Erscheinen des 3. Bandes) 275.— Pes. — Der 1. Bd. dieser zweisprachigen neuen Ausgabe der Disputationes metaphysicae wurde in Schol 36 (1961) 480 angezeigt. Der vorliegende 2. Bd. enthält u. a. den für das rechte Verständnis der suarezianischen Leugnung der realen Unterscheidung von Wesen und Sein bedeutsamen Traktat über die verschie-

denen Arten von Unterscheidungen — auch die für Suárez kennzeichnende „distinctio modalis" wird dort ausführlich erklärt. Ferner bringt der Band die Disputationen über die ontische Wahrheit und Gutheit und die Abhandlungen über Materie und Form, die wiederum für die Abweichungen von Thomas von größter Wichtigkeit sind. Man möchte wünschen, daß durch diese neue Ausgabe der bisher für manche schwer zugänglichen Texte der oft zu beobachtenden Unsitte ein Ende bereitet wird, die Lehren des Suárez nach den oft wenig zuverlässigen Verkürzungen in neuthomistischen Kompendien zu beurteilen. J. de Vries

Murty, K. Satchidananda, Revelation and Reason in Advaita Vedānta. 8° (XIX u. 365 S.) Waltair 1959, Andhra University. 25.— Rs. — New York 1959, Columbia University. — Der Verf., Head of the Department of Philosphy an der Andhra-Universität, Waltair (Indien), bringt zur Bearbeitung seines Themas eine umfassende Bildung in indischer und westlicher Philosophie mit. Der besondere Gesichtspunkt dieser Studie ist die Schriftautorität im Advaita-Vedānta Shankaras und — im Vergleich dazu — in den anderen orthodoxen Systemen der Hindu-Philosophie, die zugleich Religionssysteme sind. Das Werk besteht aus zwei „Büchern", von denen das *erste* ausschließlich der Darstellung und Interpretation gewidmet ist. Die Sanskrittexte werden in eigener englischer Übersetzung wiedergegeben. Außer einer kurzen historischen Einleitung und einer Übersicht über den Gottesbegriff des Advaita (= Nicht-Zweiheit) enthält das erste Buch die Auffassungen des Advaita-Vedānta vom Zeugnis der „Schrift" (des Veda) und von deren Auslegung sowie vom Verhältnis der „Schrift" zur Wahrnehmung und zur Vernunft. Das *zweite* „Buch" befaßt sich mit den Stellungnahmen anderer theistischer Schulen zur Frage nach der Offenbarung des Veda und seiner Autorität. Schließlich legt der Verf. seine eigenen Anschauungen über Gott und Offenbarung dar, zu denen er in Auseinandersetzung mit der Advaita-Lehre und mit der europäischen Philosophie gelangt. Sie decken sich, im ganzen gesehen, bezüglich Gottes mit der Auffassung der Gita, bezüglich der Offenbarung mit der Auffassung des Nyaya. Der Verf. unterschreibt die Argumente des Nyaya gegen die „Ewigkeit" einer Offenbarung ohne Offenbarer, lehnt es aber auch ab, im Veda eine „Schrift" zu sehen, die ohne Mitwirkung von Menschen oder durch bloßes Diktat von Gott verfaßt ist. Auch betrachtet er den Veda nicht als die einzige Offenbarung Gottes. — Mit guten Gründen zeigt M., daß es unmöglich ist, durch eine vom Brahman verschiedene Schrift zur Kenntnis von der ausschließlichen Wirklichkeit des Brahmans zu gelangen oder durch Intuition des Brahman die Nicht-Wirklichkeit der Erfahrungswelt zu erweisen. Alle Kenntnis Gottes durch eine Schrift setzt eine gewisse Vorkenntnis Gottes voraus. Diese besteht nach dem Verf. in einer unmittelbaren religiösen Erfahrung. Sosehr seine Gründe, die er gegen die Advaita-Lehre vorbringt, überzeugen, so wenig kann die bloße Berufung auf die religiöse Erfahrung befriedigen, wenn diese nicht auch intellektuell durchleuchtet wird. Es gibt nach dem Verf. viele echte Offenbarungen, darunter auch die israelitische und christliche, aber da sie nicht ohne Zutun irrtumsfähiger Menschen empfangen werden, ist keine von ihnen irrtumslos. Für den allerdings, der die Offenbarung empfängt, ist sie jeweils absolut; sie verdrängt alle anderen. — Das Buch enthält viele wertvolle kritische Gedanken zu abwegigen Auffassungen über die Offenbarung und nähert sich so in vielem der katholischen Sichtweise. Der Grund, warum der Verf. zur Idee einer allgemeingültigen und maßgebenden Offenbarung (was andere Offenbarungen in dem abgeminderten Sinn, wie der Verf. sie versteht, nicht ausschließen würde) nicht vordringen kann, liegt vor allem in seiner empiristischen Auffassung der Verstandeserkenntnis begründet (250 f.). Den Fundamentaltheologen, besonders der Missionsländer, dürfte das Buch gute Dienste tun. W. Brugger

Lao Tzu, Tao Teh Ching. Translated by *John C. H. Wu*, edited by *Paul K. T. Sih*. 8° (XIV u. 115 S.) New York 1961, St. John's University Press. — The Hsiao Ching. Translated by *Sr. M. L. Makra*, edited by *Paul K. T. Sih*. 8° (XIV u. 67 S.) New York, wie oben. — Diese beiden Ausgaben von Werken der klassischen chinesischen Philosophie (kritisch gesichteter Urtext, englische Übersetzung, literargeschichtliche Einleitung und Anmerkungen, aber ohne eigentlichen Kommentar)

sollen hier angezeigt werden, weil wir ja im allgemeinen darauf angewiesen sind, durch Vergleich von anerkannten Übersetzungen einigermaßen an die Sache selbst heranzukommen. Das gilt ganz besonders für das wohl wichtigste Werk der chinesischen Philosophie, den *Tao Te King* des Laotse. Der Übersetzer, der sich durch seine Übertragung der Psalmen und des NT ins Chinesische einen Namen gemacht hat, dürfte für Qualität bürgen. Es handelt sich bei ihm allerdings, so möchte es scheinen, eher um eine umschreibende Wiedergabe des Grundtextes, was allerdings den spürbaren Vorteil hat, daß manches deutlicher wird als bei wortwörtlicher Übersetzung der aphoristisch knappen Lehrsprüche. Man muß sich natürlich bewußt bleiben (das Vorwort spricht es eigens aus), wie sehr eine solche Übertragung schon Auslegung sein wird. Beispielshalber seien die verschiedenen Fassungen eines der berühmtesten „Zitate" aus dem Tao Te King nebeneinandergestellt: Man liest „Wer sich anschaut, leuchtet nicht", „Wer selber scheinen will, wird nicht erleuchtet", „Wer sich enthüllt, ist nicht leuchtend", und Wu schreibt: „One who displays himself does not shine." Die eigentlich „metaphysischen" Aussprüche über das Tao und sein „Wesen" lassen erst recht erhebliche Abwandlungen zu. Vgl.: „Der Himmel hat den *Sinn* zum Vorbild, und der *Sinn* hat sich selber zum Vorbild" (so R. Wilhelm), „Der Himmel bildet sich nach dem Tao, das Tao bildet sich nach der Natur" (so Lin Yutang), und Wu: „Heaven follows the ways of Tao, Tao follows its own ways." — Der *Hsiao Ching* ist eine Sammlung von Gesprächen und Weisheitsreden des Konfuzius, der Autor ist noch immer nicht mit Sicherheit festgestellt. Es handelt sich da um Variationen des Themas „Kindessinn, -liebe, -treue" (filiality), Grundtugend des Menschen, Ursprung allen personalen Verhaltens, letztlich einer „universal love". Die Texte sind sehr einfach und wohl auch relativ leicht zu übersetzen. Sie dürfen sowohl als Beispiele echter „spontaner Ethik" wie auch als unbewußte Bestätigung dessen gelten, was die Psychoanalyse über die Festlegung personaler Verhaltensformen im frühen Kindesalter aussagt.

H. Ogiermann

Willam, Fr., Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart. gr. 8° (346 S.) Freiburg 1960, Herder. 24.80 DM. — Man ist zunächst überrascht, von dem Verf. des bekannten Leben-Jesu-Buches eine philosophiegeschichtliche Untersuchung in die Hand zu bekommen. Hie und da merkt man auch den Nicht-Fachmann, namentlich an den allzu kühnen Vergleichen mit heutigen Lehren; so ist z. B. Heisenbergs Unschärfe-Relation doch etwas viel Bestimmteres als die „Unschärfe" des „schwachen Syllogismus" des Aristoteles. Aber diese Unebenheiten können dem wesentlichen Ergebnis der Arbeit keinen Eintrag tun. Dieses wesentliche Ergebnis ist der Aufweis, wie sich entscheidende Thesen von Newmans „Grammar of Assent" schon von seinen ersten philosophischen Versuchen an vorbereiten und im Zusammenhang stehen mit der Aristoteles-Renaissance, wie sie sich namentlich durch Richard Whately in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Oxford durchsetzte. Es handelt sich vor allem um den Beweis aus konvergierenden Wahrscheinlichkeiten, dessen Bedeutung für alles Denken und Forschen über konkrete Tatsachen und Vorgänge schon der junge Newman klar einsah und in großen Artikeln der Encyclopaedia Metropolitana teils in Zusammenarbeit mit seinem Lehrer Whately, teils selbständig darlegte. Er war sich dabei bewußt, die aristotelische Lehre von der Epagoge und vom reduktiven Syllogismus weiterzuführen. Eine große Überraschung für ihn war es, als er bei seinen Cicero-Studien für den Cicero-Artikel der Enzyklopädie in dessen Partitiones oratoriae den Satz fand: „Die Probabilitäten (veri similia) sind zum Teil von solcher Art, daß sie, für sich allein genommen, geringfügig erscheinen, als angehäufte Probabilitäten (argumenta coacervata) jedoch eine große Wirkung haben." Bedeutsam sind auch die Ausführungen über die Notwendigkeit einer besonderen Geschicklichkeit im Zusammenschauen und Abschätzen der Gründe in einem Sachgebiet (anchinoia bei Aristoteles, englisch skill). — Ohne Zweifel ist die Lehre Newmans vom illative sense und der informal inference, die allzu lange infolge der einseitigen Schätzung des deduktiven Schlusses wenig Beachtung gefunden hat, für eine wirklich realistische Erkenntnislehre von der größten Bedeutung. Es ist das Verdienst des Verf., den echt aristotelischen Ursprung und Geist dieser Lehre herausgearbeitet zu haben.

J. de Vries

Hübscher, A., Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme (Reclam, 8651—54). kl. 8° (280 S. mit 12 Bildtafeln) Stuttgart 1961, Reclam. 6.80 DM. — Die leicht überarbeiteten, gelegentlich erweiterten Radiovorträge (München 1959/1960) zeichnen von zwölf repräsentativen Vertretern der Philosophie der letzten eineinhalb Jahrhunderte vor dem farbigen biographischen Hintergrund die denkerische Entwicklung im Kontext der geistigen Situation: von Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Croce, N. Hartmann, Dewey, Russell, Jaspers, Sartre und Heidegger. Der bekannte Schopenhauerforscher und philosophische Schriftsteller wird seiner spannungsreichen Aufgabe mit Umsicht und Einfühlung gerecht, auch z. B. gegenüber dem von Schopenhauer so bitter befehdeten Hegel. Das gefällige, handliche Kleinbuch bietet eine sehr ansprechende einführende Lektüre.
W. Kern

Tavares de Miranda, Maria do Carmo, Théorie de la vérité chez Édouard Le Roy. 8° (124 S.) Paris 1957, Gabalda. — Die Verfasserin beschränkt sich auf eine Darstellung der Wahrheitstheorie Le Roys, ohne eine Kritik dieser Theorie zu versuchen. Im 1. Teil kommt die idealistische Wissenschaftskritik Le Roys zur Sprache, im 2. Teil seine Theorie der philosophischen Wahrheit; im Gegensatz zur Einzelwissenschaft beruht die philosophische Wahrheit auf der Erfahrung in ihrer Ganzheit (expérience intégrale), d.h. auf der inneren Erfahrung des tiefsten Handelns des Menschen, seines Geisteslebens. Der 3. Teil behandelt die Auswirkungen dieser Wahrheitstheorie in Moral und Religionsphilosophie. Entscheidend ist der 2. Teil. Die eigentliche Wahrheit liegt nicht im begrifflichen Denken, sondern in der vorbegrifflichen Intuition, die zugleich Handeln ist (Pensée—action). Dieses Handeln ist das Geistesleben in seiner Ganzheit; es ist unaufhaltsam fortschreitende Bewegung. Es enthält eine Erkenntnis, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt noch nicht kennt. Dieses Denken ist „Erfindung" (invention), schöpferisches Denken. Das Sein ist nicht unabhängig von diesem Denken (66). Trotzdem ist das Denken nicht willkürlich, die „Erfindung" steht unter einem Sollen. Das Reale ist das, was zu bejahen ist, das affirmandum. Zu bejahen aber ist das, was fruchtbar ist, was der Entfaltung des Geisteslebens dient; das Handeln ist das absolute Kriterium des Wissens (84). Es ist leicht einzusehen, daß auf dem Boden dieser Erkenntnistheorie nur eine immanentistische Religionsphilosophie möglich ist, ein „Modernismus", der heute bereits veraltet wirkt. Die Verf. kennzeichnet die Wahrheitstheorie Le Roys in der Schlußbetrachtung als Pragmatismus; aber dieser Pragmatismus hängt von einem Idealismus ab. Schließlich wird diese Erkenntnistheorie besser als mit dem unbestimmten Namen „Empirismus" mit dem Namen „spiritualistischer Positivismus" bezeichnet, den Le Roy selbst für seine Lehre bevorzugt hat. J. de Vries

Esser, D., O. F. M., Der doppelte Wille bei Maurice Blondel. Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens (Franziskanische Forschungen, 16). gr. 8° (100 S.) Werl/Westf. 1961, Dietrich-Coelde-Verlag. — E. bietet uns verdienstlicherweise die erste deutsche Paraphrase des Hauptwerks Blondels, der „Action" von 1893. Er tut das an Hand eines Themas, das im Herzen der blondelschen Philosophie steht, und im Licht jener Frage, die ihr A und O ist: der natürlichen Hinordnung des Menschen auf die Übernatur. Im Lauf seiner Darlegungen weist sich der Verf. auch über eine gute Kenntnis der einschlägigen Literatur aus. Und doch haben wir gegen seine Arbeit ernsthafte Bedenken anzumelden. Wenn gerade die typisch blondelschen Themen, etwa die Annahme der „volonté voulante", kurz als „vollständig überflüssig und abwegig" (37) abgetan werden (der hl. Thomas verfällt übrigens an entscheidenden Punkten [42 63 f. 87 92] dem gleichen Verdikt), scheint der Weg zu einem verstehenden Eindringen in die Gedankenwelt Blondels (die man nicht zu billigen braucht) zum vorneherein abgeschnitten. Dazu kommen methodische Schwächen der Interpretationstechnik. Es ist oft kaum zu erkennen, wo der Verf. referiert und wo er kritisiert; Sätze und gar Satzteile werden ohne Rücksicht auf ihren sinngebenden Kontext angeführt, und die öfters zitierte „volonté voulue *vers*" ist vollends nur einer falschen Stellung von Anführungszeichen und Komma bei *Lalande* zu danken. Es ist hier nicht der Platz, die vielen Mißverständnisse dieser Blondelauslegung aufzuzählen. Ihre gemeinsame Quelle scheint uns darin zu liegen, daß es E. nicht gelungen ist, den rechten Sinn der Immanenzmethode (trotz guter Abgrenzungen, 65

bis 72) und damit auch den ganz eigenen Charakter der blondelschen „Phänomenologie" (vgl. hierzu *H. Bouillard,* Blondel et le Christianisme, 22 f. 77—81 165—169) richtig zu erfassen. So legt er uns mehr seine eigenen, leicht agnostisch gefärbten (80 84) Ansichten zu den behandelten Themen vor als das Denken Blondels.

P. Henrici

Philosophy in the Mid-Century. *Bd. IV: History of Philosophy, Contemporary Thought in Eastern Europe and Asia.* Hrsg. von *R. Klibansky.* 8° (VIII u. 330 S.) Florenz 1959, La Nuova Italia Editrice. — Der 4. Band des äußerst nützlichen Sammelwerkes (vgl. Schol 34 [1959] 451 f.) bringt Übersichten über Ergebnisse und Fragestellungen heutiger philosophiegeschichtlicher Forschung sowie über die Situation der Philosophie überhaupt in manchen Ländern (wie Lateinamerika), deren Universitäten auch auf diesem Gebiet aufholen möchten, nicht zuletzt über die philosophische Arbeit in Fernost und auch in der UdSSR — es wäre gleich zu vermerken, daß der sowjetische Berichterstatter wohl von „Gewissensfreiheit" der russischen Gelehrten auch in puncto Philosophie spricht (236), im übrigen aber kein einziges Wort, auch im Literaturverzeichnis, über vom dialektischen Materialismus abweichende Auffassungen verliert; ähnlich der Referent für Volkschina; in Polen scheint dagegen mehr Bewegungsfreiheit zu herrschen (224 ff.). Die im Exil lebenden chinesischen Philosophen arbeiten natürlich unbehindert, sie konzentrieren sich anscheinend fast ganz auf die Erforschung der alten chinesischen Weisheitslehren, während die Japaner ernstlich in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Ideologie stehen. Eindrucksvoll sind die Beiträge über Indien (279 ff., 289 ff., 292 ff.), die ergänzenden Literaturangaben verraten ein vielseitiges und in engstem Kontakt mit der europäischen Philosophie verbleibendes Interesse; übrigens scheint die thomistische Philosophie, aber auch der Existenzialismus dort nur ein sehr schwaches Echo zu finden. Die philosophische Arbeit in den mohammedanischen Ländern (302 ff.) hat wenig Relief. — Unter den größeren Referaten verdienen u. E. das über Forschungen zur Philosophie des Mittelalters und diejenigen über die beginnende Neuzeit sowohl in Frankreich wie in Italien stärkste Beachtung. Sie unterrichten eingehend, sparen auch nicht mit geistesgeschichtlichen Lichtblicken und Hinweisen auf offene Probleme der Forschung; besonders ausführlich sind die betr. Bibliographien. Andere Beiträge sind allerdings sehr knapp gehalten, etwa der über Studien zur Kantschen Philosophie (seltsamerweise wird da die neue Kant-Ausgabe von Weischedel nicht erwähnt, und warum ebenfalls nicht das Sammelwerk aus den Pullacher Forschungen: „Kant und die Scholastik heute"?) Eigene Berichte werden Santayana, Whitehead, J. Dewey, Ortega y Gasset gewidmet; es fällt auf, wie wenig im Grunde zur eigentlich philosophischen Leistung eines Santayana und auch Whiteheads zu sagen ist und wie hoffnunglos „unphilosophisch" der Standpunkt Deweys anmutet. — Die Herausgeber haben sich alle Mühe gemacht, wirklich ein Gesamtbild zu vermitteln; die Fachwelt wird begierig und dankbar zu diesem informatorischen Sammelwerk greifen.

H. Ogiermann

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heitler, W., Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Die Wissenschaft, 116). 8° (75 S., 4 Abb.) Braunschweig 1961, Vieweg. 6.80 DM. — H. ist ein bekannter theoretischer Physiker, und darum würde man auf Grund des Titels wohl erwarten, daß hier wieder einmal von der physikalischen Methode und vom physikalischen Weltbild her Licht auf andere Gebiete des Geisteslebens fallen soll. Doch genau das Gegenteil ist der Fall: H. möchte es, gerade als Naturwissenschaftler, einmal mit allem Nachdruck aussprechen, daß mit der naturwissenschaftlichen Methode gerade die entscheidenden Fragen des menschlichen Daseins gar nicht berührt werden können, und er vermutet in der praktischen Alleinherrschaft dieser Methode den tieferen Grund dafür, daß heute die Naturwissenschaft in manchen ihrer Anwendungen zum beängstigenden Alptraum der Menschheit geworden ist. H. kommt mit seinen Betrachtungen zwangsläufig, wenn auch gleichsam „wider Willen", mehr als einmal an den Rand der Philosophie und Metaphysik, und er scheut

sich nicht, die Notwendigkeit metaphysischer Fragestellungen ausdrücklich anzuerkennen — zur gleichen Zeit, da *P. Jordan* im „Gescheiterten Aufstand" den Bankrott auch der „metaphysischen Ideologien" verkündet. Genauerhin ist es nach H. die Beschränkung der naturwissenschaftlichen Methodik auf den quantitativen, kausalanalytischen und deterministischen Aspekt und der Verzicht auf qualitative, ganzheitliche und teleologische Betrachtungsweisen, woraus die Kluft zwischen der Welt der Naturwissenschaft und dem eigentlich menschlichen Leben entspringt. H. schreibt: „Die physikalischen Gesetze werden sicher weder ausreichen noch geeignet sein, um die typischen Lebensvorgänge völlig zu verstehen. Es fehlt etwas, eben das, was das Leben grundsätzlich ausmacht. Dieses Etwas ... wird die Ganzheit eines Lebewesens und seiner Organe enthalten, einen Gesamtplan, der sowohl dem Wachstum des Einzelwesens als auch ... der Evolution Richtung gibt" (54). Erhebt sich aus solch einer teleologischen Betrachtungsweise nicht zwangsläufig die metaphysische Frage nach dem, der den Plan entworfen hat? H. sieht darin keinen besonderen Einwand; denn auch die kausalen Naturgesetze führen in ihrer mathematischen Formulierung letztlich auf eine ganz ähnliche Frage: Wenn die mathematischen Gebilde Produkte des menschlichen Geistes sind und sich doch in so überraschender Weise auf die materielle Wirklichkeit anwenden lassen — muß dann nicht auch diese materielle Wirklichkeit irgendwie auf einen geistigen Ursprung bezogen sein? Manchen Gedankengängen wird sich freilich der Metaphysiker „vom Fach" nicht ohne weiteres anschließen, z. B. der Antwort auf die Frage, ob es nicht im weiten Weltraum noch viele andere von geistigen Wesen bewohnte Sterne gebe und somit die Erde auch in dieser Beziehung die ihr früher zugeschriebene zentrale Stellung im Kosmos verliere. Dieses ganze Problem ist nach H. ein typisches Scheinproblem, da es infolge der riesigen Entfernungen niemals möglich ist, die Existenz von geistigen Wesen auf anderen Sternen empirisch zu verifizieren. Die Frage nach ihnen kann und muß daher wie jede andere Scheinfrage ignoriert werden, und damit bleibt die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der irdischen Menschheit gewahrt. — H.s Buch hat nur ein Ziel: Eine Tür aufzustoßen in dem Zaun, der das Gültigkeitsgebiet der heutigen Wissenschaft begrenzt, und vielleicht einen flüchtigen Blick durch die offene Tür zu werfen, ohne noch hindurchtreten zu können (57 f.). Ist es Zufall, daß gerade ein theoretischer Physiker ein solches Buch schrieb. W. Büchel

Ludwig, G., Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen (Zeitnahes Christentum, 16). 8° (164 S.) Osnabrück 1962, Fromm. 4.80 DM. — Es geht L., dem Ordinarius für theoretische Physik an der Freien Universität Berlin, nicht so sehr um konkrete Fakten etwa aus der Astronomie, die zur Unterbauung des Schöpfungsglaubens herangezogen werden könnten, usw., sondern um die grundlegende Denkbewegung des modernen Naturwissenschaftlers, der gläubiger Christ ist. Charakteristisch ist dabei die Tendenz nach einem „direkten" Kontakt zwischen Naturwissenschaft und Glauben, ohne die sonst übliche Zwischenschaltung der Philosophie. So fragt L. z. B., warum in der Welt gerade die Naturgesetze gelten, die er empirisch findet, und warum sie morgen und übermorgen ebenso gelten wie heute; und die Antwort lautet: Weil Gott es so will; weil Gott in diesen Ordnungsgefügen seinen eigenen inneren Reichtum wiederscheinen lassen will und weil der treue Gott dem Menschen „bürgt" für die Beständigkeit der Naturgesetze, auf denen der Mensch seine Technik aufbauen muß. Diese Sicht mündet in dem Kapitel „Gott und seine Schöpfung" folgerichtig ein in eine Betrachtung über die Sakramente, da ja gerade in ihnen das, was den unmittelbaren Gegenstand der Naturwissenschaft ausmacht, auch zum unmittelbaren Werkzeug der Gnade wird. Im naturwissenschaftlichen Bereich ist der Grundgedanke der des „Ordnungsprinzips", und es wird herausgearbeitet, wie jeweils bei dem Übergang zu höheren Seinsstufen neue Ordnungsprinzipien wirksam werden, welche eine bestimmte Auswahl aus den durch die Ordnungsprinzipien der unteren Stufe noch offengelassenen Möglichkeiten treffen. Die Eingrenzung einer Vielheit von Möglichkeiten durch hinzutretende Ordnungsprinzipien ist also kein Verlust, sondern eine Erfüllung der „Freiheit", und so wird deutlich, daß auch die „Bindung" der Willkür des Menschen durch die Ordnungsprinzipien etwa der Ethik keine Schmälerung seiner Freiheit bedeutet. Im übrigen ist der Mensch das Wesen, dem nicht nur Ordnungsprinzipien vorgegeben sind, sondern das

auch in seinem geistigen Tun Ordnungsprinzipien — künstlerische, juristische, technische Wertungen usw. — neu setzt. — Man könnte vielleicht denken, daß dies alles im Grunde nichts besonders Neues sei. Das ist wohl wahr; aber daß solche Gedanken von einem Naturwissenschaftler aus der Naturwissenschaft heraus entwickelt werden, das ist das Besondere. Es ist ja nun einmal eine Tatsache, daß die offizielle Philosophie bei einem großen Teil der heutigen Menschheit keinen Kredit mehr hat. Erst wenn ein Naturwissenschaftler philosophische Gedanken „wiederentdeckt", ohne sie aber als Philosophie zu deklarieren, ist der Bann gebrochen. Man wird das bedauern, aber es läßt sich nicht viel daran ändern; und wenn das Wort Gottes bei dem modernen Menschen „ankommen" soll, muß der Theologe aus einem Buch wie diesem lernen, wie der Naturwissenschaftler als einer der Prototypen des modernen Laien aus seiner geistigen Welt heraus den Glauben aufnimmt und ausdrückt.

W. Büchel

Jammer, M., Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Aus dem Englischen übers. von *P. Wilpert*. 8° (XVI u. 220 S.) Darmstadt 1960, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 10.20 DM. — J., Leiter des Physikalischen Instituts der Universität Jerusalem, will den Raumbegriff „physikalisch-geschichtlich" darstellen, d. h., er will einerseits „die wichtigsten Raumauffassungen in der Geschichte des wissenschaftlichen Denkens darlegen und ihre Auswirkungen auf die entsprechenden Theorien der Physik untersuchen", anderseits will er zeigen, „wie experimentierende und beobachtende Forschung die Gestaltung der entsprechenden metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft beeinflußten" (1). Dieses Bemühen läßt manche sonst weniger beachtete Gedankenverbindungen ins Licht treten. So weist J. z. B. mit Recht auf die eigenartige Geistesverwandtschaft hin, die die aristotelische Theorie der „natürlichen Örter" und gewisse andere Elemente der aristotelischen Raumkonzeption mit Grundgedanken der allgemeinen Relativitätstheorie verbindet (22). Da der Raumbegriff bei Newton als dem Begründer der modernen Physik einen theologischen Aspekt gewinnt, spürt J. in einem eigenen Kapitel den Wegen nach, auf denen jüdische und christliche Spekulationen über Gott und Raum, eingebettet in kabbalistisches Gedankengut, über Paracelsus und Agrippa von Nettesheim zu Campanella und Gassendi und von da schließlich zu Newton und vielleicht Locke gelangt sein dürften. Nach der allmählichen Überwindung des aristotelischen Raumbegriffes zu Beginn der Neuzeit wird in der zweiten Hälfte des Buches die Entwicklung seit Newton behandelt, und dieser Teil stellt geradezu ein Nachschlagewerk für die Problemgeschichte aller jener Begriffe dar, deren Entwicklung in philosophisch-psychologisch orientierten Untersuchungen über den Raum kaum, in der Darstellungen der Geschichte der Physik zumeist nur verstreut und vereinzelt behandelt wird: Absolute und relative Bewegung, Inertialsysteme, Symmetriebeziehungen (Kants Frage nach dem Unterschied zwischen der rechten und der linken Hand) und Erhaltungssätze, Euklidizität, Kongruenz unnd Gleichheit, Dimensionalität, Machsches Prinzip (217 wäre wohl ein Hinweis auf das Gödelsche Weltmodell angebracht gewesen), allgemeine Relativität. Sehr genaue Literaturangaben gestatten gegebenenfalls ein noch genaueres Verfolgen einer bestimmten Fragestellung. — Zur Übersetzung: 110 111 u. 116 müßte es statt „Gravitationszentrum" wohl „Schwerpunkt" heißen; 115 statt „Erhaltung der Fliehkraft" richtig „Erhaltung des Drehimpulses".

W. Büchel

Goethe, Die Schriften zur Naturwissenschaft. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina von *R. Matthaei, W. Troll* und *K. L. Wolf*. 3. Bd.: Beiträge zur Optik und Anfänge der Farbenlehre. Bearb. von *R. Matthaei* und *D. Kuhn*. 8° (453 S. u. 30 Tafeln) Weimar 1961, Böhlaus Nachf. 31.20 DM. — Die Herausgabe der Schriften zur Naturwissenschaft (bis jetzt erschienen acht Bände) eröffnet uns die gewaltigen Dimensionen Goetheschen Geistes. Leider haben diese Schriften immer noch zu wenig Beachtung gefunden in der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Vielleicht ist das positivistisch-mechanistische „Klima" dieser Wissenschaften daran schuld. Um so mehr ist es zu begrüßen und den Herausgebern zu danken, daß die Ausgabe weiter voranschreitet. Das Anliegen des hier angezeigten 3. Bandes schildern die Bearbeiter folgendermaßen (XII f.): „Uns fällt die Aufgabe zu, das Werden des Werkes und Goethes Selbstausbildung in der Far-

benlehre aufzuzeigen, und dafür schien zunächst die chronologische Folge der Handschriften angemessen. Aber die hinterlassenen Entwürfe vermögen für sich aneinandergereiht noch kein Bild zu vermitteln. Zur Ergänzung waren Tagebuchvermerke, und was sich sonst Autobiographisches bietet, heranzuziehen — auch Briefe Goethes und seiner Gesprächspartner sowie Zitate, die entscheidende Äußerungen Goethes angeregt haben. Ebenso gehören Bekenntnisse der Dichtung dazu." Überblickt man die Zeugnisse, die im vorliegenden Band gesammelt sind, so finden sich für jedes der vier Lebensjahrzehnte vor 1790 (wo der wichtigste Anstoß zur Farbenlehre erfolgte) Belege für ein lebhaftes Interesse an den Farberscheinungen. Die Bearbeiter sind der Meinung, „daß Goethe seiner Anlage nach bestimmt war, eine Farbenlehre zu schreiben" (XVIII). Lehrreich ist es ferner, an Hand der Zeugnisse die Entwicklungen der Lehre zu verfolgen. Bedeutungsvoll ist hier die Lehre vom farbigen Schatten. In der Deutung dieses Phänomens vollzieht Goethe eine wesentliche Wendung: Zuerst wird der Begriff der „Mäßigung des Lichts" (XXI) als allgemeine Bedingung der Farbenerscheinung aufgestellt; dann aber keimt — in der Auseinandersetzung mit Sömmering — die Einsicht in den physiologischen Teil: „Es ist weit mehr Physiologisches bei den Farberscheinungen, als man denkt, nur ist hier die Schwierigkeit noch größer als in andern Fällen, das Objektive vom Subjektiven zu unterscheiden" (XXII). Und später lautet eine Maxime: „Die Erscheinung ist vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt" (XXIII). Eine Maxime von 1796 sagt dann schließlich: „Denken ist interessanter als Wissen, aber nicht als Anschauen." So begründet Goethe das morphologische Verfahren auch in der Farbenlehre. Sein morphologisches Bekenntnis lautet: „Morphologie ruht auf der Überzeugung, daß alles, was sei, sich auch andeuten und zeigen müsse" (XXIII). Ehe noch Goethe selbst dazu kam, seine Anschauungen abgerundet darzustellen, hatte Schelling versucht, Goethes Farbenlehre in seine Naturphilosophie einzubauen. Auch Goethe fand in der Lektüre Schellingscher Werke manche eigenen Gedankengänge. Hierzu zählt Zeltner den „Gedanken des lebendigen Zusammenhangs aller Naturerscheinungen, die Idee des Weltprozesses und des darin auf neue Art verstandenen Verhältnisses von organischer und anorganischer Natur (XXXV). Hinzu kommen dann noch zwei Grundbegriffe: Dualismus und Polarität. Schelling beruft sich auf drei Erscheinungen, die Goethe beschrieben hat: die Polarität der prismatischen Farben, die Farben trüber Mittel und die Farben-Forderung des Auges. Auch in der Opposition gegen Newton benutzt Schelling Argumente, die Goethe gebraucht hat. Von dessen Farbenlehre leitet er aber vor allem grundlegende Begriffe seiner Identitätsphilosophie ab (XXXIX). Mit diesen wenigen Andeutungen wollten wir aufzeigen, daß der neue Band wieder ein beachtlicher Beitrag zur Naturphilosophie und ihrer Geschichte darstellt.

Ad. Haas

Vogel H., Zum philosophischen Wirken Max Plancks. Seine Kritik am Positivismus. gr. 8° (255 S.) (Ost-)Berlin 1961, Akademie-Verlag. 9.— DM. — Nachdem lange genug „selbst marxistische Autoren in Planck mehr den christlichen Gläubigen als den materialistischen Naturforscher sahen" (227), ist es für den dialektischen Materialismus endlich Zeit, von Planck festzustellen: „Er war und bleibt unser Mitstreiter!" (249) Zwar huldigte Planck wie Goethe und Einstein dem Pantheismus (236 238) und hat infolgedessen in seiner Philosophie objektiv-idealistische Elemente (142), zwar hat er den historischen Kampf der Arbeiterklasse nie begriffen oder auch nur gesehen (221), aber er hat wie Lenin den erkenntnistheoretischen Positivismus bekämpft und an der objektiven Geltung der Kausalität festgehalten, und darum war er Materialist — wenn auch seine Kausalitätsauffassung infolge Unkenntnis der Schriften von Engels im überholten mechanistischen Materialismus steckenblieb (195). Immerhin könnte man sich als Leser fragen, ob Planck nicht vielleicht ebensogut unter dem „kritischen Realismus" eingeordnet werden könnte, der ja ebenfalls „z. T. noch elementare naturwissenschaftlich-materialistische Ansichten vertritt, aber in manchen Punkten in den Idealismus abgleitet" (70). Der „kritische Realismus" ist aber eine Spielart des „physikalischen Idealismus" (70), und dann wäre Planck auch nicht besser als manche anderen Vertreter der „bürgerlichen Naturphilosophie von heute" (71). — Ref. kann nicht umhin, auf eine bedenkliche ideologische Rückständigkeit des Verf. hinzuweisen: V. erwähnt lobend die Theorien von de Broglie,

Vigier, Janossy usw., welche eine deterministische Umdeutung der Quantenphysik versuchen (193), während doch schon 1958 W. Fock in Moskau klargestellt hat, daß jeder, der den Diamat mit diesen Theorien in Verbindung zu bringen sucht, „dem Materialismus einen schlechten Dienst erweist"! W. Büchel

Theimer, W., (Hrsg.), Forschung von heute, Bd. 1 (Dalp-Taschenbücher, 342). kl. 8° (102 S.) München 1958, Lehnen. 2.80 DM. — Die Sammlung „Forschung von heute", auf die wir hier empfehlend hinweisen wollen, bringt Berichte und Abhandlungen von ersten Fachkräften aus den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft und Medizin. Diese Disziplinen entwickeln sich heute in einem so raschen Tempo, daß dem Fach nicht unmittelbar zugehörige Wissenschaftler, und vor allem die Naturphilosophen, den notwendigen Überblick über die wesentlichsten Erkenntnisse verlieren. Darum kann eine gedrängte Darstellung der wesentlichen Ergebnisse der Forschung nur begrüßt werden. Im hier vorliegenden Bericht spricht zuerst *Fl. Laubenthal* (Essen) über das Thema „Gehirn und Seele". Ein Bild über die Gehirnfunktionen läßt sich nur aus der Zusammenarbeit der verschiedenen Forschungsrichtungen gewinnen, die der Verf. kurz skizziert: 1. die hirnanatomische Forschung, 2. die physiologische Arbeitsrichtung, 3. die elektrencephalographische Methodik, 4. die klinische Forschung, 5. die pharmakopsychiatrische Forschung und schließlich 6. die vergleichende medizinische Forschung (vor allem entwicklungsgeschichtlicher Art). Wichtig ist die Feststellung des Verf. (17), daß „irgendwelche Funktionen sich schon ihrer Natur nach nicht umschreiben, beschränken und lokalisieren lassen". Man kann also Funktionen nicht lokalisieren, sondern nur ihre ortsabhängige Störbarkeit untersuchen. In einem zweiten Beitrag berichtet *H. Lettré* über den Stand der Krebsforschung und *Eb. Wecker* über das Virusproblem. Wichtig ist hier die Feststellung, daß Viren keinen eigenen Stoffwechsel besitzen, wir also keineswegs in ihnen eigentliche „primitive" Lebewesen sehen müssen. Allerdings besitzen sie die Fähigkeit, den Stoffwechsel der Zelle umzustellen, d. h. anstelle der bisher produzierten zelleigenen Substanzen muß die infizierte Zelle Virussubstanz synthetisieren. Über Zellforschung und Lebensproblem berichtet *Joh. Haas* und anschließend *Fr. Becker* über das Wesen der chemischen Bindung. Den Abschluß des Bändchens bildet ein medizinischer Bericht über Chiropraktik, verfaßt von *A. Bäker*. Ad. Haas

Bauer, H. (Hrsg.), Fortschritte der Zoologie, Bd. 14. gr. 8° (547 S., 120 Abb.) Stuttgart 1962, Fischer. 98.— DM. — Der neue Band der Fortschritte der Zoologie umfaßt drei wichtige Forschungsgebiete: Morphologie und Fortpflanzung der Protozoen (einschließlich Entwicklungsphysiologie und Genetik), sodann Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Myriapoden und Insekten und einiger anderer interessanter Tiergruppen (Poriferen, Mollusken, Echinodermen) und schließlich den fast 200 Seiten starken Beitrag von *Kl. Günther* über *Systematik und Stammesgeschichte der Tiere*. Diese Arbeit, die uns den augenblicklichen Stand der stammesgeschichtlichen Forschung mit einem fast erschöpfenden Literaturverzeichnis bietet, muß als besonders wertvoll bezeichnet werden. Im 1. Teil seiner Arbeit spricht G. über Theorie und Methode der zoologischen Systematik (269 ff.). Die Fortschritte der biologischen Genetik in den vergangenen drei Jahrzehnten hatten eine Erneuerung der zoologischen Systematik zur Folge. Morphologische, physiologische, genetische, ökologisch-geographische und paläontologische Daten standen dieser erneuerten Systematik („New systematics" ist zu einem wissenschaftlichen Schlagwort geworden) zur Verfügung. Damit tauchte aber auch die Frage nach den theoretischen Grundlagen und nach der Methodik der zoologischen Systematik neu auf. Rogers fordert (1958): „Wir brauchen eine Philosophie der Taxonomie." Die Frage spitzt sich weiterhin zu auf die Alternative: Natürliches oder phylogenetisches System? Zuerst bespricht G. einige philosophische Vorfragen zur Grundlagenproblematik, wie sie besonders in einer Arbeit von Bloch (1956) behandelt und im Sinne des aristotelisch-scholastischen Realismus beantwortet wurden. Die Entscheidung, ob und wie mit den systematischen Kategorien gearbeitet werden soll, überläßt auch Bloch allein der wissenschaftlichen Forschung selbst. Anschließend bespricht G. die zahlreichen Kritiken und Polemiken,

die gegen eine konsequent phylogenetische Systematik (bes. erarbeitet durch Hennig) vorgebracht wurden. Weiterhin steht für alle Fragen biologischen Klassifizierens der Begriff der „Verwandtschaft" zwischen Organismen im Mittelpunkt, und G. bringt eine Reihe von Bemühungen, diese zu definieren, vor. Es handelt sich hier besonders um das schwierige Problem der quantitativen Verwandtschafts-Erfassung von Organismen. G. ist in diesem Punkt sehr skeptisch: „Jedenfalls aber bleibt zu bezweifeln, daß die hier eingehender referierten numerisch-taxonomischen Methoden (außer der von Hennig) biologisch deutbare Ergebnisse für die Klassifikation höherer zoologischer Taxa zu liefern vermögen" (278). Für den Naturphilosophen besonders interessant dürfte auch die Behandlung der Frage nach der biologischen Realität der unteren Kategorien des zoologischen Systems (299 ff.) sein. Die „Neue Systematik" hat mit der Einbeziehung genetischer und evolutionistischer Erkenntnisse den dynamisch-phylogenetischen Aspekt der Spezies mit deren biologischer Definition in die Taxonomie eingeführt. Für den Taxonomen ergeben sich daraus nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten, die z. T. bereits Darwin gesehen hat und die E. Mayr (1957) in einer Reihe von wichtigen Beiträgen zum Spezies-Problem beleuchtet hat. Einen eigenen Abschnitt (308—337) widmet G. der Abstammungslehre, bei deren Diskussion er einen weitverbreiteten Mangel an Kenntnis und Verständnis der Grundlagenproblematik feststellt. Allerdings muß er auch bedauern, daß „in Kreisen der Biologen selbst" (309) ein oft nur unbestimmtes Mißbehagen an der Interpretation des Deszendenzphänomens durch die neodarwinistische Selektionstheorie herrscht. Die besondere Problematik offenbart sich hier bei den komplizierten und bis jetzt nicht neodarwinistisch-selektionistisch zu verstehenden „ganzheitlichen" Apparaten der Tiere (die Synorganisationen der Autoren Remane, Graham Cannon, Kälin u. a.). Auch G. weiß zu dieser Frage von seinem neodarwinistischen Standpunkt aus nichts Überzeugendes zu sagen, spricht aber von „eindringlich zu würdigenden Beispielen" (310). Weiterhin diskutiert der Verf. das Zufallsproblem. Danach ist die Evolution „niemals im Sinne beliebiger und ganz willkürlicher Zufälle zu erklären (310), sondern sie „repräsentiert sich als Ergebnis einer Ordnung, mit der bestimmte Einzelelemente miteinander zu einem System in wechselseitiger Bezogenheit zusammentreten konnten" (311). Hieran schließt sich die Frage nach der Bedeutung orthogenetischer Entwicklungen (evolutiver Trends) an. Der Verf. glaubt, daß sie teils durch Orthoselektion erklärbar sind, teils überhaupt ein „Scheinproblem" (so nach Dobzhansky und Kusnezov) darstellen. Auf weitere interessante und bedeutungsvolle Fragen (Entstehung der Arten-Speziation, transspezifische Evolution) kann ich im Rahmen dieser Besprechung nicht mehr eingehen. Es wird aber klargeworden sein, daß man ohne ein genaues Studium dieses umfassenden Sammelreferates keine naturwissenschaftlich begründete Stellung zum Abstammungsproblem wird nehmen können.

Ad. Haas

Tembrock, G., Verhaltensforschung. Eine Einführung in die Tier-Ethologie. 8° (VII u. 371 S., 101 Abb.) Jena 1961, Fischer. 41.60 DM. — In der Einleitung stellt der Verf. fest, daß die Ethologie sich mit der obersten Stufe dessen befaßt, was der Naturwissenschaftler untersuchen kann: mit dem Verhalten der Tiere. „Der übersummative Charakter des Ganzen wird auf diesen höchsten Integrationsstufen so komplex, daß es lange Zeit unmöglich schien, dieses Ganze den wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt zuzuführen. So blieb es ein Tummelfeld der Spekulation, von der Naturphilosophie bis zur Pseudopsychologie" (1). Tinbergen hat bereits eine erste Übersicht über die vielschichtige Problematik der noch jungen Ethologie gegeben (vgl. seine „Instinktlehre"). Es ist deshalb zu begrüßen, wenn der Verf. einen neuen Überblick des gesicherten Grundwissens bietet und zugleich das Neueste einer derartig stürmisch sich entwickelnden Wissenschaft aufzeigt. Damit schafft er eine Voraussetzung nicht nur für künftige Arbeit, sondern auch eine Grundlage für naturphilosophische und psychologische Durchleuchtung der Tatsachen. Zuerst wird die ganze Problematik an Hand der Geschichte der Verhaltensforschung aufgezeigt. Danach wird eine Definition und Abgrenzung der Ethologie versucht. Die Verhaltensforschung analysiert das arttypische Verhalten und umfaßt einerseits Verhaltensmorphologie, anderseits Verhaltensphysiologie. Damit grenzt sie sich sowohl gegen die Lernpsychologie ab, die weit über den Rahmen der Ethologie hinausreicht,

wie auch gegen die Sinnesphysiologie. Die Ergebnisse der beiden letzten Forschungsrichtungen sind jedoch für die Verhaltensforschung von großer Bedeutung. Methodisch führt die Ethologie im Rahmen einer generalisierenden Induktion zunächst nur eine Beschreibung der beobachteten Bewegungskoordination durch. „Erst dann versucht die exakte Induktion durch das Experiment Einblick in die Kausalzusammenhänge zu vermitteln. Und erst in diesem Stadium beginnt die Interpretation des Verhaltens" (9). Den Methoden der Ethologie widmet der Verf. ein eigenes Kapitel. Die kausalanalytische Untersuchung artspezifischen Verhaltens kennt grundsätzlich zwei methodische Ansätze: die deskriptive Darstellung (Verhaltensmorphologie) und die experimentelle Untersuchung (Verhaltensphysiologie). Nach zwei Seiten hin muß die Verhaltensforschunng Kontakt haben: zur Physiologie und zur Psychologie. Der Verf. meint allerdings: „Für den Biologen kann nicht die Psychologie zum Verständnis der Tiere, wohl aber die Ethologie zum Verständnis des Menschen beitragen" (17). Hierzu dürfte ergänzend zu bemerken sein: das kategoriale Novum des Humanen, wie es in Sprache und Kultur usw. erscheint, ist — auch in der Kategorialanalyse von Nic. Hartmann verhält sich das so — aus der tieferliegenden Schicht des Animalen nicht ableitbar; diese Schicht geht freilich überformt in das Humane ein, und unter dieser Rücksicht ist ein vorsichtiger Vergleich möglich. Auch die stammesgeschichtlichen Ableitungen können die kategorialen Gesetze nicht außer Kraft setzen. — Im folgenden Abschnitt V bespricht der Verf. die Ergebnisse der „Allgemeinen Ethologie" (d. h. ihre neurologischen, sinnesphysiologischen und morphologischen Grundlagen, anschließend den Instinktbegriff und die Verhaltensanalyse). Das Hauptgewicht des Buches liegt aber auf dem Abschnitt VI: Spezielle Ethologie. Hier hat der Verf. die wesentliche Literatur in sehr glücklicher Weise zusammengetragen und besprochen, und zwar zuerst die Ergebnisse der vergleichenden Ethologie. Es ist unmöglich, die Fülle der Beobachtungen und Untersuchungsthemen hier zu nennen: Orientierung, Komfortbewegungen, stoffwechselbedingtes Verhalten, Schutz und Verteidigung, Fortpflanzung, Vergesellschaftungen usw. Der letzte Abschnitt behandelt die experimentelle Verhaltensforschung, wobei die Ergebnisse und Methoden der Lernpsychologie und der Sinnesphysiologie nicht besonders berücksichtigt werden konnten. Sehr interessant und für die Ethologie grundlegend wichtig sind die Hinreizungsversuche von W. R. Heß und E. v. Holst an Katze und Haushuhn. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (289—336) beschließt das Werk, das jedem empfohlen werden kann, der sich auf den heute schon ziemlich verschlungenen Pfaden der Verhaltensforschung orientieren will. Ad. Haas

Haas, J., Biologie und Gottesglaube. Der Gottesgedanke in der wissenschaftlichen Biologie von heute. 8⁰ (207 S.) Berlin 1961, Morus. 9.60 DM. — Wie der Verf. im Vorwort betont, richtet sich das Buch vorwiegend an Leser, die sich beruflich mit der wissenschaftlichen Biologie zu befassen haben. Sicherlich verdient es aber auch lebendiges Interesse bei allen, die sich für die Fragen der modernen Biologie und den damit zusammenhängenden Grenzproblemen interessieren. Das zur Vertiefung notwendige begriffliche Rüstzeug wird nicht vorausgesetzt, sondern im Laufe der Untersuchung entwickelt. So leistet das Buch einen verdienstvollen Beitrag zur Überbrückung der schmerzlich empfundenen Kluft zwischen Philosophie und Biologie. Allerdings will der Verf. keinen systematisch durchgearbeiteten Gottesbeweis führen, die Existenz Gottes wird vielmehr vorausgesetzt, und es werden nur die Beziehungen Gottes zur Welt des Lebendigen dargelegt. In der Einleitung wird dargelegt, wie viele Vertreter der modernen Biologie offen oder versteckt für den materialistischen Atheismus eintreten. Der biologische Materialismus verneint vor allem das Vorhandensein einer immateriellen Komponente im Wesen des Organischen und die Notwendigkeit einer außerweltlichen Ursache bei seiner Entstehung. Darum legt der Verf. im 1. Teil seines Werkes den „Wesensbau der Organismen" (13—76) klar. Er geht hierbei vom Begriff des organischen Lebens aus (Gestalt, Drang zur Gestaltung), weist dann die materielle Komponente auf (das materielle Substrat als durch und durch strukturiert, 31) und hebt davon den „Gestaltungsfaktor" ab (erschlossen vor allem aus den morphogenetischen Prozessen). Die wichtigste Leistung des Gestaltungsfaktors eines Organismus ist seine Formbildung während der Keimesgeschichte, sodann die Zielstrebigkeit, die Reizbarkeit

und das Regulationsvermögen. Er ist also „Träger eines Lebensplanes, der bei jeder biologischen Art anders aussieht" (49). Im Sein eines Gestaltungsfaktors läßt sich genauerhin „unterscheiden der Lebensplan oder die Wesenheit, die in ihm verwirklicht ist, von dem Moment des Wirklichseins, durch den sich ein Gestaltungsfaktor von einer abstrakten Wesenheit unterscheidet" (62). Der philosophische Charakter der biologischen Wesenheit wird genauer beschrieben. Der anschließende 2. und 3. Teil des Buches legt die Beziehungen Gottes zur Welt (allgemein) und zur Welt des Lebendigen dar. Die Hauptproblematik, die es hier zu klären gilt, ist die des Werdens. Die im Werden enthaltene seinsmäßige Problematik tritt aber erst im Bereich des organischen Lebens voll in Erscheinung (117). Nach zwei Richtungen hin entfaltet sich dieses Werden: die Einzelgeschichte eines Lebewesens (Entstehung eines Lebewesens, Erbgut, Keimesgeschichte, Vergehen der Organismen) und die Stammesgeschichte (Schöpfung und Entwicklung, Ursprung des Lebens). In all diesem Werden des Lebendigen zeigt der Verf. auf, wie alles Werden Weg zum Sein ist und daher immer auch Gott als die Quelle des Seins als letzter hinreichender Grund eingesetzt werden muß. In einem eigenen Abschnitt (Biologie und Atheismus, 180 ff.) wird allerdings ergänzend auf das „Prinzip der innerweltlichen Kausalität" (181) hingewiesen und das theologische Axiom erklärt: Deus non facit per se quod facere potest per creaturas. Den Abschluß des Buches bildet eine Betrachtung der Spuren Gottes in der lebendigen Welt (Schönheit, Mannigfaltigkeit, Verstehbarkeit, Unantastbarkeit des Lebens). Der mit den biologischen Tatsachen besonders der Zellforschung außerordentlich vertraute Verf. hat uns mit seinem Buch eine kleine Summa der mit Biologie zusammenhängenden philosophischen und weltanschaulichen Fragen geschenkt. Ad. Haas

v. Guttenberg, A. Ch., Mensch, Tier und Schöpfung. Eine erkenntniskritische Studie über die Grundlagen des biologischen Weltbildes. 8° (110 S.) Graz-Wien-Köln 1961, Styria. 6.— DM. — Der Verf. bemüht sich in der Einleitung, klarzustellen, daß seine Schrift nicht als Angriff gegen die biologischen und anthropologischen Wissenschaften als solche zu verstehen sei (5). Sie richtet sich vielmehr gegen Einseitigkeiten und Übertreibungen in diesen Fächern. „In der Fortentwicklung der ‚Aufklärung' sind im Wege über Lamarck, Darwin und Haeckel diese Wissenschaften, ihre Vertreter und die meisten ‚Gebildeten' der Tyrannis des evolutionistischen Transformismus erlegen, so daß auf einem bequemen und plausiblen einzigen Vorstellungsgeleise die Evolution und die gleichzeitige Transformation zu konformistischen Denknotwendigkeiten avancierten" (5). Der Verf. ist nun der Ansicht, daß die Wissenschaft sich aus dieser „Zwangsjacke" (6) befreien müsse. Es erhebt sich also die Frage: Ist kein anderes Vorstellungsbild der Entstehung des Lebens, der Pflanzen, Tiere und des Menschen möglich als das der Entwicklung des einen aus dem anderen? Ferner die andere Frage: Ist diese so gesehene Transformation eine naturwissenschaftlich beobachtete Erfahrung oder bloß eine naturphilosophische Idee? Der Verf. sucht in seiner Schrift diese Fragen zu beantworten. Das Grundmotiv seiner Darlegungen ist der Hinweis, daß es aus keiner Erfahrung einen Beweis oder eine Rechtfertigung gibt „für den Gedanken, daß diese im Größten und im Kleinsten wirksame Synergie des Kosmos aus einem zufälligen Zusammenspiel toter Dinge entstanden wäre und sich ebenso zufällig perpetuiert hätte" (10). Daß dieses Grundanliegen des Verf.s unser lebendigstes philosophisches Interesse verdient, ist außer Zweifel. Nach diesen einleitenden Bemerkungen schildert der Verf. das Entstehen der modernen Naturwissenschaften und des mechanistisch-kausalen Weltbildes und des diesem zugrunde liegenden Atheismus (12 ff.). Auch die Erschütterungen dieses Weltbildes durch die tiefgreifenden Erkenntnisse im 20. Jahrh. werden klargelegt. Daß davon auch der mechanistisch-positivistische Transformismus berührt wurde, ist nicht zu verwundern. Interessant ist auch, wie der Verf. die geistesgeschichtliche Verwandtschaft der Väter der Naturwissenschaft mit alten Denksystemen aufweist: Galilei erscheint als „Nachschöpfer" (25) der mechanistisch-materialistischen Naturphilosophie Demokrits; Gassendi stützt seine atomistische Naturphilosophie ganz eindeutig auf Epikur, und von Descartes wissen wir, daß sich seine Maschinentheorie von den Vorsokratikern herleitet. Seit der Renaissance gewinnt die Idee der natürlichen Entwicklung an Boden. Im Lamarckismus, der an

die Gedanken Anaximanders erinnert, wird eine erste Begründung versucht. Verf. beschreibt dann das geistesgeschichtlich-kulturelle Milieu, aus dem Darwins Lehre erwuchs (35 ff.). „Es begann mit Darwin sicherlich keine neue Epoche menschlichen Denkens. Viel eher könnte man sagen, daß in Darwin sich das seit der Renaissance langsam herangereifte und gestaute Gedankengut seiner Epoche schlagartig manifestierte" (40). Anschließend bespricht der Verf. verschiedene Argumente der Evolutionstheorie, wobei er in manchen Punkten sicher übers Ziel hinausschießt (z. B. 44, wo das Mutationsgeschehen als pathologischer Prozeß gewertet wird). Die Ergebnisse der modernen Genetik können, selbst bei sehr kritischer Betrachtung, auch nicht einfach dadurch erledigt werden, daß man — wie der Verf. 46 meint — ihre grundlegenden Begriffe (Genotypus, Phänotypus etc.) als „Hilfsbegriffe, die kaum mehr als mnemotechnischen Symbolwert haben", charakterisiert. In vielen Punkten stimmen wir der Kritik des Verf.s am mechanistischen Darwinismus bei und erkennen in ihm „eine zeitbedingte Arbeitshypothese unter anderen möglichen Hypothesen" (51). Demgegenüber schlägt der Verf. vor: „Wir meinen, daß es viel natürlicher und den gegebenen Tatsachen weniger Gewalt antuend gewesen wäre, statt von der Evolution von der Form als Ausgangspunkt zu reden, nämlich von der aus der Schöpferhand jeder Kreatur a priori verliehenen geistbedingten forma formans corporis" (76). Ad. Haas

Kopp, J. V., Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild. kl. 8° (88 S.) Luzern-München 1961, Rex. 5.80 DM. — Eine allgemeinverständliche Einführung in Teilhards Leben und Werk, in der auch Deutung, Kritik, offene Fragen zu Wort kommen, ist gerade im deutschen Sprachgebiet zu begrüßen. Zwar gibt es schon einige deutsche Einführungen dieser Art (Portmann, Leroy, Tresmontant), aber keine erreicht in der Kürze der Darlegung so klar und einfach den weiten Horizont der Teilhardschen Gedankenwelt wie die vorliegende Schrift. Portmann ist zu sehr auf Biologie beschränkt, Leroy spricht fast nur aus persönlicher Erfahrung (ohne Deutung und Kritik) und Tresmontant ist schon wieder zu kompliziert. K. weist auch mit Recht darauf hin, „daß die ungewöhnlich starke Wirkung seiner Weltbetrachtung auf den modernen Leser nicht bloß aus dem Inhalt seiner Aussage zu erklären ist. Es sind auch sehr stark formale Elemente im Spiel: die kühne Geschlossenheit seiner Schau, die geradezu dichterische Kraft seiner Sprache und vor allem seine uns ungewohnte Art, von der streng wissenschaftlichen Erkenntnis ohne klare Markierung ins intuitive Denken, ja in die große prophetische Vision aufzusteigen" (8). Mit Recht erkennt der Verf. in dieser Art des Denkens die Kraft und auch die Schwäche des Teilhardschen Werkes. K. sieht es als Gerechtigkeit, Wohlanstand und Ehrfurcht vor der Gedankenwelt des Forschers an, in seiner Einführung etwas „von der oft geradezu magischen Wirkung der Konzeption" (9) spüren zu lassen. Eine eigentlich kritische Auseinandersetzung hält K. für verfrüht und in der Kürze seiner Darlegungen auch unverantwortbar. Zuerst schildert K. den Stand der Naturwissenschaft bis zu jenem Punkt, wo Teilhards Denken einsetzt. Dann wird in sehr kurzen, aber treffenden Zügen Leben und Persönlichkeit des Forschers, des „Nomaden der Wissenschaft" (20), gezeichnet. Anschließend (30 ff.) werden die Grundgedanken des Teilhardschen Weltbildes in ihrem inneren Zusammenhang aufgezeigt: die Innenseite der Dinge, der Aufstieg des Lebens, das Erscheinen des Menschen, die Zukunft des Menschen, der Punkt Omega. Auch die Stellung Christi im Weltplan (59 ff.), Christus als „Brennpunkt des Universums und wirklicher Vollender der Evolution" (61) wird herausgestellt. Schließlich nimmt K. noch Stellung zur Diskussion um Teilhards Weltbild, bespricht einige theologische Bedenken (69 f.) und verweist auf die großen Aufgaben, welche die Theologie im Hinblick auf Teilhards Werk noch zu bewältigen hat (71 ff.). Ausschnitte aus Briefen Teilhard de Chardins beschließen das kleine Werk. Ohne jegliche Einschränkung möchte ich die Arbeit des Verf.s als die — neben Leroys persönlichem Bericht — beste Einführung in Persönlichkeit und Werk Teilhard de Chardins bezeichnen. Ad. Haas

Benz, E. (Hrsg.), Der Übermensch. Eine Diskussion mit Originalbeiträgen von *E. Benz, H. Mislin, Ad. Portmann* u. a. 8° (474 S.) Zürich-Stuttgart 1961, Rhein-

Verlag. 29.— DM. — Das Buch und das Thema dieses Buches kommt heute einem zweifachen Anliegen entgegen. Die politische und zivilisatorische Weltsituation, Philosophie und Literatur demonstrieren dem heutigen Menschen seine Fragwürdigkeit in einem bisher ungekannten Ausmaß. Daß viele Menschen in dieser Situation Ausschau halten nach den Zukunftsmöglichkeiten des Menschen und der ganzen Menschheit, ist nicht verwunderlich. Andererseits werden gerade heute von verschiedenen Standpunkten aus prophetische Zukunftsbilder gezeichnet, die eine seltene Strahlungskraft auf den modernen Menschen besitzen (vgl. etwa Teilhard de Chardin und sein Weltbild). Ein Werk, das unsere eigenen Zukunftsaussichten zur Diskussion stellt, kann deshalb nur lebhaftestem Interesse begegnen. Freilich ist der Titel „Übermensch" philosophiegeschichtlich schon reichlich überbelastet. Was alles hinter dem Begriff steckt, erkennt man erst, wenn man die Beiträge von *E. Benz* (Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte), *L. Müller* (Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solowjews), *P. Scheibert* (Der Übermensch in der russischen Revolution) und O. *Wolff* (Der supramentale Übermensch nach Sri Aurobindos „Integralem Yoga") studiert hat. Aus all diesem philosophisch-theologischen Kunterbunt der Zukunftsvisionen erkennt man doch das eine, daß der wahre „Übermensch" jener ist, der nicht danach strebt, das Humane zu übersteigen, sondern im Gegenteil, mehr und tiefer zu sein. O. Wolff beschließt seinen Beitrag in diesem Sinne: „Übermensch wird man nicht, indem man nach dem Übermenschentum methodisch strebt, sondern — wenn überhaupt — so, daß man empfänglich für die übergeordnete größere Wirklichkeit Gottes wird. Nur der mit dem Urgrund des Seins empfangende und ehrfürchtig wieder geeinte Mensch wächst über seine Begrenzungen hinaus" (228 f.). Hier setzt dann der Beitrag von E. Benz ein über „Das Bild des Übermenschen in der christlichen Religionsphilosophie der Gegenwart" (275 ff.). Benz zeichnet das Bild des „Allgemeinen Menschen" in der Philosophie Leopold Zieglers und den „Neuen Menschen" bei C. S. Lewis (Christus als Urbild und Anfang des neuen Menschen). Die nächsten Beiträge gehen mehr von den empirischen Wissenschaften aus: *Rhine* behandelt das Problem vom Standpunkt der Parapsychologie aus, *Mislin* vom Standpunkt der gegenwärtigen Biologie, *Spatz* nimmt von der modernen Hirnforschung aus Stellung, *Sänger* bietet zum Schluß „Das Bild des Übermenschen in der modernen Technik". Den wichtigsten Beitrag zum Problem einer möglichen Weiterentwicklung hat von biologischer Seite wohl der Hirn-Anatom *Spatz* geliefert. Er entdeckte im Bereich des Basalen Neocortex ein Hirngebiet, das zu weiterer Entwicklung fähig ist. „Ich stehe zu meinem Schluß: Es ist wahrscheinlich, daß der spät reifende Basale Neocortex des Menschenhirns, der die Anzeichen einer progressiven Entfaltung erkennen läßt, den Keim zu einer zukünftigen Evolution in sich trägt. Dies könnte bedeuten, daß auch die cerebrale Leistungspotenz beim Menschen eine Steigerung erfahren würde" (364). In welcher Richtung die Weiterentwicklung gehen wird, kann Spatz nur vorsichtig andeuten: Entwicklung der Tiefenkräfte der menschlichen Persönlichkeit. Viel weniger behutsam ist in seiner Zukunftsschau Teilhard de Chardin, dessen Bild von der Evolution des Menschen *Ad. Portmann* nachzuzeichnen versucht. So gibt das von E. Benz herausgegebene Werk einen umfassenden Überblick über eines der brennendsten Probleme unserer Zeit, zeigt aber auch den schwankenden Boden, auf dem so manches luftige Zukunftsgebäude errichtet ist. Ad. Haas

Kelly, W. L., Die neuscholastische und die empirische Psychologie. 8° (261 S.) Meisenheim 1961, Hain. 24.50 DM. — Was K. in dieser problemreichen und anregenden Mainzer Dissertation vorschlägt, ist eine auf den Begriff der Person (in ihrer Ganzheit) hin orientierten neuscholastischen Psychologie; noch genauer: eine metaphysische und philosophische „metaphänomenale" Menschenkunde, von der aus auch die konkrete menschliche Existenz verstanden werden kann (248). Denn als Psychologie, auch als Seinspsychologie, könnte man diesen Aufriß des Menschen nach heute allgemein übernommenem Sprachgebrauch kaum bezeichnen. Auch der Ausdruck „metaphysische Anthropologie" wäre nicht angemessen. Denn es geht dem Verf. um den Menschen in seiner Ganzheit, so wie dieser Begriff in der Zweiten Leipziger Schule (137—197) verstanden wird. Diese Ganzheit reicht aber über die der Metaphysik zugeordnete Abstraktionsstufe (Die Grade der Abstraktion,

224—233) hinaus. Außerdem möchte K. aber einen Beitrag zum Problem der „Einheit der Psychologie" im Schaffen A. Welleks liefern (IX); diese Einheit umfaßt wesentlich die empirisch fundierte genetische Ganzheitspsychologie (49 ff.; vgl. auch die umfangreiche Darstellung dieser Schule und ihrer tragenden Gesichtspunkte: Ganzheit, Struktur, Entwicklung, Charakter, 133—219). Diese genannten Kapitel könnte man als einen 2. Teil der Arbeit zusammenfassen, dem als 1. Teil ein geschichtlicher Überblick (12—22) und die Behandlung verschiedener methodologischer und metaphysischer Fragen vorgeordnet sind; darunter drei Kapitel über die logische Genese des metaphysischen Personbegriffs (74—88), die dialektischen Aspekte der menschlichen Person (89—110), die metaphysische und empirische Person (111—117). Das Schlußkapitel: Zur Neuorientierung der neuscholastischen Psychologie (220—250) enthält das Forschungsprogramm, das dem Verf. vorschwebt. Das Literaturverzeichnis (235 Nummern) weist kaum Lücken auf. Doch hätte man gern Feuling, Das Leben der Seele, und vor allen Dingen N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, angeführt, wenn nicht verarbeitet, gesehen. Bei Feuling ist einiges zu einer personalistisch gesehenen Psychologie des Gewissens (vgl. 249) beigetragen; bei N. Hartmann sind für das Anliegen dieser Arbeit nicht nur seine Analysen des personalen Geistes, sondern auch seine Untersuchungen über den objektiven Geist und seine Gebilde von unmittelbarem Interesse für die hier behandelten Probleme (vgl. den Exkurs über transpersonale Strukturen, 216 ff.). — Die Kritik, die der Verf. an der heutigen neuscholastischen Psychologie übt, scheint zum größeren Teil begründet und dürfte zu einem neuen Überdenken ihrer Positionen Anlaß geben. Dabei wäre vor allem die vielfach scharfe Trennung zwischen der vom Verf. so genannten „rationalen" (vielleicht besser: philosophischen) und empirischen Psychologie kritisch zu überprüfen. Man wird nicht leugnen können, daß hier gerade von der keineswegs metaphysikfeindlichen Haltung der Leipziger Schule und von ihren oben genannten Grundkonzeptionen her eine „Einheit der Psychologie" möglich erscheint. Zu begrüßen wäre es, wenn der Verf. selber und auch andere Forscher in systematischer Einzelarbeit das hier vorgelegte Programm in Angriff nähmen. Läuterung dessen, was der Verf. vorträgt (zu Aristoteles vgl. Met. VI. 1. 1026a), und tieferes Eindringen in die komplexen sachlichen und wissenschaftstheoretischen Probleme, die hier aufstehen, könnte nur von Nutzen sein.

L. Gilen

Van Peursen, C. A., Leib, Seele, Geist. Eine Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. Aus dem Holländischen übersetzt von *L. Delfoss*. 8° (192 S.) Gütersloh 1959, Mohn. 14.80 DM. — Nach einer Einführung des Verf.s in das Leib-Seele-Problem charakterisiert er zuerst die klassischen einseitigen oder der Einheit des Menschen nicht gerecht werdenden Lösungsversuche des Dualismus (Descartes, Plato), des Materialismus (Feuerbach) und des Spiritualismus (Berkeley). Darauf geht er den vorphilosophischen Versuchen (im Weltbild der Primitiven, im archaischen Denken und in der Bibel) nach, um von der Einheit des Menschen und seiner Orientierung auf die Welt und die überweltlichen Mächte hin zur Unterscheidung von Leib und Seele fortzuschreiten, ohne sie zu trennen. Die Lösung, die Aristoteles dem Problem gibt, geht ebenfalls von der Einheit von Seele und Leib aus, bedroht aber die Einheit von Seele und Geist. Ein weiteres Kapitel ist den modernen Versuchen gewidmet, welche diese Spannungseinheit rein phänomenologisch zwar wiederentdecken (am besten Plessner), aber doch im einen oder anderen Punkt nicht voll zur Wirkung kommen lassen (Gehlen, Sartre, Merleau-Ponty). In den beiden letzten Kapiteln zieht der Verf. das Fazit aus den bisherigen Diskussionen. Stark betont er die Einheit von Leib und Seele. Nur der beseelte Körper ist Leib. Geist ist das Gerichtetsein des Menschen, das sich vom Ich her entfaltet (166). Dessen Ausgangspunkt liegt jenseits jeder möglichen Objektivierung des Menschen zu Körper und Psyche (167). Jedem Kapitel sind außer den Anmerkungen über die Quellen auch Literaturhinweise beigefügt. — Der Verf. stellt das Leib-Seele-Problem in fesselnder Weise dar. Die historische Darstellung befreit sich von den herkömmlichen Klischees und Vereinfachungen, ohne jedoch die Grundlinien, die zu jenen Klischees den Anlaß gaben, zu verwischen. Der dialektische Materialismus allerdings wird nicht in der Ausführlichkeit behandelt, die seiner Bedeutung in der Gegenwart entsprechen würde. Obwohl der Verf. nur eine phänomenologische

Anthropologie geben will, hat man doch den Eindruck, daß er jede Seinsaussage über Seele und Geist (wie Substantialität, Immaterialität, Unsterblichkeit) deshalb ablehnt, weil er darin eine unberechtigte Objektivierung (Verdinglichung) sieht. Eine solche Objektivierung folgt jedoch aus einer Seinsaussage nur dann mit Notwendigkeit, wenn der zugrunde gelegte Seinsbegriff selbst schon positivistisch auf Objekte und Objektbestimmungen eingeengt wurde. Des Verf.s Interpretation der Bibel, die der üblichen protestantischen Auffassung entspricht, wird nicht dem ganzen Textbestand gerecht (vgl. Mt 10, 38; Lk 16, 19—31; 1 Petr 3, 19 u. a.).

W. Brugger

Lebacqz, J., Libre arbitre et jugement (Museum Lessianum). 8° (164 S.) Bruge 1960, Desclée de Brouwer, 120.— belgFr. — Drei Probleme haben den Anstoß zu dieser scharfsinnigen und instruktiven Untersuchung gegeben: das Problem des freien Willens, die wechselseitigen Beziehungen der Transzendentalien von Gut und Wahr, die reale Verschiedenheit oder Realidentität der geistigen Fähigkeiten des Menschen (vgl. 125). Aufschlußreich sind auch die historischen Aspekte über die Entwicklung dieser Probleme, von Aristoteles über Vorthomismus, Thomas selber und die Kontroversen um den Suarezianismus bis zur Neuscholastik und Blondels Philosophie de l'action (11—79). Eigentlich will das Werk aber spekulativ sein (9), nicht in dem Sinne, daß ein wenig gebändigter Gedankenfluß sich hier ausleben könnte, ohne viele Beziehungen zu den erfahrungsmäßigen Phänomenen und zu geschichtlichen Lösungsversuchen. Aber die empirischen und erst recht die experimentellen Forschungen zu diesen Fragen werden nicht herangezogen. Und nach dieser Seite möchte man, speziell bei der Frage nach Realverschiedenheit intellektueller Erkenntnisakte und der Willensentscheidungen die Ergebnisse von Ach, Lindworsky und besonders der Löwener Psychologenschule Michotte und Prüm wenigstens berücksichtigt sehen. Das wäre der Durchsichtigkeit und der (auch dem Verf. bewußten) Problematik seiner spekulativen Gedankengänge zugute gekommen. — Das 2. Kapitel des Buches (83—111) befaßt sich mit dem Problem des Realunterschiedes zwischen Verstand und Wille, der nach L. nicht erwiesen ist. Im 3. Kapitel (111—156) legt der Verf. einen Gedanken vor, der wesentlich auf Blondels Theorie von der menschlichen Tätigkeit beruht (vgl. auch das Literaturverzeichnis, 157—161) und ernstliche Beachtung verdient. Zwischen dem iudicium ultimo-practicum und der Entscheidung selber ist kein realer Unterschied anzunehmen wie zwischen zwei verschiedenen Akten (auch Wille und Verstand und ihre Formalobjekte durchdringen sich gegenseitig); der Wahlakt stellt vielmehr eine Weiterentwicklung des Urteils selber dar (vgl. den Abschnitt: Distinction par degrés de développement, 125—130). Hier gilt wie für jede endliche Tätigkeit „la loi de croissance par implication et progrès" (Blondel). Die wesentlichen Schwierigkeiten, die man innerhalb der Scholastik gegen diese Identität des Wahlaktes mit dem auf die Ausführung bezogenen Letzturteil erhoben hat, beantwortet der Verf. von seiner Theorie aus: Bei den Verstandes- und Willensakten handelt es sich um die einheitliche und zu ihrer letzten Vollendung geführte Betätigung einer einzigen „operativen Potenz" (154). — Vielleicht wäre es sachdienlich, wenn der Verf. bei einer weiteren Bearbeitung dieser Probleme auch das Werk von Wilhelm Keller (1954) heranzöge, speziell für die Frage nach den „höheren" Werten oder stärkeren Motiven. Zu einem neuen Verständnis von Blondels „circumincession entre l'intelligence et la volonté" dürfte es auch führen, wenn die erkenntniskritische Sicherung für die einwandfreie Bestimmung des Formalobjektes (auch des sensus communis!) weiter untersucht würde.

L. Gilen

v. Bredow, Gerda, Das Sein der Freiheit. 8° (149 S.) Düsseldorf 1960, Schwann. 9.80 DM. — Das Sein der Freiheit, genauer genommen: die Seinsweise der Freiheit gilt der Verfasserin als „das Kernproblem der ethischen Anthropologie" (19—22). Die Lösung muß über psychologische und auch ethische Fragestellungen hinaus bis zur Ersten Philosophie (20) fortgeführt werden. Die Seinsweise der Freiheit soll in ihrer modalen Struktur (im Sinne N. Hartmanns, vgl. 107—117), d. h. also in „dem eigentümlichen Miteinander von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit" (21) untersucht werden. Den umfangreicheren Teil des Buches nimmt eine geschichtliche Besinnung ein: auf Möglichkeit und Freiheit in der griechischen Anthro-

pologie (23—41), in der christlichen Metaphysik (Augustinus, Thomas von Aquin und Cusanus, 43—85), in den moderneren Lehren des „auf sich selbst gestellten Menschen" (Kant, Nietzsche und N. Hartmann, 87—117). Der in Auswahl gebotene geschichtliche Überblick soll aber nur als Vorbereitung dienen für eine systematische Ergründung. Das Problem, dessen Erhellung das ganze Buch und besonders der systematische letzte Teil (119—149) gewidmet ist, wird in der sehr konzentrierten Form umrissen: Das Prinzip der personalen Einheit, „dem Gegensatz von Gut und Böse zugleich verbunden und von ihm distanziert, ist Freiheit" (19). Dabei wird das Problem der Freiheit im bewußten Gegensatz zu N. Hartmann nicht rein innerweltlich gefaßt (115). Menschliche Freiheit ist vielmehr die Möglichkeit einer „partizipativen Selbstbestimmung" (126—130), die zugleich Identität und Nichtidentität mit den absoluten Normen und dem diese fundierenden Sein besagt. Sie kann darum ihrer Idee nach nicht begriffen werden ohne die personale Bindung des Menschen an den absolut Guten; er ist der Seinsgrund der menschlichen Freiheit (149). Diese personale Bindung kann der Mensch in seinen freien Entscheidungen aber auch ausschalten oder auf verschiedenen „Wegen des Abfalls" (130—142) umgehen. In dem Gedanken der geistigen Teilhabe liegt auch die Antwort auf das Postulat der sittlichen Autonomie, das Kant aufgestellt und Nietzsche (97—107) noch bedeutend erweitert hat. Die philosophischen Analysen der Verf., denen eine auch von Thomas nicht unbeeinflußte Auffassung von der modalen Struktur der menschlichen Person zugrunde liegt, bietet anregende Aspekte auch zu einer Psychologie des Willenslebens, der Motivation und des Gewissens (128 f.). Vgl. die These: „Wer frei ist, muß seine Freiheit gebrauchen ... Die Person mit ihrem freien Können steht unter der Notwendigkeit ihrer Freiheit" (123). — Vielleicht hätte der in der Willenspsychologie wichtige Unterschied zwischen Willensakt und Willenshandlung auch für diese philosophischen Untersuchungen fruchtbar gemacht werden können.

L. Gilen

Schulz, J. J., Bionome Geschlechtsentfaltung, Theonome Geschlechtsgestaltung. Eine moralpsychologische Studie zu den Strebungen und zum Gewissen. 8° (322 S.) München 1961, Hueber. — Über den wirklichen Inhalt dieser Studie gibt der Haupttitel nur ungenügende Auskunft. Er könnte insofern zu Mißverständnissen Anlaß bieten, als der „Bios" nicht im biologischen, sondern im Sinne einer gesamtmenschlichen Lebensstruktur und Lebensfunktion genommen wird, die wesensmäßig das Geistige und damit das Personale des Menschen einschließt. Die Intention des Verf. wird aber durch den Untertitel genau umschrieben: Eine moralpsychologische Studie zu den Strebungen und zum Gewissen. Darum wird man auch nicht erwarten, daß der Verf. etwa in einem 1. Hauptteil seines Buches Untersuchungen über die (in obiger Ausweitung genommene) Geschlechtsentfaltung vorlegt und in einem 2. Teil von der Offenbarung oder der Theologie her den Möglichkeiten, Forderungen und Krisen einer theonomen Geschlechtsgestaltung nachgeht. Möglicherweise wäre die Darstellung dadurch systematischer, geschlossener und übersichtlicher geworden; aber eine Reihe speziell psychologischer Fragen, die in diesem Zusammenhang doch interessieren, wäre in den Hintergrund gedrängt worden: Eine „Anvisierung der menschlichen Seele und der sittlichen Person von allen Aspekten der Seelenkunde" (253) her wäre nicht mehr möglich gewesen. In der vorliegenden Fassung bietet das Buch Theologen, Seelsorgern, Pädagogen manche wertvollen Einsichten und Anregungen. Daß die einschlagenden psychologischen Probleme zum Teil nur kurz behandelt und nicht in ihren ausgewogenen synthetischen und Begründungszusammenhängen dargestellt werden konnten, wird man dem Verf. nicht verübeln können: Das Buch wäre sonst zu sehr in die Breite gewachsen. Man vergleiche hierzu etwa das Kapitel über Strebungen und Gefühlsregungen (36—69) und den Abschnitt über schichtenpsychologische Aspekte der menschlichen Person (84—88). Am besten ist dem Verf. wohl der letzte Abschnitt über das Gewissen gelungen (232—241); siehe dazu auch die Ausführungen über das Gewissen als personale Funktion in der Selbstverwirklichung der Person (90—105); ferner: Das Gewissen als Normerlebnis in der Persönlichkeitsgestaltung nach der Nachfolge Christi (109 ff.). — Ein kritisches Kapitel ist dem anthropologischen Menschenbild in der autonomen Sittlichkeit bei Ernst Michel gewidmet (199—251). Der Verf. zeigt eine große Literaturkenntnis (das Verzeichnis führt fast 500 Titel an, das Buch von Stoker über das Gewissen

wäre wohl noch nachzutragen). Das Thema wird in drei Hauptabschnitten behandelt: Von der Sinnhaftigkeit des Geschlechtlichen in problemhistorischer Schau katholischer Sittenlehre (5—33); Zur moralpsychologischen Deutung der Strebungen und des Gewissens (34—114); Fehlorientierungen, Fehlleitungen und Fehlformen, das moraltheologische Ordnungsgefüge von Ehe und Familie (115—251; darin ein Referat über Kinsey und eine Stellungnahme zur Familienrechtsreform). L. Gilen

Jaide, W., Eine neue Generation? Eine Untersuchung über Werthaltungen und Leitbilder der Jugendlichen. 8⁰ (190 S.) München 1961, Juventa Verlag. 11.80 DM. — Der Verf. hat als Titel des ganzen Buches die absichtlich als Frage gefaßte Überschrift seines letzten Kapitels gewählt. Denn es geht hier noch nicht um einen abschließenden, sondern um einen Vorbericht zu Untersuchungen, die der Verf. im Auftrag des Deutschen Jugendinstitutes durchgeführt hat. In welcher Richtung die Ergänzungen vor allem zu gehen hätten und welche Einsichten in eine generelle Dynamik und genügend validierte Charakteristik dieser Generation so zu gewinnen wären, wird programmatisch in diesem Abschlußkapitel (127—133) dargelegt. Dagegen zeigen wohl auch schon die hier vorgelegten Ergebnisse, daß man auch heute noch von einer eigentümlichen jugendlichen „Lebensstufendynamik" sprechen kann und daß die Gefährdungen der heutigen Jugend zwar anders geartet, aber wohl kaum bedrohlicher sind als zu anderen Zeiten. Mit der „Initialstudie" (17) wollte J. aber nicht länger warten, damit auch die Angehörigen dieser Generation selber noch Nutzen davon haben. Der Bericht ist mit großer Lebendigkeit geschrieben und steht noch unter dem Eindruck der unmittelbaren Begegnung mit den Jugendlichen; er zeigt hin und wieder eine gewisse rhetorische Bewegtheit, die vermutlich auch den Gang der Gespräche bestimmt hat. So wird man es auch verstehen, daß der Verf. auf die an sich notwendige Auseinandersetzung mit der jugendpsychologischen und jugendsoziologischen Literatur verzichtet hat, so wünschenswert und fruchtbar, weiterführend und vertiefend diese Diskussion auch gewesen wäre. Diese Diskussion soll aber, wenn wir J. richtig verstehen, an anderer Stelle nachgeholt werden. Aber auch so tragen die hier vorgelegten Gedanken Wichtiges bei zur Kenntnis der heutigen Jugend, ihrer Interessen und grundlegenden Einstellungen (22—45), zu dem Problem einer Übernahme und Erfüllung von Grundsätzen (46—59), der Auswahl und Befolgung von Leitbildern (60—77), dem Verhältnis zu Religion und Kirche (78—98), der Einstellung zu Politik und Zeitgeschehen (99—126). Dem Buche ist eine Reihe von Monographien beigegeben (134—184). Sie sollen zugleich konkrete Anschauungen bieten zu den drei Typen (die wohl noch näher anzugeben wären) mit je zwei Varianten, die J. unterscheidet: Naive und Konservative, Desinteressierte und Distanzierte, Suchende und Entschiedene. Dabei wurde „der Stil der Auseinandersetzung zum typusbildenden Hauptkriterium gewählt" (23). Eine nähere Begründung, warum und unter welchem einheitlichen Gesichtspunkt etwa der Naive und Konservative als Varianten eines Typus angesehen werden können, ist vermutlich dem größeren Werke vorbehalten. Denn es könnte doch wohl auch naive Progressisten und naive Konservative geben. Aber auch der Verf. selber ist sich des „hypothetischen Charakters" dieser Unterscheidungen durchaus bewußt (23). L. Gilen

Hofstätter, P.R., Einführung in die Sozialpsychologie. 2. Aufl. kl. 8⁰ (487 S.) Stuttgart 1959, Kröner 15.— DM. — Das 1954 erstmals erschienene, jetzt neu umgearbeitete Werk stellt sich die Aufgabe, engere Kontakte deutscher zu angelsächsischer Sozialpsychologie zu fördern. Dem Ziel entspricht schon die sehr ausgiebige Verwertung und Sichtung amerikanischer Fachliteratur und das fast 700 Nummern umfassende Literaturverzeichnis. Ein 1. Teil bietet die erste Entfaltung der sozialpsychologischen Problematik und einen geschichtlichen Überblick. Schon hier tritt die vielfältige Verflechtung von Teilproblemen und Sichtweisen deutlich hervor und ebenso eindringlich die später sich immer neu bestätigende Warnung vor dem Herantragen subjektiv-apriorischer Wertungen an die schlichte Tatsachenschilderung fremdartiger Sozialformen. Der 2. Teil stellt Individuum und Gesellschaft im allgemeinen und ihre Wechselbeziehungen einander gegenüber. Modelle oder „Spektren" von Gesellschaftsformen zeigen die großen Variationsmöglichkeiten von geltenden, den einzelnen bindenden und bergenden „Selbstverständlichkeiten"

über Konventionalitäten, Sitten, Gebräuchen und Moden bis zum freien Spielraum individueller Lebensgestaltung. Der 3. Teil handelt vom Hineinwachsen des Individuums in seine Gesellschaft: vom „nackten Dasein"; in schönen Kapiteln über das Lernen bei Mensch und Tier; über die Sprache als den „Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des Seelenlebens"; über die Sprache als „Verwendung eines Systems von Zeichen, die auf Sachverhalte und Ereignisse hinweisen innerhalb einer Gruppe", beim Tier ansatzweise, nur beim Menschen voll entfaltet; weiterhin von dem Einfluß von Erziehung und Propaganda. Weil es nicht Gesellschaft in abstracto gibt und alles Leben von den konkreten Formen der Gesellschaft wie der Individuen getragen wird, analysiert der 4. Teil konkrete Strukturen des gesellschaftlichen Lebens. In erster Linie erscheint als das Grundlegende die Familie. Stark wird der Gegensatz betont zu einer Auffassung, nach der die Familie ihren Ursprung dem Umstand verdanken würde, daß eine Mehrzahl an sich unabhängiger „Triebe" in simultaner Weise befriedigt würden (Sexual-, Fortpflanzungs-, Brutpflege-, Dominanzstreben). „Familieninstinkt" ist eine eigene Ganzheit, aus deren Zerfall isolierte Einzeltriebe und -verhaltungsweisen sich abspalten, wobei die isolierte Befriedigung nicht von einem Erleben vollgültiger Existenz begleitet ist. Solche Abspaltung kann einsetzen, wo die „Rollenharmonie" der Familie bedroht oder gewandelt wird. Die Bedrohung ist in der modernen Hausfamilie stärker als in der Sippenfamilie. Steigen der Scheidungskurve, Sinken der Geburtenkurve, Revolte der Söhne, Verzicht auf das Tabu bräutlicher Unberührtheit sind vier Aspekte nur eines Vorganges und einer Wende in unserer Kultur. Es folgen Analysen von Gruppen und Rollen, Führerrolle, Minoritäten, Betrachtungen über die Bedingtheit unseres Bildes vom anderen Menschen, abschließend ein Kapitel über „Staat und Überstaat" und die Bedeutung einer allgemein verbreiteten Weltanschauung, in der sich die Erdbewohner als Angehörige derselben Gruppe fühlen könnten (Christentum, Buddhismus, Kommunismus, nicht eine aufgeklärte „Vernunftreligion reiner Menschlichkeit", die zu wenig in die Tiefen der Seele hinabreichen würde). Hier findet der Verfasser eine Grenze, wo vielleicht Gebet um Gnade Gottes entscheidender sei, als bloßes Vernunft-Sinnen, wo das Ora et labora einzusetzen hätte. — Der Verf. erklärt zwar in der Einleitung, daß er nicht eine in allem fertig abgeschlossene Theorie der sozialpsychologischen Phänomene bieten wolle. Aber dank der vorsichtigen Weise, wie er durch das vielgestaltige und vielverflochtene Gebiet hindurchführt, dank der Verbindung ausgedehnten Wissens und faßlicher (durch 121 Abbildungen und Tabellen unterstützter) Darstellung schenkt er dem Leser ein reich befrachtetes Werk, das, seiner Absicht gemäß, nicht nur Sozialpsychologen, sondern auch anderen, Wirtschaftlern, Politikern, Juristen usw., vieles zu bieten hat. A. Willwoll (†)

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie

Weiß, Antonia Ruth, Fr. A. Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert (Münchener Historische Studien. Abt. Neuere Geschichte, 3). gr. 8° (XX u. 151 S.) Kallmünz 1960, Laßleben. — Die vorliegende Darstellung Trendelenburgs ist gedacht als Beitrag zur Geschichte des Naturrechts, und als solcher verdient sie Beachtung. Die Verfasserin hält es mit Recht für eine zeitgemäße Aufgabe, „diejenigen unter den Rechtsphilosophen des vorigen Jahrhunderts der Vergessenheit zu entreißen, die sich in bewußtem Anknüpfen an die vieltausendjährige Naturrechtstradition nachdrücklich dem herrschenden Positivismus entgegenstellten" (21). Es ergibt sich so ein genaueres Bild der rechtsphilosophischen Entwicklung, und die Lebenskraft des naturrechtlichen Denkens wird durch die Tatsache erhellt, daß auch zur Zeit vorherrschend positivistischer Denkweise nicht unbedeutende Männer sich gegen die Verflachung gewehrt haben und für das metaphysisch verankerte Naturrecht eingetreten sind. Trendelenburg zählt zu ihnen, „ein Mann, der gesund denkt und durch die Griechen vorzüglich gebildet ist", wie Kierkegaard von ihm sagt, der ihn von Berlin her kannte und von ihm für seine Kritik Hegels wesentliche Hilfe erhielt. Als Gegner Hegels bekannt, ist Trendelenburg als Rechtsphilosoph weniger in Erinnerung. Sein Verdienst um die Kontinuität naturrechtlichen Denkens wird von der Verfasserin gut herausgearbeitet und in die Gesamtentwicklung der Rechtsphilosophie des 19. Jahrh. in Deutschland gestellt. Die Grenzen, in denen Trende-

lenburgs Denken sich bewegt, werden nicht vertuscht, sein humanitär-optimistischer Fortschrittsglaube, seine Übersteigerung des Organismusgedankens, die ihn den Staat als Person im Großen betrachten und die wahre Stellung der menschlichen Person im Staate nicht richtig erkennen läßt, seine uns heute naiv erscheinende Preisung des Krieges als eines sittlichen Erweckers. Wenn er das Erziehungsrecht und die Erziehungsaufgabe des Staates übertreibt, bleibt er gewissen Ideen seiner Zeit verhaftet, und die Ablehnung jeden Widerstandsrechtes kommt aus dem Urteil, das er über die Revolutionen des 19. Jahrh. hatte. — Die Arbeit ist als Münchner Dissertation unter der Leitung von Fr. Schnabel entstanden, der sie in seine Reihe „Münchener Historische Studien" aufgenommen hat. A. Hartmann

Huant, E., Le péché contre la chair. Études des problèmes scientifiques et humains de l'intervention biologique de l'homme sur l'homme. kl. 8° (124 S.) Paris 1961, Beauchesne. 4.80 NF. — Der Verfasser, Arzt, in der Krebsforschung tätig, hat schon verschiedentlich zu philosophischen Problemen, die mit Biologie und Medizin zusammenhängen, Stellung genommen. Die vorliegende Abhandlung befaßt sich mit der ethischen Frage der Zulässigkeit von Experimenten am Menschen. Die Abgrenzung erlaubter Eingriffe von solchen, die sittlich nicht zulässig oder sogar eigentliche Verbrechen sind, ist seit dem ungeheuerlichen Mißbrauch während der letzten Jahre der Naziherrschaft ein akutes Problem. Verf. knüpft auch an diese Geschehnisse an (wenn er allerdings den „Nacht-und-Nebel-Erlaß" mit den Experimenten an Menschen in den Konzentrationslagern in Zusammenhang bringt, entspricht das den Tatsachen nicht — vgl. über den Nacht-und-Nebel-Erlaß: A. von Knieriem, Nürnberg 1953, 440 ff.). Die ethischen Fragen, die für neuartige Heilbehandlungen und im allgemeinen für medizinische Versuche am (gesunden) Menschen zu stellen sind, behandelt H. nur kurz. In bezug auf Experimente am Menschen betont er mit Nachdruck, daß es sich hier vor allem um die richtige Wertung und Wahrung der menschlichen Person handle. Unter dieser Rücksicht scheinen ihm bisherige offizielle Formulierungen ungenügend (wie die Deklaration der Französischen Medizinischen Akademie von 1952). Es könnte dazu bemerkt werden, daß z. B. die in der Urteilsbegründung des Nürnberger Ärzteprozesses 1947 gegebene Umschreibung der Zulässigkeit medizinischer Versuche manche der von H. erhobenen Forderungen erfüllt; so wenn nur Versuche als erlaubt erklärt werden, bei denen nicht von vornherein mit Eintritt des Todes oder eines dauernden körperlichen Schadens zu rechnen ist, oder wenn für die Versuchsperson die Freiheit gefordert wird, auch während des Versuches seine Beendigung zu verlangen (abgedruckt bei Mitscherlich-Mielke, Wissenschaft ohne Menschlichkeit, Heidelberg 1949, 267 f.). Über den gegenwärtigen Entwurf einer internationalen Kodifikation der ethischen Normen für Versuche am Menschen vgl. die in der Sammlung Convergences erschienene Gemeinschaftsarbeit einer Lyoner Studiengruppe: Perspectives et limites de l'expérimentation sur l'homme. Ed. Spes, Paris 1961. — Ausführlich behandelt H. das Problem der intervention biologique, womit Eingriffe in das Erbgut oder in die embryonale Entwicklung des Menschen gemeint sind. Er legt Möglichkeiten dar, die die Biologie schon hat oder wahrscheinlich bald haben wird, die natürliche Entwicklung zu beeinflussen. Der Gedanke, der ihn dazu drängt, die ethische Seite solcher Experimente am werdenden Menschen hervorzuheben, ist der: die Biologen können heute schon mehr, als sie noch zu tun wagen. Damit ist die unmittelbare Gefahr gegeben, daß man hier oder dort sehr schnell dazu übergeht, von der gegebenen Macht auch Gebrauch zu machen. Um einer besonderen Versuchung zu begegnen, erklärt H. mit großem Ernst, daß der Fortschritt der Wissenschaft für sich allein, die Vermehrung des Wissens, keine sittliche Berechtigung schafft, Experimente solcher Art mit dem ganzen ihnen anhaftenden Risiko zu unternehmen. In einer Schlußbemerkung kommt er auf das bekanntgewordene Experiment von Bologna zu sprechen, das er auf Grund der entwickelten Grundsätze gänzlich ablehnt. Ein eigenes Kapitel stellt die die Frage betreffenden Aussagen Pius' XI. und Pius' XII. zusammen. A. Hartmann

Siegmund, G., Sein oder Nichtsein. Das Problem des Selbstmords. 8° (211 S.). Trier 1961, Paulinus-Verlag. 14.80 DM. — Der Selbstmord ist zwar nicht das ein-

zige wirklich ernst zu nehmende philosophische Problem, wie Camus behauptete, aber doch sicher ein Ansatzpunkt für fruchtbares philosophisches Fragen. Die Möglichkeit des Selbstmords, die den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, stellt ihn vor die Frage nach dem Sinn des Lebens. Der Selbstmord ist heute zum Weltproblem geworden. Es ist darum dem Verf. zu danken, daß er diesem Problem von verschiedenen Seiten her einmal nachgeht. Das Buch gibt einen geschichtlichen Überblick, wie die abendländischen Denker den Selbstmord beurteilt haben, von der widersprüchlichen Haltung der heidnischen Antike über die Verurteilung des Selbstmords durch die Kirchenväter bis zur Ausweglosigkeit im Existentialismus unserer Tage. Von besonderem Wert sind die essayartigen Einzeluntersuchungen: Die Analyse der pantheistischen Grundgestimmtheit, die in Goethes „Leiden des jungen Werthers" zum Ausdruck kommt; die Auswertung der autobiographischen Aufzeichnungen von Tolstoj einerseits, der die Versuchung zum Selbstmord überwand, und von Alfred Seidel anderseits, der sich im Nihilismus selbst zerstörte; die Auseinandersetzung mit Camus und seiner Überzeugung von der Absurdität des Daseins, dem die Überwindung der „Krankheit zum Tode" durch Kierkegaard gegenübergestellt wird. Aber auch vom Empirischen her setzt der Verf. an und untersucht verschiedene Selbstmordstatistiken, um den Faktoren auf die Spur zu kommen, die zum Selbstmord führen. Dabei überrascht, daß die Selbstmordhäufigkeit zurückzugehen scheint mit der steigenden äußeren, vor allem wirtschaftlichen Belastung, z. B. in Kriegszeiten. — Das Buch macht deutlich, daß die Versuchung zum Selbstmord nicht einfach als Folge einer geistigen Erkrankung gedeutet werden kann, ähnlich einer biologischen Krankheit, sondern oftmals umgekehrt eine „Sinn-Neurose" (C. G. Jung) mit Selbstmordabsichten sich entwickelt als Folge einer Verzweiflung an der grundsätzlichen Lösbarkeit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Diese Sinn-Neurose läßt sich nicht einfach auf der Ebene der „Seele" (im Sinne von Klages) behandeln oder durch ideologisches „Als-ob"-Bejahen letzter Werte überwinden, sondern nur auf der Ebene des „Geistes" lösen, der auf echten Sinn und unbedingte Wahrheit hin ausgerichtet ist. — Was dem Buch an innerer Geschlossenheit und systematischer Straffheit abgeht, wird aufgewogen durch die Fülle des verarbeiteten Materials und die reiche Lebensweisheit der Beobachtungen zu einem drängenden Zeitproblem.

W. Kerber

Pereda, J., S. J., Covarrubias Penalista. 8° (430 S.) Barcelona 1959, Editorial Bosch. 200.— Pes. — Diego Covarrubias y Leyva (1512—1577) war der bedeutendste theologisch interessierte Jurist Spaniens im 16. Jahrhundert. Schon mit 22 Jahren Professor des kanonischen Rechts in Salamanca, wurde er später Bischof von Ciudad Rodrigo und Segovia und starb als Präsident des Rates von Kastilien, der angesehensten Würde am Hofe Philipps II. Er beeinflußte in starkem Maße die Arbeiten des Trientinischen Konzils und hat als Jurist durch seinen Einfluß auf Carpzow die deutsche Strafrechtsentwicklung weitgehend mitgestaltet (vgl. hierzu auch Schaffstein, Die europäische Strafrechtswissenschaft im Zeitalter des Humanismus: Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Heft 13, 1954, 69 ff., insbes. 72). P. hat in seinem Buch aus dem umfangreichen Werk Covarrubias' die für das Strafrecht bedeutsamen Stellen gesammelt, ins Spanische übersetzt und nach modernen Gesichtspunkten geordnet. Jedem Kapitel sind tiefgreifende Einleitungen vorausgeschickt, wobei P. noch zusätzlich die Auffassungen Covarrubias' mit denen der Klassiker seiner Zeit und mit denen der modernen Strafrechtsdogmatik vergleicht. Auf diese Weise hat er ein Werk von echt wissenschaftlichem Rang, zugleich lehrreich für den Strafrechtshistoriker, geschaffen. Der Verf. teilt den Stoff in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Ersterer besteht aus elf Kapiteln über die Freiwilligkeit, die Kausalität, die Rechtfertigungsgründe, die Schuldausschließungsgründe, die Zurechnungsfähigkeit, den Versuch, die Teilnahme, die Konkurrenzen, das Wesen der Strafe, die Vergeltung und die verpflichtende Wirkung des Strafrechts. Der besondere Teil umfaßt sieben Kapitel über die Delikte der Blasphemie, Meineid, Mord, Abtreibung und Verstümmelung, Beleidigung, Eigentumsdelikte und Falschmünzerei. Als Anhang finden sich zwei Kapitel über Asylrecht und die Steckbriefe (Lehre von der Auslieferung). Dabei zeigt sich eine erstaunliche Modernität der Auffassungen Covarrubias, und dies in gedanklicher Tiefe. Die Ausführungen über den Verbotsirrtum („ignorantia juris") und die Furcht als Schuldausschließungsgründe, den Ver-

such („iter criminis"), die Freiwilligkeit — ein Problem, welches Covarrubias immer wieder beschäftigt — und die verpflichtende Wirkung des Strafrechts können noch heute die Strafrechtsdogmatik anregen und vertiefen. Das Werk P.s beweist so auf dem Gebiet des Strafrechts erneut die Richtigkeit der Behauptung, daß Covarrubias unter den Theologen der größte Jurist und unter den Juristen der größte Theologe gewesen sei. A. Beristain — F. Traub

Kopper, Joachim, Die Dialektik der Gemeinschaft (Philos. Abhandlungen, 18). gr. 8° (103 S.) Frankfurt a. M. 1960, Klostermann. 8.50 DM. — Das menschliche Selbstverständnis steht in einer eigentümlichen Dialektik: „Einerseits lebt der Mensch ganz aus der Kraft der Gemeinschaft, andererseits geht es ihm darin doch gerade um sein einzelnes und besonderes Dasein" (9). K. interpretiert die wichtigsten Entwicklungsstufen des Bewußtseins dieser Dialektik von Kant bis Sartre. Nach *Kant* kann sich der menschliche Geist nur in Weltlichkeit, im Sichübergeben an das Sinnlich-Geistlose, verwirklichen; darin besteht das ‚radikal Böse', die Sünde, und deshalb ist diese notwendig. Der Mensch ist dem Zwang zum Sichgenießen unterworfen, aber im Sichversagen von Genuß (sei es nur um größeren Genusses willen) befestigt sich die Macht der Vernunft über die Sinnlichkeit. Auch und gerade durch den Antagonismus der sinnlichen Einzelnen setzt sich die geistige Bestimmung zur Gemeinschaft durch. Aber bei Kant ist die Weltlichkeit des menschlichen Daseins noch nicht in das Sichwissen des Geistes zurückgenommen. Dies sucht Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" zu leisten: in der Dialektik von Familie und Staat, von Mann und Frau (vollkommener: Bruder und Schwester), Herr und Knecht. Jedoch auch bei Hegel kommt die Zueignung der Welterfahrung an den Geist nicht zum Abschluß; sie bleibe im Anerkennen der Zufälligkeit und Einzelheit befangen. Eine Weise der neuen Versuche, die Einzelheit des Anderen, die dem reinen Aufgehen in Gemeinschaft entgegensteht, zu überwinden, ist der Haß. Das ist die Grunderfahrung in *Marx'* Lehre vom Wesen der Gemeinschaft. „Dies haßerfüllte Zerstören des Anderen bedeutet aber gerade Befangenbleiben in der Vereinzelung" (54), in der Zufälligkeit des Stoffes. Und nur deshalb kann er sich vorstellen, ein Reich der Glückseligkeit müsse in dieser Weltzeit heraufkommen. Bei *Kierkegaard* sucht die Vernunft die wahre Überwindung des Befangenseins durch die Einzelheit, gerade indem sie sich auf die Weise solch vereinzelter Existenz selbst findet. Als scheiternde Möglichkeiten, im Sinnlich-Zeitlichen das Geistig-Ewige zu finden, beschreibt Kierkegaard den Augenblick des Sichgenießens der Liebenden und die Dauer der Ehe. Diese Möglichkeiten scheitern am Ungenügen des Zeitlichen. Nur „der geschichtliche Mensch lebt in seinem zeitlichen Dasein das ganze Wesen der Menschheit, sein zeitliches Leben trägt für sich selbst das ganze Werden des Menschengeschlechts in sich" (65). Er übernimmt auch dessen ganze Schuld in der Reue. Allerdings verdecke die Reue bei Kierkegaard zumeist noch irgendwie die Liebe, die eigentlich erlöst und das Reich Gottes heraufführt. Das Sichwissen des Geistes werde erlangt, indem der Mensch sich ganz in der Öde und Leere des Verlorenseins, der Langeweile und Angst erfahre. Diese Erfahrungen würden von *Sartre* in ihre letzte Konsequenz hineingestoßen, in ihre Selbstzersetzung: Angst und Langeweile werden absurde Angst, absurde Langeweile. „Es ist aber solches Erfahren der Weltlichkeit in der ‚nausée' das Sichauflösen in sich selbst des Sichverstehens des Selbstbewußtseins von der Sinnlichkeit her" (70). So beginne das Selbstbewußtsein, „sein Sicherfahren von der Geistlosigkeit her in sich selbst zu überwinden" (83). „Auf die Weise der Scham und des Scheiterns lebt der Mensch das Herabkommen des Reiches Gottes auf Erden" (75). Den Beschluß bildet ein Ausblick auf „die weltliche Mystik": „Der Mensch versichert sich seines Sichwissens als Gemeinschaft nicht mehr von der Leiblichkeit her, sondern er ist das leibliche Erfahren der Gemeinschaft" (85). — K., Saarbrücker Dozent für Philosophie, gibt in dem schmalen Buch gedrängte, tiefschürfende, anspruchsvolle Interpretationen zu dem großen Thema des Selbstwerdens menschlichen Geistes und menschlicher Gemeinschaft im konstitutiven Medium ‚Welt'. Gelegentlich — in den Darstellungen aus der „Phänomenologie" — scheinen die Sondierungen etwas disparat. Man mag die Deutung Hegels und besonders Sartres auch zu positivgünstig finden. Gegenüber dem Verdacht der Überinterpretation ist jedoch zu bedenken, daß nur ein inneres Hinausgehen über ein Denken von Rang desssen

wirkliche Tiefe und mögliche Bedeutung zu erschließen vermag. Die Gleichsetzung von Sichwissen des Geistes und Sichwissen aus Gemeinschaft oder von geistigem Wesen und Gemeinschaftssein erscheint immer wieder als undiskutiertes Grunddogma — aber ist sie nicht selber gerade *das* Problem? Da K. Beispiele der Texte, auf die sich seine Interpretation stützt, als Anhang (87—103) beigibt, ist das Buch auch aus diesem Grunde eine vorzügliche Hilfe nicht nur eigenen Erwägens, sondern auch gemeinsamer Denkbemühung, etwa in Seminaren. (Druckfehler: 77, 14 v. u., „des" statt richtig „den Andern".) W. Kern

Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag von *Gustav Gundlach* S. J. (Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, 3) gr. 8° (361 S.) Münster 1962, Regensberg. 26.80 DM. — Der dritte Jahrgang des von *J. Höffner* herausgegebenen Jahrbuchs geht einen mittleren Weg zwischen dem 1. und 2. Jahrgang (vgl. Schol 36 [1961] 464 f.); er enthält nicht völlig disparate Themen wie der 1. Jahrgang, auch nicht ein einheitliches Thema wie der 2. Jahrgang, sondern faßt eine Fülle von Beiträgen von 21 Verfassern und im einzelnen recht verschiedenen Inhalts zunächst zu vier Gruppen: 1. Grundlegung, 2. Recht und Staat, 3. Wirtschaft, 4. Völkergemeinschaft, zusammen und stellt sie insgesamt unter das Motto „Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft", um damit die Lebensarbeit Gustav Gundlachs auf eine kurze Formel zu bringen. — Sehr ansprechend ist die vom Herausgeber selbst beigesteuerte Biographie des Gefeierten (allerdings ist dessen Priesterweihe versehentlich um ein Jahr zu spät angesetzt); dankenswert ist die von *A. Rauscher* zusammengestellte Bibliographie, interessant auch das Verzeichnis der Doktoranden Gundlachs mit ihren Dissertationsthemen. — Die Festschrift darf als in seltenem Maße wohlgelungen bezeichnet werden.
O. von Nell-Breuning

Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII. „Mater et magistra". Mit einem ausführlichen Kommentar sowie einer Einführung in die Soziallehre der Päpste von *E. Welty* O. P. 2. Aufl. kl. 8° (222 S.) 2.40 DM. (Herder-Bücherei, 110). Freiburg i. Br. 1962, Herder. — Jean XXIII. Encyclique «Mater et magistra». Traduction sur le texte latin officiel, commentaire et index analytique par l'Action Populaire. Préface de S. E. le *Cardinal Richaud*. kl. 8° (230 S.) Paris 1962. Ed. Spes. 5.70 NF. — Die ersten an die Öffentlichkeit gelangten Übersetzungen von ‚Mater et magistra' litten vor allem an dem Mangel, daß sie sich weitgehend, wenn nicht gar ausschließlich, auf die italienische Fassung der Enzyklika stützten, von der jedoch der allein authentische lateinische Text vielfach abweicht. Aus diesem Grunde wurde für den deutschen Sprachbereich auf Anregung der Bischöfe eine neue Übersetzung gefertigt, die sich streng an den lateinischen Wortlaut hält, was nicht ausschließt, in Fällen, in denen dieser Wortlaut verschieden ausgelegt werden kann, die italienische Fassung zu Rate zu ziehen, von der bekannt ist, daß sie als Vorarbeit für den im Amtsblatt des Heiligen Stuhles veröffentlichten lateinischen Text gedient hat. Diese deutsche Übersetzung ist noch im Spätjahr 1961 mit einer Einführung in die päpstliche Soziallehre aus der Feder von E. Welty O. P. als Bändchen 110 der Herder-Bücherei erschienen und hat überaus weite Verbreitung gefunden. Inzwischen hat Welty die Zeit genutzt, um die Enzyklika selbst zu kommentieren; dieser Kommentar ist in Gestalt ausführlicher Fußnoten zum Enzyklikatext in der 2. Aufl. nachgetragen, eine sehr dankenswerte Bereicherung! An der Übersetzung selbst wurden einige Verbesserungen oder Berichtigungen vorgenommen, die auf 221 f. verzeichnet sind. — Noch höheres Lob verdient die von der Action Populaire veranstaltete Ausgabe der Enzyklika. In der Einführung wird festgestellt, daß nicht nur der lateinische Wortlaut der Enzyklika und die italienische Fassung voneinander abweichen, sondern daß auch die von der Vatikanischen Druckerei herausgebrachten Übersetzungen in andere Sprachen sowohl vom amtlichen lateinischen Text als auch untereinander differieren. Da der lateinische Text zweifellos nur von sehr wenigen gelesen und allüberall nach den Übersetzungen in die Landessprache zitiert wird, war es in der Tat dringend geboten, sorgfältige Übersetzungen des lateinischen Textes zu fertigen und darauf zu achten, daß diese miteinander so vollkommen wie möglich übereinstimmen. Das ist

in erfreulicher Weise gelungen. Auch die zum Auffinden von Textstellen unentbehrlichen Randziffern, deren der lateinische Text leider ermangelt, sind in Übereinstimmung gebracht, indem man sich darauf geeinigt hat, einfach die Absätze des Textes der AAS durchzuzählen (auch für Spanien und die USA hat man diese Zählweise übernommen). Der Kommentar zur französischen Übersetzung ist es wert, nicht nur gelesen, sondern studiert zu werden; das gilt insbesondere für die Ausführungen zu dem Abschnitt über die „socialisation" (in der deutschen Übersetzung wiedergegeben mit „gesellschaftliche Verflechtung") Nr. 59ff. mit dem genauen Vergleich des Wortlauts der Enzyklika mit dem Schreiben, das Kardinalstaatssekretär Tardini im Jahr zuvor an die Semaine sociale zu Grenoble gerichtet hatte. Die Empfehlung, die Card. Richaud dieser französischen Ausgabe beigegeben hat, ist in vollem Maße verdient. O. von Nell-Breuning

Hünermann, J., Die soziale Gerechtigkeit. Erläuterungen zum Sozialrundschreiben Johannes' XXIII. „Mater et magistra". 8° (176 S.) Essen 1962. Ludgerus-Verlag. 9.80 DM. — Eine recht wohlgelungene, im guten Sinne volkstümliche Erläuterung zu „Mater et magistra" (MM), den großen Linien folgend, ohne in Einzelheiten oder gar Feinheiten einzugehen. Damit entspricht Verf. genau den Absichten der Enzyklika selbst, die es viel mehr darauf ablegt, die großen Aufgaben der Gegenwart aufzuzeigen und kräftige Impulse zu geben, als das Lehrgut um weitere Präzisierungen zu bereichern. Insofern fällt Verf. etwas aus der Rolle, wenn er schreibt, MM 65 „definiere" erstmalig in einer Enzyklika den Begriff des Gemeinwohls (49). Die fragliche Stelle dürfte viel schlichter zu deuten sein. Da ‚bonum commune' (verdeutscht mit Gemeinwohl oder Gemeingut) in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, sagt Johannes XXIII. an dieser Stelle, in welcher von beiden Bedeutungen er sich des Ausdrucks bedient; also nicht Begriffsbestimmung, sondern Verdeutlichung des Sprachgebrauchs. Vielleicht etwas unvorsichtig verfährt Verf., wenn er Erscheinungen des politischen, sozialen und ökonomischen Lebens der Bundesrepublik Deutschland zu MM in Beziehung setzt, so z. B., wenn er in bezug auf die Streuung des Eigentums (MM 115) behauptet, daß „überhaupt viele der in der Enzyklika MM gegebenen Empfehlungen in Deutschland schon seit längerem mit gutem Erfolg praktiziert werden" (92), oder gar, in der Bundesrepublik Deutschland sei „schon seit vielen Jahren eine systematische landwirtschaftsfreundliche Agrarpolitik im Sinne Johannes' XXIII. betrieben worden" (100). Die angestrebten Ziele unserer Eigentumspolitik würde Johannes XXIII. gewiß billigen; das besagt jedoch nichts bezüglich der getroffenen Maßnahmen. Ob Johannes XXIII. bereit wäre, sich für die bei uns betriebene Agrarpolitik verantwortlich machen zu lassen, darf doch wohl füglich bezweifelt werden. Am Ende des Bändchens ist der Wortlaut von MM nach der 1. Auflage der Herder-Ausgabe abgedruckt.

O. von Nell-Breuning

Die Problematik der religiösen Erfahrung

Zur heutigen Diskussion

A. Kritischer Teil

Von Helmut Ogiermann S. J.

Die philosophischen Strömungen des französischen und italienischen Spiritualismus und Personalismus, in Deutschland noch allzu wenig bekannt, haben die Kontroverse über Möglichkeiten und Bedingungen personaler Erfahrung vorangetrieben; sie wollen damit mehr oder minder bewußt dem augustinischen Element innerhalb der christlichen Philosophie zum Durchbruch verhelfen. Auf der Tagung eines an Bedeutung wachsenden Kreises von Fachphilosophen in Gallarate, der Philosophischen Fakultät der norditalienischen Provinzen der Gesellschaft Jesu, im September 1960 trat jenes Element deutlich in Erscheinung: ihr Rahmenthema „Religiöse Erfahrung" ist dafür bezeichnend genug. Die 1961 veröffentlichten Akten dieser Tagung[1] gewähren einen tiefen Einblick in das, was heutiges religionsphilosophisches Denken bewegt. Das Stichwort „Erfahrung" fasziniert wie eh und je, wie schon am Morgen der europäischen Neuzeit oder im ausgehenden 19. Jahrhundert, so auch in unserer Gegenwart, die übrigens bei weitem nicht nur von der Mentalität des Naturwissenschaftlers, sondern wohl ebensosehr von der des Geisteswissenschaftlers mit seiner hermeneutischen Empirie geprägt und gebannt ist. Dazu kommt die Affinität solcher Haltung zum phänomenologischen Denkstil: phänomenologisches Methodenbewußtsein versteht sich ja selbst, wie schon Husserl und Scheler es aussprachen, als „höheren Empirismus"[2]. Die Vorträge und Diskussionen in Gallarate kreisten denn auch unablässig um den Beitrag der Phänomenologie zum Thema „religiöse Erfahrung". In die Debatte so gut wie gar nicht einbezogen wurden hingegen neuere Werke der Religionsphilosophie, wie das von Søren Holm[3], oder groß angelegte religionsphänomenologische Gesamtdarstellungen, etwa diejenigen aus der niederländischen Schule, die Weltruf genießt, von van der Leeuw, Bleeker, Hidding, vor allem auch Kristensen[4], wie schließ-

---

[1] Vgl. Schol XXXVII (1962) 399—401. — Im philosophisch-metaphysischen Sinne spiritualistisch und personalistisch eingestellt scheinen aus der Reihe der Diskussionsteilnehmer vornehmlich Moreau, Nédoncelle, Arata, Battaglia, Chiavelli, Guzzo, Masi, Lazzarini, Santinello.

[2] M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (⁴1954) 72; ders., Schriften aus dem Nachlaß I (1933) 267. Vgl. Husserliana III (1950) 44.

[3] Religionsphilosophie (dt. 1960).

[4] Einen guten Überblick gewähren die in der Nederlands Theologisch Tijdschrift XI (1956/57) gesammelten Studien.

lich französische Phänomenologen, zu deren Sprecher sich insbesondere Gaston Berger gemacht hat[5]. Diese Bemerkung soll zugleich einen Eindruck geben von der Vielzahl und Vielfalt der Gesprächspartner heute, von dem ernsten wissenschaftlichen Interesse, das immer noch und gerade in unserer Zeit dem „Phänomen des Religiösen" zugewandt wird. Nehmen wir hinzu, daß Autoren wie Duméry, Hessen, Heiler, Goldammer u. a. sich zu Wort gemeldet haben[6], dann vervollständigt sich einigermaßen das Bild von der faktischen Gegenwartsbedeutung unseres Themas.

Indessen, gibt es dergleichen wie religiöse Erfahrung? Und inwiefern hat Phänomenologie, die doch Erfahrungswissenschaft im gängigen Sinne weder sein will noch kann, etwas mit Erfahrung zu tun? — Unsere Suche nach einer Antwort bewegt sich auf der rein philosophischen Ebene und erstreckt sich nur auf das Grundphänomen des Religiösen überhaupt, d. h. die irgendwie *erkennende Begegnung mit dem Göttlichen*, nicht also noch auf die responsorischen Akte, wie Anbetung, Opfer u. ä.

I. Die Idee der Erfahrung

1. Es geht hier nicht um die umgangssprachliche, wenn auch philosophisch ganz und gar nicht zu vernachlässigende Bedeutung, die dem Wort Erfahrung oft unterlegt wird oder zumindest in ihm, etymologisch verifizierbar, mitschwingt: „erfahren" als „auf Fahrt erkunden" — so daß man schließlich durch Er-fahren der Wirklichkeit gute und schlechte Erfahrungen macht und sammelt und so selbst erfahren wird, ein erfahrener Arzt, Politiker usf. Von „erfahren" gleich „durch Kunde zu wissen bekommen" sehen wir ganz ab. Auch besteht keine Notwendigkeit, Erfahrung im Sinne einer Synthese vieler Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichartiger Fälle zu nehmen, wie es Aristoteles stellenweise meint. Es vermag Erfahrung ja oft genug gerade dies bedeuten, daß man über solche Konstanten hinaus auch nur einmal das Gegenteilige erlebt und so „um eine Erfahrung reicher" wird und ist. Ferner muß alles zurückgestellt werden, was in die Sparte „okkulte Erfahrung" hineingehören mag. Für den Religionsgeschichtler wächst diese mögliche Art von Erfahrung u. U. zu einem ganz spezifischen, manchmal sehr quälenden Problem an, schon deshalb, weil das Verstehen solcher Vollzüge, die in fremdartigen, zumeist auch befrem-

[5] In: Encyclopédie Française t. XIX: Philosophie, Religion. Dazu P. Colin, Phénoménologie et connaissance de Dieu: Recherches de Philosophie III—IV (1958) 399 f.

[6] H. Duméry, Phénoménologie et religion (1958); J. Hessen, Religionsphilosophie (²1955); Fr. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit 1 [1961]); K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen (1960, Kröner) 264.

denden Bewußtseinsschichten verlaufen, höchste, wenn nicht unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet[7]. Doch schreibt Gott selbst vielleicht auch auf den krummen Linien okkulter Phänomene gerade. — Ebenso scheide alles aus, was Erfahrung in einer sehr erlebnishaften Weise besagt[8]: in Fällen religiöser Bekehrung hochgradig gefühlsbetonter Art, Fälle, deren sich gewisse Religionspsychologen mit Vorliebe annehmen; aber auch dasjenige, was z. B. ein Theologe wie K. Rahner als „Erfahrung der Gnade" bezeichnet, als Erfahrung des Übernatürlichen[9]: eine solche ist ja nicht unmittelbar und in rein philosophischer Reflexion, sondern nur aus dem Glauben als solchem zu verstehen, wie auch alle jene Phänomene, die, vom theologischen Standpunkt aus, als „mystische" anzusehen sind, sogar innerhalb nicht-christlicher Religionen[10]. Ähnliches trifft sicherlich für den Begriff der „expérience chrétienne" bei J. Mouroux zu und den der christlichen Erfahrung bei H. U. von Balthasar[11]: wenn die gläubige Existenz die „Erfahrung" macht, wie sich in und an ihr die auch und schon für diese Weltzeit geltenden Verheißungen Christi erfüllen: „Wer meine Worte tut, wird erfahren, daß sie aus Gott sind." — Wir haben eher an den allgemeinen „Typ" des (verstehenspsychologisch und religionsphänomenologisch befragten) „religiösen" Menschen und seine normale, eben typische religiöse Erfahrung zu denken. — Schließlich handelt es sich jetzt nicht einmal um das, was in den Erfahrungswissenschaften als Erfahrung gilt: das Experiment, auf dem naturwissenschaftliche Empirie, und das Dokument, auf dem geisteswissenschaftliche Empirie aufruht, sind ja nur begreiflich auf Grund gewisser geistiger Vorentscheidungen über die anzuwendende Methode[12], wie es der Geniestreich der Beschränkung —

[7] Siehe M. Eliade, Mythen, Träume und Mysterien (1961): bes. die Titel „Erleuchtung und innere Schau", „außersinnliche Wahrnehmung, paragnomische Kräfte" usw. — M. Buber (Logos [1962]) weist auf Erfahrungen im Meskalinrausch hin, wie sie der englische Romanschriftsteller Aldan Huxley schildert: das Präparat befähigt, sagt Huxley, „von innen her zu wissen, wovon der Mystiker redet", „der sprachlose Urgrund des Seins öffne sich ihm in den Gegenständen" (52).

[8] Zum Verständnis von „Erlebnis" und gerade auch von religiösem Erlebnis vgl. J. Rudin, Der Erlebnisdrang (1942); ders., Angst vor dem religiösen Erleben: Anima 17 (1962) 38 f. — Fr. Grégoire spricht von „expérience au sens de connaissance vécue", das Er-Leben einer konkreten Erkenntnis in einer konkreten Situation oder auch einer „Idee" in der Situation (und Geschichte) ihres konkreten Sichauswirkens auf den ganzen Menschen und seine Selbstverwirklichung: Note sur les termes „intuition" et „expérience": RevPhLouv 44 (1946) 400 ff.

[9] Schriften zur Theologie III 105 ff.

[10] Vgl. etwa L. Gardet, Expériences mystiques en terres non-chrétiennes (1953).

[11] J. Mouroux, Sur la notion de l'expérience religieuse: RechScRel 34 (1947) 5 ff.; ders., L'expérience chrétienne (1952); H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I (1961) 222 ff.; G. Muschalek, Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre J. Maréchals: ZKathTh (1961) 129 ff. 175 ff.

[12] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik ([7]1957): Auseinandersetzung mit Kant und Heidegger ist nur fruchtbar, „wenn streng erkannt wird, welches die Vorbedingungen derjenigen besonderen Art von Strenge sind, die wir als Objektivität im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft kennen" (280).

um der Mathematisierbarkeit und so der Exaktheit willen — auf das Quantitative ist, oder in den Geisteswissenschaften die Selbstbegrenzung auf das (menschlich, immanent) „Verstehbare". Soweit allerdings aller Wissenschaftstheorie zum Trotz (oder gar im Zuge gewisser Implikationen der Theorie) Erfahrung auch hier eine gleichsam spontane Unmittelbarkeit besagt, fällt sie unter die Idee von Erfahrung, die wir im Blick haben.

a. Denn für modernes Empfinden konstituiert zunächst und unbedingt das Moment der *Unmittelbarkeit* das Wesen von Erfahrung. (Wieweit der Begriff einer „mittelbaren" Erfahrung — z. B. mittels eines „Abbildes" oder sonst welcher Einwirkung von etwas, man denke an Erfahrung „göttlichen Trostes" u. ä. — in Analogie dazu sein Recht behält, diese Frage klammern wir hier ein.) So umgrenzt L. Landgrebe Erfahrung wie folgt: „Das Sichbegegnenlassen dessen, was nicht ausgedacht oder in Wünschen beschworen wird, sondern ... was unmittelbar gegeben sein muß." [13] Ganz parallel dazu heißt es im Kleinen Theologischen Wörterbuch: „Erfahrung ist eine Form der Erkenntnis, die aus dem unmittelbaren Empfangen eines Eindrucks von seiten der unserer freien Verfügung entzogenen (inneren oder äußeren) Wirklichkeit entspringt", in ihr bezeuge sich die Gegenwart des Erfahrenen selbst unwiderstehlich, daher ihre vor anderen Gewißheiten ausgezeichnete Evidenz [14]. Ebenso hebt J. B. Lotz in seinem Gallarater Vortrag, übrigens derjenige aus dem ganzen Symposion, der am meisten beachtet und diskutiert wurde, die Unmittelbarkeit des Erfahrens hervor, fügt aber gleich hinzu: „das unmittelbare Erfassen eines Konkreten", also eines besonderen Einzelnen [15]. Erfahren wir also nur je eine bestimmte, so und so, nicht anders, getönte und gerichtete Freude, den konkreten Vorgang einer bestimmten Wahrnehmung mit ihrem je vereinzelten Inhalt, den genau umschriebenen Tatbestand eines Geschehens der Außen- oder Innenwelt — nicht aber überhaupt Freude, was Freude überhaupt ist, was Rot ist, Lächeln, Liebe usf.? Immer nur gegenständlich Gegebenes und nicht dessen „Wesen", dessen „Sinn", das Vor- und Ungegenständliche?

Doch schon die allgemeine Definition von Erfahrung bei G. Siewerth im neuen Lexikon für Theologie und Kirche legt sich darauf

---

[13] Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung: Edmund Husserl 1895—1959 (Phaenomenologica 4 [1959]) 238 ff.; allerdings vertritt er zu guter Letzt so etwas wie eine Zurücknahme der Unmittelbarkeit wegen der Allgegenwart des Mediums „Sprache".

[14] Hrsg. Rahner - Vorgrimler (1961).

[15] Il Problema dell'Esperienza Religiosa (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate 1960), Brescia 1961, vgl. 263 268 277. — *Wir zitieren abgekürzt:* Atti. — Grégoire (a. a. O. 411) definiert genauso.

nicht fest, obwohl ihr zufolge alle Erfahrung „von den wirklichen Dingen her genommen ist". Es gebe apriorische und aposteriorische Erfahrung; die apriorische (oder transzendentale) halte auch „die Gründe" der Wirklichkeit (Sein, Substanzsein, Wesen usw.) aufgelichtet, „deren Erfassen allein Erkenntnis a posteriori ermöglicht". Das Kleine Theologische Wörterbuch (bleiben wir bei den am meisten zuhandenen Quellen) nimmt ebenfalls nicht mehr ausdrücklich Bezug auf das Konkrete. Erfahrung braucht mithin nach neuerer Terminologie nicht unbedingt auf Konkret-Einzelnes, Gegenständliches zu gehen. Wohl, was aber nicht dasselbe ist, auf Wirklichkeit, in unmittelbarer Begegnung mit ihr, selbstredend stets ineins mit Erfahrung des Konkreten (in irgendeiner Weise gilt ja für Realerkenntnis überhaupt die „conversio" zum Konkreten). Es könnte also die Idee der Erfahrung eine Ausweitung und Vertiefung gleichsam selbst erfahren haben, in deren Licht so etwas wie „religiöse" Erfahrung, wie sie heute mehr und mehr verstanden zu werden scheint, möglicherweise sich zu erschließen vermag: zumal der Begriff der phänomenologischen Erfahrung läßt sich allein von daher aufhellen. Wir hören jedenfalls von „transzendentaler", „ontologischer" Erfahrung[16], alles Wendungen, die einem Positivisten, doch auch einem Kantianer höchst paradox vorkommen müssen; das Ontologische und Metaphysische gilt ja als das prinzipiell Über-Erfahrbare, das Transzendentale gar als die Dimension der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Im Augenblick lassen wir es bei dieser Feststellung bewenden; es war nur auf die angegebene Ausweitung des Begriffs aufmerksam zu machen. Immerhin drängt sich sofort die Frage auf, wie etwa die vorprädikative Einsicht in das „Sein", die z. B. auch Lotz „ontologische Erfahrung" nennt[17], darüber hinaus die „metaphysische Erfahrung" des subsistierenden Seins[18], mit seiner grundsätzlichen Definition von Erfahrung, die oben zitiert wurde, zusammengehen soll.

b. Während der Bezug aufs Konkrete als solches u. U. aus der De-

---

[16] „Transzendentale Erfahrung" tritt erstmalig vielleicht bei Husserl auf (vgl. z. B. Husserliana I 11 65 u. ö.). Auch „ontologische" Erfahrung scheint Husserlscher Provenienz zu sein: Husserls Meisterschüler E. Fink hat ihn zur Diskussion gestellt; siehe Das Problem der ontologischen Erfahrung: Actas del Primer Congreso di Filosofia II (Mendoza 1949) 733 f.

[17] Das Urteil und das Sein (1957) 203; dann passim: Atti und: Metaphysische und religiöse Erfahrung: Archivio di Filosofia 6 (1956) 79 ff. — *Wir zitieren abgekürzt:* Archivio.

[18] Ebd. Aber auch einer der Altmeister des neuen thomistischen Denkens, E. Gilson, redet ganz unbefangen von „expérience métaphysique" wie auch z. B. C. Giacon von „esperienza ontologica" (Atti 281). Weniger weiterführend scheinen mir die Ausführungen von J.-D. Robert zu sein: L'expérience métaphysique: RevPhLouv 58 (1961) 631 ff. — Selbstverständlich gilt es zu beachten, daß nichtscholastische Philosophen den Terminus suo modo einsetzen, etwa K. Jaspers oder W. Weischedel.

finition herausfallen kann — was das des genaueren heißt und wie es sich auswirkt, wird sich noch zeigen —, darf als zweites Moment in der Idee der Erfahrung die *Rezeptivität* nicht fehlen. Es soll sich nicht um bestimmende Konstitution durch spontane Erkenntnisaktivität handeln, sondern um ein passives, sich-hingebendes Aufnehmen und Vernehmen von Wirklichkeit. Solche empfangende Einstellung und Haltung ist für Erfahrung, solange sie nicht mit Erfahrungsurteil identifiziert wird, unerläßlich, weil sonst die unumgängliche Unmittelbarkeit aufgehoben würde. Dagegen scheint es nicht angebracht, zu fordern, daß sie „durch einen Eindruck von außen ausgelöst" werde[19] und darum im eigentlichen Sinne nur der leibverbundenen Seele eigne, so daß die schlichte Wahrnehmung der Bewußtseinsakte und ihres Subjekts („innere Erfahrung") wesentlich deshalb Erfahrung sei, weil sie „durch ein Betroffensein der Seele von außen" mitbedingt ist (ebd.). Rezeptivität bezieht sich nicht notwendig auf den Ursprung der Akte, die erfahren werden, vielmehr wesentlich nur auf die Weise, wie sie mir bewußt werden: diese aber ist eine unmittelbare und einfach-aufnehmende, hinnehmende. Solche „Passivität" des Gegenwärtigens innerer Vorgänge gehört allerdings unabdingbar zum Sinn von Erfahren. Es wird sich zeigen, daß sie genauso für das Erfassen von „Wesen" (und „Wesensverhalten"?) zutrifft, weshalb die Rede von „Wesenserfahrung" (in einem bestimmten Umfang) zulässig ist.

c. Ein drittes Element tritt hinzu — man tut jedenfalls gut daran, es eigens herauszustellen. Rezeptive Unmittelbarkeit oder unmittelbares Sinn-Vernehmen liegt ja auch beim unmittelbaren Verstehen von sogenannten idealen Bedeutungen und Bedeutungszusammenhängen vor, wie es sich bei der Einsicht in mathematische oder formallogische Strukturen, insbesondere z. B. der Folge-Zusammenhänge, vollzieht. Derartiges unmittelbares Verstehen (etwa einer Identität, eines Gegensatzes, einer Konsequenz) wird man nicht Erfahrung nennen wollen, auch wenn es durchaus als rezeptiv, dem passiv sich verhaltenden, d. h. nicht selbst diese „Einsicht" aktiv konstituierenden, sondern eben entgegennehmenden Subjekt „einleuchtende", „aufgehende" Evidenz bezeichnet werden muß. Zu Erfahrung bedarf es des Eindrucks von der Wirklichkeit her, des Zustandekommens unter dem Eindruck von Realität: und wiederum, unter dem unmittelbar einwirkenden Druck von Realität. Sagen wir zunächst in schlagwortartiger Kürze: Erfahrung beruht auf *Realbezug*.

Soweit es sich um Erfassung sich unmittelbar darbietender, gleichsam inhaltlicher, in weitestem Sinne qualitativer Bestimmungen (z. B. um Momente am Erkenntnisvorgang, Intentionalität u. a.) handelt

[19] Brugger, Wörterbuch; Atti 327 u. ö.

wie auch um das Gegebensein, das Sichvollziehen überhaupt (daß da etwas ist, begegnet, entgegensteht), soweit dürfte der Terminus keine Schwierigkeit machen, eher klingt er dafür zu allgemein, zu vage. Doch soll er eventuell gerade auch auf Fälle zugeschnitten sein, in denen seine Bedeutung allgemeiner, als bisher zumeist angenommen, auszufallen scheint. Wenn wir, was im folgenden einen wesentlichen Fragepunkt bildet, auch „Wesen", „Wesenszüge", zum Erfahrbaren rechnen wollen, also nicht ohne weiteres nur konkretes Einzelnes, dann soll zugleich darauf bestanden werden, daß sie im und am Realen selbst zur Gegebenheit kommen, daher im Kontakt mit der Realität dem Bewußtsein aufgehen. Formulieren wir also den Sinn von Erfahrung so weit und elastisch wie nur immer möglich, um nicht von vornherein gewisse Dimensionen aus seinem Umfang auszuschließen.

Dabei dreht es sich ja nicht einfach um bloße Begriffs- und Definitionsfragen. Das Anliegen ist letztlich dieses, ob einem bestimmten Phänomen, in unserem Zusammenhang dem Phänomen des Religiösen, eine Erkenntnisweise zugeordnet werden müsse, die dem genügt, was wir „Unmittelbarkeit bei rezeptivem Realbezug" nennen, und ob diese Umschreibung auf dem Hintergrunde moderner Terminologie nicht eben doch den (nicht allzu engen) Sinn von „Erfahrung" wiedergebe. Es wäre dann erlaubt, philosophisch von religiöser Erfahrung zu reden, auch wenn und zumal wenn sie dem Bereich der Wesenserkenntnis zugehörte.

d. Vielleicht bedarf Erfahrung noch der Unterscheidung gegenüber Wahrnehmung und Intuition. Fürs erste wäre man geneigt, Erfahrung in der gegebenen Bedeutung mit Wahrnehmung gleichzusetzen[20], da heutige philosophische Sprechweise den Ausdruck „Wahr-nehmen" wie auch „Vernehmen" eine weite, u. U. vorzugsweise aufs geistige Erfassen ausgerichtete Bedeutung zugesteht. In unserem Kontext belassen wir es aber beim gewöhnlichen Sprachgebrauch, außer an Stellen weniger strenger, eher analogisierender Ausdrucksweise. — „Intuition" oder Anschauung (Schau) hat mit Erfahrung mindestens viel gemeinsam. Man nehme, wiederum der Einfachheit halber, die Definition ins Bruggers Wörterbuch: „der direkte Hinblick auf das existierende Einzelne, das sich in seiner konkreten Fülle unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung anderer Erkenntnisinhalte) zeigt"[21]. Vermittlung durch andere Erkenntnisinhalte (also eher indirekter Hinblick) verhindert es nach J. de Vries, innere Erfahrung als intuitiv zu bezeichnen. Wenn wir diese Einschränkung rückgängig machen, dann läßt sich alle Erfahrung als intuitiv qualifizieren. Freilich wären dazu weitere Klärungen notwendig, die jedoch erst in einem späteren Zusammenhalt fällig werden. Hier sei nur noch vermerkt, daß auch die scholastische Tradition von *geistiger* Anschauung spricht; wenigstens insofern auch der Begriff in „anschauliche Erfassungsweisen eingebettet" ist[22].

[20] Brugger, Philosophisches Wörterbuch: Erfahrung, Wahrnehmung.

[21] Ebd. Vgl. auch G. Siewerth, Definition und Intuition: Studium Generale 9 (1956) 579 ff.: Intuition sei in ihrem primären Sinne „die Ausgangserkenntnis der Vernunft in ihrer unmittelbaren Seins- und Wahrheitshelle" (585), der Gegensatz das abstraktive, rationale, diskursive „Denken".

[22] Brugger, Philosophisches Wörterbuch: Anschauung. Auch das muß im Zu-

Aber gerade das wird uns nicht genügen. — Wenn alle (unmittelbare) Erfahrung als intuitiv, schauhaft, erklärt wird, bleibt doch die herkömmliche scholastische Terminologie gewahrt, nach der nicht alle Anschauung notwendig unmittelbare Erkenntnis noch gar alle Anschauung notwendig Erfahrung besagt.

2. Sobald nun der Begriff der Erfahrung sich von der ontischen Konkretheit des zu Erfassenden zu lösen vermag, berührt er sich mit den Forderungen der *phänomenologischen* Methode. Das aber zwingt zu einer kurzen Vergegenwärtigung dessen, was „Phänomen" heißt. Auch hier lassen wir vorwiegend umgangssprachliche Wendungen beiseite. Doch selbst innerhalb der neueren Philosophie hat Phänomen seit J. H. Lambert und seinem „Neuen Organon" die unterschiedlichsten Bedeutungen angenommen, obschon nur einige von ihnen, besonders die Kantische und Hegelsche, in das gesamte moderne Philosophieren hinein nachwirken, vornehmlich aber, wie bekannt, der Phänomenbegriff der Phänomenologie.

a. Ihr Begründer hat ihn merkwürdigerweise in seinem bisher veröffentlichten Schrifttum nirgendwo einläßlich und mit aller nur wünschenswerten Sorgfalt präzisiert — anders als Heidegger, der in diesem Punkte vorbildlich streng ist. Immerhin wird bei Husserl deutlich genug, daß Phänomen „im Sinne der Phänomenologie", wie auch er, vor Heideggers berühmter gewordenen Formulierung, schreibt[23], alle anschaulich aufweisbaren Gegebenheiten sind, alles, was sich „in Selbstgegebenheit" der Intuition darbietet. Sie sind für ihn „die Sachen selbst", zu denen durch alle vorwissenschaftlichen Theorien und Hypothesen hindurch in methodisch geschulter Rückwendung des Blickes vorzudringen sei. Ich sage: Rückwendung, denn letztlich und zutiefst zeigen sich als „die Sachen selbst" jene transzendentalen, dem gegenständlichen Erkennen vorgängigen, es begründenden Ursprünge, nach denen zurückgefragt werden muß, soll unser Erfahren, auch das wissenschaftliche, nicht „naiv" bleiben, wie Husserl oft zu sagen beliebt[24]. Insofern sind nach ihm jene Grund-Phänomene, die transzendentalen Tiefenphänomene (Bewußtseinsstrom überhaupt, seine Zeitigungsmodi, Welthorizont, Intentionalität als Konstitution usw.), die eigentlich *unmittelbaren* Phänomene und müssen daher zugleich als transzendentale Erfahrungen angesprochen werden. Erfahrung bedeutet ihm alles, worin „die betreffenden Sachen und Sachverhalte als sie selbst gegenwärtig

sammenhang mit der religionsphilosophischen These von Lotz noch diskutiert werden, deren Ansatz in der zitierten Formulierung von de Vries irgendwie vorweggenommen zu sein scheint.

[23] Husserliana I 60, vgl. III 1 6. M. Heidegger, Sein und Zeit 31 35 36. (Für M. Scheler s. Schriften aus dem Nachlaß I 268.)

[24] Husserliana III 75 216 u. ö. — Dazu E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik: Kant-Studien 38 (1933) 330f.; G. Funke, Geschichte als Phänomen: ZPhForsch 11 (1957) 224.

sind“ [25]. Auch die zunächst verborgenen, erst durch reflexe Analyse zu gewinnenden transzendentalen Konstitutionsprinzipien alles Gegebenen müssen ja nach Husserl, sofern und soweit sie sich in ihrer Geltung beglaubigen wollen, anschaulich gemacht werden können, d. h. aus der Verdeckung und Abblendung durch die direkten Intentionen des mundanen Bewußtseins in das Licht unmittelbarer „Evidenz“ gehoben werden.

Phänomen und Erfahrung haben hier jedenfalls etwas miteinander zu tun. Gerade Heidegger, der „Phänomen“ mit fast noch stärkerem Nachdruck als sein Meister das Sich-an-sich-selbstzeigende nennt, ordnet dem so Offenbaren mehr und mehr den Titel „Erfahrung“ zu, wie er auch den „Begegnischarakter“ des Phänomens unterstreicht [26]. Der entscheidende Schritt Heideggers über Husserl hinaus liegt indes darin, daß er sich von dessen Bewußtseinsphilosophie abkehrt, den transzendental-idealistischen Charakter der Husserlschen konstitutiven Grundphänomene verwirft und transzendentale Seinsphilosophie zu treiben sucht. Diese Wende von Husserl zu Heidegger läßt sich in der Phänomenologie nicht mehr widerrufen — und die Phänomenologie des Religiösen findet erst so das ihr gemäße, für sie allein fruchtbare Klima [27]. Trotzdem sind auch bei Heidegger die „Phänomene der Phänomenologie“ transzendental zu fassen. Jene Wende kehrt nicht zu einem „realistischen“ Philosophieren zurück, wie es die Göttinger Schule gegenüber Husserls „Idealismus“ proklamierte [28]; sie behält den transzendentalen Sinn von Phänomen und phänomenologischer Methode bei.

Aber Heidegger hat die unmittelbare Selbstgegebenheit dessen, was Phänomen besagt, nachdrücklich betont. Was wiederum nicht besagen kann, das, was Phänomen ist, müsse von vornherein unverhüllt vor aller Augen liegen. Phänomene sind ihm gerade jene Selbstgebungen, die zunächst und zumeist verborgen sind und somit Thema ausdrücklicher, nicht selten gewaltsam anmutender Aufweisung werden [29]. Als

[25] Husserliana I 54 92 f.

[26] Sein und Zeit 31. „Unterwegs zur Sprache“ (1958): „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, ... das uns Treffende empfangen ...“ (159).

[27] Diese Behauptung wird später erst noch zu erhärten sein.

[28] Ein Echo dieses Programms findet sich bei R. Ingarden mit seinem beschwörenden Aufruf, zum primären Anliegen der Phänomenologie (Essenz-Deskription) zurückzulenken (Il compito della fenomenologia: Archivio di Filosofia 7 [1957] 229 f.), bei A. Roth in der Ausgabe der Husserlschen Untersuchungen zur Ethik (Phaenomenologica 7 [1960]), bei H. Conrad-Martius: E. Husserl 1859—1959, 175 ff., schließlich auch bei E. Fink: Phänomenologie bleibt für ihn „Gesinnung sachgerechter Zuwendung und Hingabe an das Sichzeigende“ (Sein, Wahrheit, Welt [1958] 51).

[29] Sein und Zeit 31. Dazu neuestens auch F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers (1961) 162.

solche kennzeichnet Heidegger bekanntlich, im Gegensatz zu allen Seienden, „das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate", dasjenige also, was der Seienden „Sinn und Grund ausmacht" [30], das ontologisch Transzendentale oder transzendental Ontologische. Und wenn wir im folgenden dieses „Sein" und seine Modifikationen gegenüber dem empirisch-faktisch-Gegenständlichen um einer gewissen Vereinfachung und Angleichung der Terminologie willen auch unter das „Wesenhafte", unter „Wesen" von Seiendem begreifen, dann soll damit nicht verkannt sein, daß Heideggers Ontologie nicht der Essenzphilosophie zuzurechnen ist.

Phänomenologie legt es ja (im bewußten Gegenzug zu allen Formen rein empirischer Methode) nicht nur auf Deskription von Fakten und Auffindung induktiver Gesetzmäßigkeiten (Verallgemeinerungen) ab, sondern auf „Wesensforschung"; diese Feststellung ist zu geläufig, als daß man dabei länger zu verweilen brauchte. Doch erhebt sich nun die Frage, ob solche Wesens-Schau tatsächlich auf so etwas wie „Erfahrung" hinauskomme. Husserl definiert Erfahrung zunächst ganz in traditioneller Weise: „Selbstgebung individueller Gegenstände" [31]. Indes hatten wir bereits gesehen, daß er sie auch in einem tieferen Sinne nimmt, die Ausdrücke „transzendentale Erfahrung" und im allgemeinen „phänomenologische Erfahrung" kehren in seinem Alterswerk „Cartesianische Meditationen", wie bereits notiert, immer wieder. Und Scheler spricht einfachhin von „phänomenologischer Erfahrung" [32]. Daher besteht ein Recht, den phänomenologischen Terminus „Wesenserfahrung" ernst zu nehmen und phänomenologische Methode als den Weg zu ihr aufzufassen.

Unter „Wesen" wird zunächst das Unzurückführbare in einem Gegebenheitsbestand verstanden, dasjenige, was in einem Sichzeigenden das Eigene, Eigenste, Eigentümliche ausmacht, etwa das Rotsein aller anderen Farbigkeit gegenüber, das Intentionalsein eines Erkenntnis- oder Willensaktes im Gegensatz zum statischen Insichruhen einer Stimmung usw. [33]. Ein Eigenes mag sowohl einem Einzelnen als solchem zukommen, und dann redet man von Individualwesen; vornehmlich aber einem Gegebenen in der Weise, daß es nicht auf dieses vereinzelt zu

[30] Sein und Zeit 35 63; vgl. 152 324 f.

[31] Erfahrung und Urteil (1948) 21 23, vgl. 415: „schauende Erfahrung individueller Gegenstände". In den „Ideen" hebt Husserl „erfahrende oder individuelle Anschauung" von „Wesensanschauung" ab (vgl. Husserliana III 12 ff.), wobei ihm „Anschauung" der Oberbegriff ist (ebd. 44); doch gerade auch Wesensanschauung ist „gebende", ihr „Gegebenes" ist das „reine Wesen" (ebd.). Später verallgemeinert er den Terminus Erfahrung also ähnlich wie Scheler, der alles Gegebene (und Gebende) der Erfahrung zuordnet (Der Formalismus ... 72 f., Nachlaß I 268 f.). Praktisch und oft auch in bewußter Terminologie fallen dann Erfahrung und Anschauung zusammen.

[32] Der Formalismus ... 72.

[33] Husserl gesteht, es sei schwer, hier nicht in bloße „psychologische" Phänomenologie zurückzufallen (Nachwort: Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschg. 11 [1930] 554).

bleiben braucht. Diese Weise von „Allgemeinheit" eines Wesenseigenen ist phänomenologisch sekundär; während das κοινόν noch Husserl vordringlich interessierte (daher auch seine Methode der freien „Variation"[34], um das Wesens-Gemeinsame ansichtig und habhaft zu machen), spielt es heute keine große Rolle mehr — wie sollte auch z. B. das Variieren von individuellen Sprach-Gebilden (überdies in den verschiedensten Sprachen) vor sich gehen, um daraus das allgemeingültige Sprachwesen, das Allgemeinwesen Sprache zu gewinnen, oder freie Variation von „religiösen" Phänomenen im Ernst möglich sein, so wie man nach Husserl „Ton" phantasiemäßig variierend modifizieren kann, ohne das Element Ton-„Höhe" ausschalten zu können, das daher wesensmäßig zu Ton gehört? Die grundsätzliche Fragwürdigkeit dieser Methode überhaupt braucht hier nicht erörtert zu werden.

Dagegen läßt sich Wesensschau (und ihre Unmittelbarkeit verträgt sich damit durchaus) kaum je anders realisieren als im Vergleich mit und in Abhebung von anderen Gegebenheiten, mittels einer gewissen Kontrastwirkung: das Eigene von Ton oder von Trauer oder von Sprache wird erst bewußt im Gegenhalt zu Farbe bzw. Freude bzw. Zeichengebung usf., ja manche Eigentümlichkeiten mögen sich erst in dieser Gegenseitigkeit, Korrelativität, bestimmen. Wieweit sich dergleichen durchführen läßt, kann nur der Versuch entscheiden.

b. Nicht anders will die Existenzialanalyse *Heideggers* Wesensdeskription[35], freilich innerhalb jener ontologischen Dimension des Transzendentalen. Und nochmals: das Sein (mit seinen Strukturen und Derivaten) muß „Phänomen" werden, zur Anschauung kommen[36]. Da Heideggers Phänomenologie nun einmal in der Diskussion um mögliche Wesens-Erfahrung heute die meiste Beachtung erzwingt, seien zu seiner Theorie einige Hinweise, die uns später wichtig werden, hinzugefügt. Man könnte meinen, er habe allgemach den Boden strenger Phänomenologie verlassen; das Einüben des unverstellten geistigen Blicks auf das Unmittelbare von Wesenhaftem werde faktisch aufgegeben zugunsten eines philosophischen Denkens, das schon bei Husserl der transzendentallogischen Methode der Neukantianer kaum nachsteht, bei Heidegger nun sogar auf den Titel „phänomenologisch" zu verzichten scheint: im Gespräch mit einem Japaner, dem bedeutsamen Mittelstück seines Buches über die Sprache, gibt Heidegger zu, er habe beide Titel, Hermeneutik und Phänomenologie, fallenlassen[37]. Zwar nicht, so fährt er fort, um die Notwendigkeit des phänomenologischen Sehens zu verleugnen, sondern um sein Denken „im Namenlosen zu lassen". Immerhin hat er diese Namenlosigkeit nicht völlig gehütet. In den sich anschließenden Vorträgen über das Wesen der Sprache wird es als „sinnendes Denken"

[34] Vgl. bes. Erfahrung und Urteil 410 ff.

[35] „Wesenserkenntnis": Sein und Zeit 52; „Aprioriforschung": ebd. 50 Anm. 1; „Wesenserfahrung": Was ist Metaphysik (⁶1951) 13; vgl. 43 u. ö.

[36] Sein und Zeit 35 36.

[37] Unterwegs zur Sprache 121. — Freilich greift er sogleich wieder auf die Worte „hermeneutisch" und „Phänomen" zurück, in einer seinem „Seinsdenken" anverwandelten Interpretation (ebd. 121 132 f.).

gekennzeichnet, welches Epitheton in den „Aufzeichnungen aus der Werkstatt“ [38] wiederkehrt und sich sogar zu „spekulativ-sinnendem Denken“ verdichtet. Es löst anscheinend das phänomenologische Sehen ab, dessen er noch im Humanismusbrief nicht entraten mochte [39].

Trotz alledem geht sein ganzes Bemühen auf die Freilegung des Unmittelbaren, Ursprünglichen, Entspringenlassenden, des „Wesens“. „Erfahrung“ des Seins, des „Wesens“ von Sein, durchstimmt Nachwort und Vorwort von „Was ist Metaphysik?“, der Anspruch auf ein „reines Finden“ des Seins-selbst, wofür es im Seienden keinen Anhalt gebe [40]. Dieses Sichgewähren des Seins selbst a priori zum Wissen um Seiendes trägt alle Kennzeichen dessen an sich, was Erfahrung heißen kann und muß. Das Problem liegt nun darin, ob es gelingt, in solch unmittelbare Nähe zum Sein zu gelangen, und wie es überhaupt gelingen könne (a priori zur Erfahrung von Seiendem als solchem, obzwar in der Begegnung mit ihm). Sollte es gar die Unerhörtheit eines solchen Anspruchs sein, die Heidegger immer mehr dazu trieb, den Terminus Erfahrung in einer Weise zu gebrauchen, die eine philosophische Verlegenheit nur halb verhüllt? All die echte Fragwürdigkeit des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs bricht hier mit einem Male auf. Heidegger redet von „denkender Erfahrung“, von „erfahrendem Denken“ usw. [41], wo doch sonst Erfahrung und Denken gerade einander entgegengesetzt werden. Allerdings deckt sich bei ihm der Sinn von Denken wohl eben nicht mit „rational“, wofür er „rechnendes“, Begriffe gleichsam verrechnendes Denken sagen würde, sondern eher mit „intellektual“, „geistig“ überhaupt, was ihn trotz der eigenwilligen Terminologie doch wieder in eine gewisse Nähe zu Thomas und gerade auch der heutigen thomistischen Philosophie rückt.

Für unsere Idee der Erfahrung ergibt sich daraus eine Bestätigung, zugleich eine Bestätigung ihrer erweiterten Fassung, insofern phänomenologische Erfahrung auf dasselbe hinausläuft: unmittelbarer, rein hinnehmender (rezeptiver) Realbezug, auch und entscheidend Bezug zu Real*wesen*, Kontakt mit Wesenswirklichkeit.

---

[38] Neue Zürcher Zeitung 26. 10. 1959.

[39] Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (1947) 110. Und wenn er nicht mehr auf „Methode“ bestehen will, da sie, nach seinem Wort in jenem Gespräch mit einem Japaner (111), „jede Regsamkeit der Denkschritte zerstört“, dann ist also Phänomenologie verabschiedet, denn sie ist wesentlich Methode. Oder man muß den Sinn von Methode so sehr verkürzen, wie es G. H. Gadamer tut: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960) — nämlich sie ganz und gar aus dem Geiste der positiven Wissenschaften oder in engster Analogie zu ihm verstehen.

[40] A. a. O. 16 19 45.

[41] Unterwegs zur Sprache 94 173 u. ö.

II. Religiöse Erfahrung, phänomenologische Erfahrung des Göttlichen

1. Wie zu erwarten, besteht unter den Religionsphilosophen und Religionswissenschaftlern, soweit sie phänomenologisch vorangehen, und das wollen irgendwie fast alle, keine Einhelligkeit über die genaue Bedeutung von Phänomen und Phänomenologie der Religion. Aber schon J. Heber (dessen kleine Dissertation über die Religionsphänomenologie ihren Wert nicht verloren hat, zumal Monographien darüber spärlich sind), hat beobachtet, daß Religionsphänomenologen „einstimmig für die Wesensbestimmung der Religion die bei Husserl mit der Phänomenologie eng verknüpfte *transzendentale* Fragestellung ausscheiden“ [42], ja schließlich die phänomenologische Methode in einer Weise handhaben, die Husserls ursprüngliche Konzeption kaum mehr wiedererkennen läßt [43]. Nun hat Husserls phänomenologische Ausschaltung Gottes freilich in ihrer, man muß schon sagen, kaum glaublichen Verkennung des Problems alles getan, um jeden vom Phänomen des Religiösen Ergriffenen abzustoßen. „Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung“ [44], wobei diese höchste Transzendenz nicht etwa ontisch erzeugt werde, natürlich nicht, doch ontologisch-transzendental das allein absolute „Bewußtsein überhaupt“ voraussetzt, ja am Ende als „das letzte und wahrhaft Absolute“ die konstituierende „Zeit“ [45]. Kann eine Wesenslehre des Religiösen dann überhaupt noch als Phänomenologie auftreten wollen, muß sie nicht von ihrem Gegenstande her, der nie und nimmer gleichsam nochmals aus „wahrhaft absoluten“ Ursprüngen „konstituiert“ werden kann (auch nicht „für mich“), den klassischen Rahmen der Phänomenologie sprengen?

So hat van der Leeuw, dessen große „Phänomenologie der Religion“, das bekannteste Werk dieser Gattung, in der neuen fran-

---

[42] Die phänomenologische Methode und die Religionsphänomenologie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion (1929) 8. — Daß und inwiefern H. Duméry mit seiner „Phénoménologie et religion“ (1958) eine Ausnahme macht, wird uns später beschäftigen. — Der gut sichtende Überblick, den E. Hirschmann in „Phänomenologie der Religion“ (1940) gibt, muß als methodologische Monographie betrachtet werden, im übrigen bietet selbstverständlich jedes größere Werk über Religionsphänomenologie methodologische Reflexionen. Wertvolle Hinweise „Zur Geschichte der Religionsphänomenologie“ bei F. Merkel: In Deo Omnia Unum. Festschrift F. Heiler (1942) 38 ff.

[43] Husserls schärfste Abwehr aller anderen „Phänomenologie“: „Ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfaßt und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht“ (Husserliana III 216).

[44] Formale und transzendentale Logik (Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschg. 10 [1929] 222). Vgl. Husserliana III 138 f. 191. Zum Husserlschen Gottesbegriff siehe St. Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserls: PhJb 67 (1959) 130 ff.

[45] Husserliana III 198.

zösischen Auflage den alten Titel nur noch als Untertitel führt[46], in seinen methodologischen Epilegomena kein Wort übrig zu Husserls eidetischer und transzendentaler Reduktion. Nur die Epoché, das Sichenthalten jeder Seinssetzung, wird in ihrer methodischen Unabdingbarkeit betont: der Religionsphänomenologe fällt kein Urteil über Wahrheit oder Schein der als religiös charakterisierten Phänomene. Andere, unter ihnen wohl am offensten Goldammer und Kristensen, verstehen unter Phänomen und Phänomenologie nur eben das Nächstliegende, J. A. Oosterbaan[47] verneint rundweg, daß gegenwärtige Religionsphänomenologie etwas mit Husserls philosophischer Phänomenologie zu tun habe, sie sei nichts anderes als „deskriptive Tatsachenwissenschaft", also nicht einmal eigentlich „Wesenswissenschaft", geschweige denn transzendental-genetische Wesensforschung; „Wesen" wird von ihm offenkundig als letztgültige, unüberholbare, „absolute" Konstante genommen — phänomenologische Schau setze indes niemals absolut, bleibe immer vorläufig, überholbar[48]. — Man darf heute zweifelsohne innerhalb der Religionsphänomenologie unter methodologischem Aspekt von einer Krise sprechen, die sich allerdings nicht dadurch überwinden läßt, daß man die Ansprüche an Phänomenologie möglichst herabdrückt (oder gar unbekümmert um die Problematik der phänomenologischen Methode Phänomenologie zu treiben vorgibt); daher die Aufgabe, den Fragen um die Möglichkeit einer Phänomenologie des Religiösen erneut nachzugehen.

Das Symposion in Gallarate liefert dazu nicht wenige Beiträge. Doch bevor wir darauf zurückkommen, noch einige Diskussionsbemerkungen zu sonstiger Literatur. — R. Winkler machte schon sehr früh auf die Notwendigkeit aufmerksam, Religionsphänomenologie von empirischer Realigionspsychologie zu scheiden, unterstrich energisch, daß die „Ursprünge", d. h. die „Wesens"-Qualität dessen, was als religiös gilt, vor aller empirischen Forschung bewußt sein müsse, also nur wesensphänomenologisch aufgefunden werden könne; daher sei das Wesen des Religiösen „im Bewußtsein selbst aufzusuchen" und hinzunehmen so, wie es sich da gebe[49]. Wichtig scheint, daß als Wesenszug religiösen Bewußtseins das „Wahrheitsinteresse"

[46] La religion, son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion (1955). Er weiß seine phänomenologische Methode nur sehr schwer von Gestalt- und Strukturpsychologie zu trennen; faktisch gibt sie sich unter seinen Händen wie „verstehende Psychologie", womit auch seine öftere Berufung auf Dilthey und Spranger zusammenstimmen würde.

[47] Vgl. Nederlands Theologisch Tijdschrift 13 (1958/59) 97 ff. C. J. Bleeker spricht sich unumwunden für die Distanz von der philosophischen Phänomenologie aus (The Phenomenological Method: Numen 6 [1959] 96 ff.)

[48] Auch Kristensen hält den Begriff des „Wesens" ganz ausdrücklich für einen philosophischen in dem Sinne, daß pure Phänomenologie überfordert sei, wenn sie Wesensforschung treiben solle: sie sei im Grunde ein „systematic treatment of History of Religion" unter der apriorischen Leitung einer philosophischen Wesensidee (vgl. a. a. O. Einleitung). Ähnlich äußert sich auch L. Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I (1947) 13 ff., bes. 32 ff.

[49] Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie (1921). Vgl. z. B. auch Heiler a. a. O. 17.

angesehen wird: der religiöse Mensch intendiert „Wirklichkeit", und nur so könne er religiöse „Intentionalität" überhaupt als sinnvoll verstehen. Doch auch ihm zufolge entscheidet sich Wahrheit bzw. das Wahnhafte religiöser Intentionalität erst in der Religions*philosophie* (die für ihn vom Typ Kantischer Transzendentalphilosophie ist). Wohl die meisten modernen Religionsphänomenologen sprechen sich für diesen Dualismus Phänomenologie/Philosophie aus — eine absurde Sentenz in den Augen und Ohren eines Husserl oder Heidegger.

Die These vom Ausgang im eigenen Bewußtsein hält auch van der Leeuw mit sicherlich allen Vertretern der Niederländischen Schule. Nur wenige verschärfen sie durch die Forderung, Phänomenologie *beschränke* sich auf das im Bewußtsein Vorfindliche[50]; die moderne Religionsphänomenologie ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie alles einbezieht, wessen sie in Gegenwart und Geschichte habhaft zu werden vermag. Wenn aber von dem „Zirkel" die Rede ist, in dem religionsphänomenologische Forschung sich bewege, dann wird es wohl meistens nicht so verstanden, als wäre die religiöse Eigenerfahrung ihrerseits von der Erfahrung geschichtlich gegebener religiöser Phänomene ebenso bedingt wie diese von jener: geschichtliche Forschung bedürfe des „Vorbegriffs" dessen, des „Vorgriffs" auf das, was „religiös" heißen solle, und die Befunde und Funde des Religionsgeschichtlers hätten den Horizont eigenen Erlebens zu weiten, auszufüllen und zu differenzieren. Und nicht nur das: in und an ihnen hätte sich das in Wesensschau Selbst-Erfahrene in gewisser Weise auch zu bestätigen, zu „bewähren" — dieses Wort fällt nicht selten im Laufe methodologischer Reflexionen heutiger Phänomenologen[51]. Nicht nur führt Wesensschau die geschichtlichen Untersuchungen, sie wird von ihnen auch geführt, d. h. mitbedingt. Diesen „phänomenologischen Zirkel" anerkennen alle. Gleichwohl drängt sich der eine Richtungssinn dieses Zirkels allzu deutlich auf — der Primat der Eigenerfahrung bleibt unangetastet. Immerhin stößt man auch auf Formulierungen, die ihm nicht gerecht zu werden scheinen, dabei jedoch in aller Deutlichkeit bekunden, wie sehr sie ihn faktisch betätigen (und voraussetzen); so kann man sich ja nicht auf Aussagen und Zeugnisse großer „religiöser Menschen", religiöser Genies usf., berufen wollen, ohne auf das, was überhaupt religiös ist, vorzugreifen[52]. Freilich hat sich für uns damit nicht alles erledigt, was mit dem Problem des „hermeneutischen Zirkels" zusammenhängt, wie Heidegger ihn, verallgemeinernd, nennt[53].

2. Was ist nun eigentlich *das Phänomen des „Göttlichen"?* Wie bekannt, kennzeichnet Religionsphänomenologie das im religiösen Akt Gegebene, Urgegebene, Irreduktible mit dem Ausdruck „das Heilige". Dieser Terminus, den R. Otto durchgesetzt hat, findet sich schon vor ihm[54], doch erst Otto hat eine Art phänomenologische Methode an-

[50] So J. Heber a. a. O. 45, im Anschluß an J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit (1918) und in Übereinstimmung mit R. Otto, Das Heilige ([23–25]1936) 8: wer Momente starker religiöser Erregtheit nicht kenne, ist gebeten, nicht weiterzulesen.

[51] Auch L. Binswanger (a. a. O. 31 Anm. 1) läßt das phänomenologische Sehen durch „experimentelle Bestätigung" und „Induktion" sich „bewähren", worin ihm bezgl. der Theorie phänomenologischer Wesensschau im allgemeinen z. B. A. Wellek folgt: Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie (1955) 247. Die niederländische Phänomenologenschule wurzelt ganz und gar in diesem methodologischen Zirkel. Nur so meint man zu jener „konkreten Religionsphänomenologie" gelangen zu können, die Scheler im Auge hat (Vom Ewigen im Menschen [[4]1954] 155).

[52] Zu J. Hessen, Die Werte des Heiligen (1938) 45 ff.

[53] Bereits in „Sein und Zeit" 7 ff.

[54] W. Windelbands Skizze mit dem gleichen Titel wie Ottos Buch aus dem Jahre

gewandt, um das Heilige näher zu beschreiben. Es kann sich hier nicht darum handeln, diese Deskription zu referieren. Ich möchte statt dessen angeben, wie „das Heilige" von heutigen Religionsphänomenologen charakterisiert wird. Von vornherein richtet sich das Augenmerk also auf das „Gegenständliche" im religiösen Akt, der als solcher nur insoweit interessiert, als sich in ihm sein Gegenständliches abzeichnet.

a. Alle bezeichnen es als Erst- und Urgegebenheit, als ein Novum im Umkreis des Geistigen (ähnlich wohl wie auf ihre Weise Pascal und Kierkegaard sich für die Unzurückführbarkeit und Unableitbarkeit der religiösen Sphäre oder Ebene, auch in Bezug auf den spezifisch ethischen, „humanen" Bereich, eingesetzt haben). Und zwar qualifizieren sie es, im Gefolge Schelers, als *das Absolute*, das absolut Höchste; „das schlechthin nur durch sich selbst Wertvolle", so umschreibt es Scheler selbst[55]. Für ihn steht zentral im Blick der absolute *Wert* des Heiligen; nur als solcher erfüllt er die Kategorie des Heiligen, seinem bloßen „Sein" nach wird er eben „durch die Kategorie des absoluten und unendlichen Seins umgrenzt"[56]. Der primäre Akzent im Sinngehalt von „heilig" auf dem Wertaspekt kehrt auch bei anderen wieder, namentlich bei J. Hessen[57]. Doch längst nicht bei allen Religionsphänomenologen. Im allgemeinen zielt die Charakteristik des Heiligen primär auf das Moment des Absoluten-überhaupt, des Erst-Letzten, absolut-Höchsten, völlig Unvergleichlichen — wie auch Scheler schließlich sagt: „das ganz Andere", „Wesensunvergleichliche"[58]. Bis zur völligen Ausmerzung des Wertmoments in der Idee Gottes treibt es wohl nur Heidegger, und zwar mit auf-

---

1902 (vgl. Präludien 2 [^{9}1924] 295 ff.), aber als zentrale religiöse Kategorie erscheint „das Heilige" auch bei N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens (^{1}1916, ^{2}1926) 179 ff.

[55] Vom Ewigen im Menschen 165 170; Der Formalismus ... 128 f. 308 f.

[56] Vom Ewigen ... 349. Dennoch richtet sich der religiöse Akt auf beides, „auf ein Seiendes und Wertvolles" (ebd. 247), es ist „absolut seiend und heilig" (ebd. 159).

[57] Zustimmend z. B. B. Haering, Das Heilige und das Gute (1950) 57 192. Andere setzen beides ein wenig zu einfach nebeneinander, vgl. A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion (1957) 65: der religiöse Gegenstand habe nicht bloß Realitätscharakter, sondern auch Wertqualität (65).

[58] Vom Ewigen ... 247 f. Dabei erscheint der eindrucksvolle Gedanke von der absoluten Transzendenz über alle endlichen Werte, d. h. der Unerfüllbarkeit der religiösen Intention durch Welt-Werte (245 247); mithin komme dem Heiligen allein „absolute Schätzung" als einzig wesensgemäß zu (315). Ähnlich spricht auch Kierkegaard von der „absoluten" Beziehung zum Absoluten. K. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen (1925) zitiert A. Reinach: „Dem zuhöchst Gegebenen, zu dem unser Erleben sich emporhebt, ziemt eine absolute Fülle der Liebe" (vgl. dessen Gesammelte Schriften [1921] XXX ff.: religionsphilosophische Bruchstücke über das „Absolute"). — Erwähnt sei noch die Definition des Heiligen bei B. Welte: Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion (Analecta Gregoriana 67, Rom 1954, 293 ff.): „das durch absolute Höhe, absoluten Rang und absolute Reinheit" uns Offenbare (298).

fälliger Vehemenz[59]; wie er in diesem Punkte zu verstehen sein mag, darüber im positiven Teil unserer Studie.

„Heilig" verleugnet ja nicht seine Nähe zu „Heil", und dieser Bezug bringt die Bedeutsamkeit des Göttlichen für den Menschen, die Heilsbedeutung, mit sich. Er gründet darin, daß das Göttliche als das in sich selbst Heile, Unversehrte und Unversehrbare, Unangetastete und Unantastbare erlebt und gedacht wird. Heil im Sinne von unversehrt, unantastbar, deckt sich wohl mit der Grundbestimmung von „heilig", das primär sicherlich nicht sittliche Heiligkeit meint, sondern „sacrum" oder, wie Otto auch einmal schreibt, „sakrosankt".

Das „ganz Andere" aber gilt weithin als der Terminus, der den religiösen Gegenstand noch am ehesten trifft; er soll dessen Absolutheit gleichsam zu „absoluter Absolutheit" steigern und übersteigern. Otto will damit das schlechthin Unüberbietbare des „Heiligen" fühlbar machen, zugleich dessen Hoheit, Unnahbarkeit und Geheimnisfülle. Man braucht gegen diesen Ausdruck nicht einzuwenden, er impliziere die völlige Unbestimmbarkeit des Göttlichen, eine rein negative Theologie; als emphatische Wendung hat er seine Funktion, und so wurde er auch von R. Guardini aufgegriffen, um die reine, absolute Transzendenz des Göttlichen anzuzeigen[60]. Nur wird man wohl gegen den Ausdruck „das Absolute", nimmt man es noch so unrelativierbar, das Bedenken nicht einfach abweisen dürfen, er verbleibe im Neutrum und vermöge den personalen Charakter des Göttlichen nicht wiederzugeben — religiöse Erfahrung aber gehe auf das göttliche „Du"[61]. Im Deutschen läßt sich freilich immer der personale Artikel vorsetzen, andererseits vermöchte die ebenfalls unumgängliche Form „*das* Du" den personalen Grundzug des Absoluten auch wieder zu verdunkeln. Solche semantischen Überlegungen sind philosophisch durchaus keine bloße Nebensache; gerade phänomenologische Geisteshaltung mißt ihnen kein geringes Gewicht bei, sind sie doch dort, wo es auf Beschreibung ankommt, viel weniger entbehrlich als im Bereich einer Methode, die von Definitionen ausgeht. — Auf jeden Fall kann nach den Ergebnissen der geschichtlichen Religionsphänomenologie und der Phänomenologie des Religiösen überhaupt daran nicht gezweifelt werden, daß „das Heilige" wenigstens irgendwie als persönlich erfahren und gedacht wird; die Meinung R. Ottos, Religiosität sei auch dort sinnvoll, wo von „Gott" keine Rede sei, übertreibt, wahrscheinlich um einem gewissen modischen Respekt vor

---

[59] Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (1947) 99. Vgl. dazu: Holzwege (1950) 209 f. 238 f.
[60] Religion und Offenbarung I (1958) 22 u. ö.; Atti 45.
[61] Atti 345 346 422 f.

dem Buddhismus entgegenzukommen[62]. Vor allem Scheler hat das personale Moment überaus energisch betont. Das Problem wird also lauten: Ist religiöse Erfahrung fähig, sogar das heilige „Du" — nicht nur das noch unpersönliche „Göttliche", auch den heiligen „Gott" — zu erreichen?

b. Die *Wesenszüge des Heiligen* sind indes noch zu ergänzen. Immer schon und immer mehr heben Religionsphänomenologen hervor, daß es sich dabei auch und oft genug vordringlich um „Macht", Mächtigkeit, handle; das Göttlich-Heilige stellt die absolute und schauererregende All-Macht dar[63]. Auch Scheler zählt ja drei Bestimmungen des Göttlichen auf: ens-a-se, Allwirksamkeit, Heiligkeit[64]; in letzterer gipfelt, verdichtet sich das Wesen des Göttlichen, aber Macht, Allwirksamkeit ist mit absoluter Heiligkeit wesenhaft verknüpft. Leicht ist zu sehen, daß und wie es sich auf die Struktur religiösen Verhaltens überhaupt auswirken muß: die Religionsgeschichte zeigt, wie die Menschen jene absolute Macht nicht nur „mit Furcht und Zittern" anbeteten, sondern ihrer teilhaft zu werden sich sehnten und bemühten; Religion wird dann zum drängenden Versuch, Anteil zu gewinnen am machtvollen, krafterfüllten, schließlich unverletzlichen, unsterblichen „Leben" der Gottheit[65]. Von hier aus begegnet von neuem die Idee des „Heiles", die vom „Heiligen" ausstrahlt[66]. Es darf angenommen werden, daß der absolut heilige Gott gerade als der Allwirksame zugleich derjenige ist, der dem Dasein des Menschen den eigentlichen, letzten Sinn gibt, es daher in seinem ganzen Gefüge völlig bestimmt und auf sich hinordnet[67]. Das gibt auch einen Wink in den religiös erschauten Zusammenhang von Absolutheit, Heiligkeit und All-Mäch-

---

[62] West-östliche Mystik (²1929) 169. — Über die Unterschätzung des Personalen bei Otto, am ehesten, so scheint es, im Zusammenhang mit dem Terminus „das Numinose", vgl. B. Haering, „Das Heilige" R. Ottos in der neueren Kritik: GeistLeben 24 (1951) 66 ff. — Selbst „Mana" sei nicht ohne weiteres unpersönlich gefaßt, schreibt M. Eliade: Die Religionen und das Heilige (1954) 44 (Übers. von „Traité d'histoire des religions, 1949). — Von einem „religiösen Atheismus" spricht allerdings sogar van der Leeuw a. a. O. 160; für ihn ist ganz allgemein „Gott" in den Religionen „ein Spätkömmling" (ebd. 28 u. ö.). Eliade dagegen (a. a. O. 49): „fast überall" bei den Primitiven finde sich der Glaube an einen allmächtigen Schöpfergott. Vgl. Heiler a. a. O. 468 f., aber auch 560: das „Du" sei nicht integrierender Bestandteil aller Gotteserfahrung.

[63] Van der Leeuw *beginnt* mit diesem Wesenszug des Göttlichen. Eliade (a. a. O. 37 u. ö.): Hierophanien sind Kratophanien, d. h. Manifestationen von unvergleichlicher Macht. Vgl. Goldammer a. a. O. 62; Heiler a. a. O. 29 f.

[64] Vom Ewigen ... 169.

[65] Van der Leeuw a. a. O. 643 f.; Goldammer a. a. O. 28 f.: hier liege die „Sinnmitte" religiösen Verhaltens; Eliade a. a. O. 58.

[66] Z. B. Goldammer a. a. O. 45 f.; Van der Leeuw 646. Auch bei Scheler (Vom Ewigen ... 130 134 f.).

[67] Vgl. nur Van der Leeuw 439 f. 644. — Guardini nennt die Religion das den „Daseinssinn" endgültig, letztgültig, letzt-eigentlich Bestimmende (schon phänomenologisch gesehen) (vgl. Religion und Offenbarung I 25 u. ö.).

tigkeit: das absolut Heilige fügt alles andere auf sich hin, verfügt alles und über alles, und dieses fügt sich ihm als dem völlig Unverfügbaren[68]. Eine rationale Deduktion der „Macht" aus dem Wesen absoluter Heiligkeit ist natürlich nicht Sache religiösen Erlebens, hier genügt und überwältigt der Blick auf das „ganz Andere".

Es scheint, daß mit dem bisher Gesagten das Grundsätzliche dessen umrissen ist, was das Heilige als das religiöse Urphänomen konstituiert. Das vielberufene Gegensatzpaar *mysterium fascinosum et tremendum* fällt bereits unter mögliche weitere Bestimmungen. Doch haben wir immer noch nicht der wesentlich personalen Bestimmtheit des religiösen Gegenstandes oder Gegenübers uns versichert; dieser sublimste Formgrad des „Heiligen" (um immer noch in einer neutralen Kategorie zu reden) wird uns noch manche Rätsel aufgeben und in ein unauslotbares Geheimnis entrücken.

3. Auch der personale Charakter soll ja, wie wir bereits sagten, (phänomenologisch) erfahren werden. Gibt es jedoch tatsächlich und überhaupt religiöse „Erfahrung"[69]? Ist all das, was wir namhaft machten, wirklich erfahrbar? Wenn Erfahrung dasjenige ist, was wir in Teil I erarbeitet haben, dann zeichnet sich sofort die ganze Problematik ab, die im Anspruch auf religiöse Erfahrung liegt.

a. In Gallarate herrschte durchaus keine Einigkeit über diesen Punkt. Gleichwohl opponierte alles in allem nur eine Minderheit. Wo schienen Schwierigkeiten empfunden zu werden? Offenkundig in bezug auf die *Unmittelbarkeit der Gegenwart* des religiösen „Gegenstandes", des Göttlichen[70]. Spontane Unmittelbarkeit bleibe verdächtig und ungenügend, wie auch spontane Unmittelbarkeit der Evidenz. Erfahrung sei immer Antwort auf eine methodisch gestellte und in ihren Elementen durchsichtige Frage; jede Erfahrung setze gewisse vorgängige und erfahrungsunabhängige Einsichten und Sätze voraus (z. B. das Kausalitätsprinzip oder allgemeiner den Satz vom zureichenden Grunde), religiöse Erfahrung mache da keine Ausnahme: sie impliziere Vorentscheidungen über ihre Möglichkeit und die Bedingungen ihrer Möglichkeit, schon einmal über ihren möglichen „Sinn" und dessen Voraussetzungen (z. B. wird vorausgesetzt, daß es sinnvoll sei oder sein könne, von Erfahrung auch dann zu sprechen, wenn das Erfahrene nicht zum „Kontext" von „Welt" gehöre, immanent welthaft sei). Als Erfahrung vollziehe sie sich andererseits auf der Ebene von „Erlebnissen" und bedürfe daher der Reflexion,

---

[68] Der Versuch, sich Gott verfügbar und gefügig zu machen (Magie usw.), erweist sich als modus deficiens religiöser Einstellung.

[69] Dieser Terminus bei Scheler: Vom Ewigen ... 170. Sie wird als echt „anschauunggebend" und „unmittelbar" aufgefaßt (ebd. 257 300).

[70] Atti 346; vgl. 154 161 u. a.

damit der in ihr eingeschlossene „Gedanke" hervortrete (ohne solchen einwohnenden Logos ist sie jedenfalls als geistige Erfahrung nicht möglich). Auch H. Krings sieht in der Erfahrung bereits kategoriale Momente am Werk. Mindestens dreierlei scheint also die postulierte Unmittelbarkeit zu beeinträchtigen: etwas Vorgängiges (Vorbedingungen ihrer Möglichkeit), etwas gleichsam Mitgängiges (kategoriale Formung), etwas Nachträgliches (Reflexion).

Dazu wäre nun fürs erste an folgendes zu erinnern: die sich anschließende Reflexion kann der Erfahrung nichts von ihrer Unmittelbarkeit nehmen; Vorbedingungen der Möglichkeit von Erfahrung doch wohl ebensowenig, denn sie gehen nicht in den Vollzug der Erfahrung ein, machen ihren Akt nicht zu etwas Mittelbarem — solche Voraussetzungen mag die nachfolgende Reflexion herausstellen, ja die Reflexion geht vom Faktum der Erfahrung aus und ermittelt dasjenige, was dem Faktum, das nicht angetastet oder in Zweifel gezogen wird, logisch und transzendental vorausliegt. Auf die These von Krings antwortete Lotz ähnlich: kategoriale Formung geschehe erst in der auf die Erfahrung folgenden Reflexion, nicht in der Erfahrung selbst[71]. Krings unterscheidet nicht genügend zwischen Erfahrung und Erfahrungsurteil. Letzteres ist kategorial geformt, während erstere in einfacher, gleichsam ungebrochener Unmittelbarkeit auftritt.

Wenn man jedoch mit Kant Erfahrung im engeren, eigentlichen Sinne „verstandene Wahrnehmung" nennt, dann liegen ihr apriorische Bedingungen der Möglichkeit, „Prinzipien ihrer Form a priori" zugrunde, sie gilt also als „Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet" — weshalb zu guter Letzt „übersinnliche" Erfahrung nichts anderes besagen kann als „eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man mit ihnen machen soll, ob sie als zur Erkenntnis gehörig einen wirklichen Gegenstand haben oder bloße Träumereien sein mögen"[72]. Aber die Frage heißt ja gerade, ob es nicht doch Erfahrung in einem ursprünglicheren Sinne gebe, und zwar eine solche, die aus sich selbst ohne zusätzliche apriorische Prägung das leistet, was der Intention nach Kantische Formprinzipien leisten sollen: Verstehbarkeit, objektive Gültigkeit. Gibt es Anschauung ohne Begriff, die darum doch nicht blind ist? Ebendies behauptet phänomenologische Wesensschau. Den in ihr gegenwärtigen Logos verdankt sie keiner apriorischen Formung durch ihr heterogene Verstandesprinzipien, sondern sich selbst: sie schaut Sinn, faßt (allge-

[71] Ebd. 474.

[72] WW 7, 57 (Streit der Fakultäten, 1. Abs., Allg. Anm.). Das sei eine Erfahrung, von der man sich nicht einmal überzeuge, „daß sie in der Tat Erfahrung sei", weil sie (als übernatürliche) auf keine „Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden" könne. — Erfahrung sei nur begreifbar auf Grund von wahrhaft ursprünglichen Leistungen, die das Einzelne mit allgemeinen Prinzipien durchdringen, und „die Bewegung dieser Durchdringung ist die Erfahrung selbst" (F. Kaulbach, Der philosophische Begriff der Erfahrung: Studium Generale 14 [1961] 527 f.). Seine Anerkennung von „Urbilderfahrung" im Goetheschen Sinne könnte u. U. eine gewisse Brücke zum Verständnis phänomenologischer Wesenserfahrung darstellen.

meingültige) Sinn-Struktur auf. Eine schwerwiegende Behauptung, an Kant geschulten Geistern mag sie wie Schwärmerei vorkommen, gemessen an dessen Nüchternheit.

Sicherlich muß die Doppelung Erfahrung und Erfahrungsurteil noch eingehender bedacht werden. Findet sich erst im Erfahrungsurteil Wahrheit und Falschheit, so daß Erfahrung an sich selbst „reines Erlebnis" besagt, Übereinstimmung mit dem Gegenstand nicht beansprucht, weder wahr noch falsch — eben weil vorprädikativ ist?[73] Nicht Erfahrung einfachhin unterläge so einer möglichen Kritik ihrer Geltung, sondern erst das Urteil, in dem sie kategorial geformt und ausgesagt wird. Hat diese Unterscheidung auf das religionsphilosophische Problem der „Wahrheit" religiöser Erfahrung Einfluß und inwiefern?

Die im voraufgehenden Absatz berührten Fragen gehören zur Theorie von Erfahrung überhaupt, erlangen jedoch ihre ganze Schärfe innerhalb einer Theorie der *religiösen* Erfahrung. Denn was soll da erfahren werden? Auch Gallarate hat ergeben, daß es sich um Erfahrung des Absoluten selbst, schließlich des absoluten Du handelt. Um die spezifische Weise dieses Erfahrens analysieren zu können, vergegenwärtigen wir uns in Kürze die dort vorgelegten Ansichten.

b. Nähere Ausdeutung bieten vor allem Guardini und Lotz. Ersterer nahm in seinem Einleitungsreferat, „Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung", auf „Religion und Offenbarung I" Bezug, das den gleichen Stoff unter dem Titel „Die religiöse Erfahrung" behandelt. Hier, in seinem Buch, vertieft er seine Idee der Erfahrung durch den Rückgriff auf den Sinn von Phänomen und Phänomenologie, in jenem Referat eher umgekehrt: die Idee des religiösen Phänomens durch dessen Strukturgleichheit mit „Erfahrung". Inhaltlich ändert sich dabei kaum etwas. Es wird versucht, Situationen möglicher religiöser Erfahrung und somit der Begegnung mit dem Göttlichen, der Parusie des Heiligen, zu umgrenzen: Naturerlebnisse, Fügungen im Lebenslauf, Endlichkeits- und Kontingenzcharakter der Dinge usf.; überall kann „gebende Erfahrung" des Absoluten, ganz-Anderen, Gottes sich ereignen[74]. Besonderes Interesse zieht auf sich seine Behauptung, der „Symbolcharakter der Dinge" lasse das Göttliche gleichsam durchscheinen, das menschliche Auge vermöge den Geschaffenheitsbezug der Dinge wahrzunehmen, deren Wesensbezug auf das absolut Transzendente, ohne daß ein Schluß vorläge: in echter „Gegenstandserfahrung"[75].

---

[73] Cl. Schoenbrood, Zur Logik erfahrungstranszendenter Erkenntnis: WissWeish 24 (1961) 183 f. — Die philosophische Epoché versetze das Subjekt „eo ipso in den Zustand des reinen Erfahrens", also diesseits von Geltung und Wahrheit.

[74] Vgl. Schol 35 (1960) 578 f. Vgl. z. B. Heiler a. a. O. 34 ff.

[75] Religion und Offenbarung I 28 f. 80 f. — ein „Verstehen" von „Ausdrucksmomenten" (ebd. 30). Das „Faktum der Geschaffenheit" wird zurückhaltender vermerkt, doch Atti 43 f. einfach neben anderem aufgeführt. (So auch in der religiösen Schrift: Nähe des Herrn [1960].) Das gleiche in: Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (1950), doch auch schon in: Die Offenbarung (1940). — Haben wir es mit einer Reminiszenz aus Scheler zu tun? Die „Kreatürlichkeit der Kreatur"

Guardinis Darstellung beruft sich einfach auf das „elementare Gefühl" des Geistes, des Gemütes, des Herzens, denn, so heißt es, „worauf kann Erkenntnis sich letztlich stützen, wenn nicht auf die Evidenz unseres Bewußtseins?" [76] Solange aber keine weiteren Vorkehrungen getroffen werden, um diese — eben unmittelbaren — Evidenzen gerade in ihrer Unmittelbarkeit verbindlich aufzuweisen, kommt man über Behauptungen oder auch „Bekenntnisse" nicht hinaus. Ist es aber überhaupt möglich, weitere Vorkehrungen zu treffen, wie jede Theorie phänomenologischen Sehens, phänomenologischer Methode, sie für notwendig hält? Bleibt es am Ende nicht doch ganz schlicht bei Behauptungen innerer Erfahrungen? Empfängt, wer da meint, derartiges nicht zu erfahren, methodologische Hinweise und Hilfen, wie er sich solcher Erfahrung nähern könnte? In Gallarate wurden die phänomenologisch gemeinten Analysen Guardinis denn auch nicht eigentlich diskutiert. Allerdings hat er ebenfalls und mit kaum überbietbarer Eindringlichkeit von der Fragwürdigkeit religiöser Erfahrung gesprochen und von der Notwendigkeit, sie philosophisch zu interpretieren und der philosophischen Kritik auszusetzen [77]. Es erhebe sich (sogar) die Forderung, den Schritt über die Welt hinaus „in einer auch logisch richtigen Weise" zu verantworten [78].

Soll das nun heißen, daß ohne eine derartige „rationale" Kritik religiöse Erfahrung in der Schwebe verbleibe, ihre Fragwürdigkeit nicht überwinde, als solche daher wesensmäßig auf Philosophie angewiesen sei? Aber wenn doch das, was in ihr zur Gegebenheit kommt, ein Ur-Phänomen ist, und sie selbst ebenso? Wenn ihr Gegenstand in Wahrheit „Wesenheit, Wert und Wirklichkeit" ist, an den Erfahrenden „mit dem Stoß des eigenen Seins" herantritt? [79] Wird unmittelbar evident, daß hier Wirklichkeit, Sein, wesenhaft Transzendentes in seinem eigenen Sein uns gegenübersteht? Oder „vermeint" religiöse Erfahrung das alles vorerst nur? Besitzt sie, für sich selbst betrachtet, nur diese „Intentionalität", wobei man von Intentionserfüllung, vom An-sich-sein des Intendierten zunächst — und in der Dimension von Erfahrung als solcher einfachhin — absehen kann und muß? Was hat

---

wird von ihm als „phänomenales Merkmal" betrachtet, die Dinge seien „Ausdrucksfeld" Gottes, das „Gewirktheitserlebnis", die „Symbolbeziehung auf den Schöpfer" beruhe nicht auf einem „Schluß von Wirkung auf Ursache" usw. (Vom Ewigen ... 161 f.). — Fr. Grégoire hält Schelers „Gotterfahrung" für eine „connaissance de réalité concrète par *inférence immédiate*" in einem „sens impropre du mot intuition" (a. a. O. 406).

[76] Ebd. 89. So könne z. B. auch der Sollenserfahrung im Gewissen ihr Recht nicht bestritten werden, denn sie sei „evident" (ebd. 93).

[77] Ebd. 93 f. 149 f. — Es sind „Kriterien nötig" (110), und die Frage ist, ob es solche gebe.

[78] Ebd. 152 (vgl. 177) 157.

[79] Atti 49.

es dann aber für einen Sinn, wenn behauptet wird, Erfahrung habe es gerade mit Wirklichkeit, mit dem Sein zu schaffen? Wenn sie selbst Urphänomen ist, wozu bedarf sie dann der philosophischen Kritik? Kann *unmittelbare* Erfahrung überhaupt fragwürdig sein? R. Otto denkt nicht daran, das Urphänomen des Heiligen und das der Erfahrung des Heiligen als fragwürdig und philosophischer Kritik bedürftig zu bezeichnen; für ihn bietet die nachfolgende philosophische Theorie nur „Ideogramme", d. h. rationale, begriffliche Umschreibungen, die jedoch das Gemeinte selbst in seinem phänomenalen Eigenwesen gerade nicht adäquat treffen, erst recht nicht dessen Gewißheit legitimieren oder gar ausschöpfen. Welches ist also nach Guardini der genaue Bezug zwischen Phänomenologie und Philosophie des Religiösen, zwischen Erfahrung und Theorie? Könnte es übrigens nicht dahin kommen, daß auch die reflexe Theorie, die eine begriffliche Auslegung (und Artikulation) des Erfahrenen geben soll, sich genötigt sieht, eben auf „unmittelbare" Einsichten und selbst auf vorreflexe Indizien im menschlichen „Herzen" zurückzugreifen? Guardini scheint diese Notwendigkeit zuzugeben[80].

Zudem wird hier ein weiteres Problem greifbar. Religiöse Erfahrung wird auch als „antwortende Empfindung" beschrieben, als „elementares Gefühl". Offensichtlich hat man dabei nicht nur Gefühl und Empfindung im Sinne reaktiver Zuständlichkeit und Befindlichkeit im Auge, es wird gegenstandgebendes, intentionales Fühlen angenommen[81]. Darf man dergleichen „irrationale" Gegenstandserfassung überhaupt zulassen? Außerdem ist „irrational" mehrdeutig. Es läßt sich darunter alles Gefühlshafte (und eventuell Strebens-, rein Willensmäßige) verstehen, aber auch Erfahrung als solche, insofern selbst nicht oder noch nicht „rational" aufgeschlüsselt und aufgelichtet; endlich auch das Nicht-rationale des eigentlich „Intellektualen", dem eine Weise des Schauhaften eignet, die geistig und zugleich so wenig begrifflich diskursiv ist, daß sie dessen Möglichkeitsbedingung und Fundament ausmacht. Würden wir mit diesem Hinweis auf den thomi-

---

[80] Vom Unendlichkeitsverlangen des Menschen als Symptom seiner Gottbezogenheit wird gesagt, man könne es nicht, einer Theorie zuliebe, verleugnen, des Menschen „innerstes Bewußtsein spricht anders. Der Drang nach Erfüllung ist ein echter Hinweis, den das Dasein gibt, und zwar an der lebendigsten Stelle, im Herzen" (ebd. 171). Vgl. auch oben Anm. 76 in ihrem Kontext.

[81] Ebd. 25 67 81: es decken sich „empfunden, erfahren, gesehen". — Wir haben nicht vor, alte Streitfragen wieder einmal aufzufrischen. Für R. Otto ist „Gefühl", jedenfalls intentional, „erkennende Objektbezogenheit". Er hat seinen Standpunkt wohl unter dem Eindruck der Theorie Schelers geklärt. Zu diesem vgl. bes. Der Formalismus ... 271 Anm. 1, 278; Vom Ewigen ... 349. — Zur neueren Diskussion über die Möglichkeit kognitiver Leistung bei anderen geistigen Akten als denen der „logischen" Sphäre siehe E. Blessing, Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Schelers (1954) 22 f.

stischen „intellectus" Guardini u. a. gerecht?[82] Oder wird phänomenologische Wesensschau und -erfahrung ganz allgemein mit diesem Wort irgendwie einzuholen sein? Ohne der Meinung zu verfallen, bisher hätten die angeschnittenen Fragen nirgendwo eine relativ ausreichende Klärung gefunden, würde doch wohl kaum übertreiben, wer sie für noch nicht völlig aufgearbeitet hält. Gallarate ist dafür selbst der beste Beweis.

c. Ganz anders als Guardini entwirft J. B. Lotz Gefüge und Weg metaphysischer und religiöser Erfahrung. Im früheren Aufsatz ging es ihm vordringlicher um die metaphysische, in Gallarate um die religiöse Erfahrung[83]. Ohne Zweifel aber lag auch hier trotz der Themenverschiebung der Akzent auf seiner Interpretation der Möglichkeit *metaphysischer* Erfahrung; in der Diskussion Bezug genommen wurde so gut wie ausschließlich auf diese.

Während metaphysische Erfahrung den Pol des Wissens akzentuiert, zeichnet sich ihm zufolge religiöse Erfahrung (um mit ihr zu beginnen) durch den Vorrang gelebten Lebens und der Liebe aus; sie zielt auf Hingabe und muß daher gerade das Erfahrungsmäßige hervortreten lassen — Hingabe aber ist nichts anderes als verwirklichte Liebe. Sie wird zur Begegnung mit dem subsistierenden Sein oder dem Absoluten, eilt ihm mit einer „gewissen" Unmittelbarkeit entgegen, hält sich nicht mit und bei logischer Durchgliederung ihres Weges auf. Das Absolute erscheint, insofern es absolut anfordert, als das schlechthin Mächtige, dem unbedingte Hingabe gebührt. Doch erfüllt sich der Sinn von Begegnung und Hingabe erst, wenn es personal gesehen wird. Der religiös Erfahrende steht vor dem absoluten Du, antwortet auf dessen Liebes-Anruf mit einer zwar menschlichen, jedoch einer so eigentümlichen Liebe, daß sie „auf ihre Weise ebenfalls absolut" ist[84]. Soweit im *Archivio*.

In den *Atti* wird einiges zur religiösen Erfahrung nachgetragen. Sie führt zur Begegnung mit dem absolut Transzendenten, das zugleich das absolut Immanente ist, ja zur Fühlungnahme mit dem persönlichen heiligen Gott. Wiederum steht Hingabe, gelebte Liebe, im Vordergrund, doch auch die Funktion der Erkenntnis innerhalb des Komplexes „religiöse Erfahrung" wird scharf profiliert. Freilich durchläuft sie die einzelnen Erkenntnisphasen in einem einzigen Ausgriff: „da-

[82] Blessing möchte Scheler mit dem Terminus „intellektuelle Intuition" entgegenkommen (a. a. O. 101 f.).

[83] Archivio 79 f.; Atti 31 f. 259 f. 473 f.

[84] A. a. O. 118. Ebenda auch die das Ergebnis der Analyse zusammenfassende, aber terminologisch überzogene Aussage: „Die Religion ... wird in der ihr eigenen Erfahrung *unmittelbar* von der absoluten Person und ihrer Liebe *angesprochen*, indem sie die je und je geschehende liebende Zuwendung des absoluten Du erfährt".

durch entsteht der Eindruck einer intuitiven Begegnung“ [85]. Und weil erst die Einigung in der Liebe die geliebte Person ganz erfährt, deshalb vollendet sich religiöse Erfahrung erst hier und dann zu Erfahrung im Vollsinne. Die ihr eigene Gewißheit entspringt aus ihrer ganzmenschlichen Verwurzelung „in der Tiefe des noch undifferenzierten Seelengrundes“, weshalb Philosophie, die sie rational als berechtigt erweist, sie doch nicht auszuschöpfen vermag; sie kann „Glaube“ heißen. Zwar gelingt echtes Begreifen des Erkenntnisweges zum absoluten Du nur der philosophischen Reflexion, ja man muß sagen: jene Begegnung selbst kann nur „durch ein gewisses Begreifen echt gelingen“ — trotzdem entfaltet religiöse Erfahrung als solche sich neben der Philosophie und unabhängig von ihr aus eigener Kraft [86].

Das alles sind zunächst selbstverständlich nur Aufstellungen, Bekundungen, bestenfalls Ausdruck phänomenologischer Wesensschau. Indes wird gerade eine solche nirgendwo formell in Anspruch genommen, außer daß zu Beginn eine „Beschreibung“ religiöser Erfahrung angekündigt wird. Das ganze Gewicht der Darstellung verlagert sich auf die *spekulative* Analyse der metaphysischen Erfahrung, die in der religiösen impliziert ist. Es waltet ein gegenseitiges Implikationsverhältnis: Metaphysik birgt unausdrücklicherweise Religion, diese hinwiederum unentfalteterweise Metaphysik in sich — beide wurzeln ja zutiefst in derselben „Grunderfahrung“, der „des Seins im Unterschied zu derjenigen des Seienden, dessen Grund das Sein ist“ [87]. Erfahrung des Seienden, also des konkreten Einzelnen, heißt ontische Erfahrung, die des Seins ontologische: jene erweist sich als Anschauung, Intuition, diese dagegen nicht, wodurch aber ihr Erfahrungscharakter nicht aufgehoben wird [88]. Zweifellos kommt alles darauf an, den Erfahrungscharakter auch und besonders der *ontologischen* Erfahrung aufzuzeigen. Erfahrung war definiert worden: unmittelbares Erfassen eines Konkreten. Direkt auf Konkretes richtet sich aber nur ontische Erfahrung. Wenn auch der Rückgang von ihr in ihren Grund, das Sein selbst, als Erfahrung gelten soll, dann kann es sich nur um so etwas wie eine Teilgabe am Erfahrungscharakter der ontischen Erfahrung, um ein „Mit-erfahren“ handeln [89]. Wie läßt sich

[85] Ebd. 270. Es ist eine „Art von intuitivem Aufschwung“ (272), ein Ausgriff, der „mit seiner synthetischen Kraft sich der Intuition nähert“ (273). Auch bei Grégoire findet sich (a. a. O. 409) der Ausdruck „saisie globale d'ensembles discursifs“, die er „intuition improprement dite“ nennt.

[86] Ebd. 270 260. Dazu: Trotz aller „Zweideutigkeit“ der religiösen Erfahrung enthält sie „ihre eigene hinreichende Evidenz, die nicht erst durch die philosophische Klärung Geltung empfängt“ (475). Auch hier empfindet man die ans Paradoxe grenzende Gegenstrebigkeit der Formulierungen.

[87] Archivio 81 f. 113.

[88] Ebd. 86. „Daß es eine Erfahrung gibt, die nicht Intuition besagt, ist das gerade für die religiöse Erfahrung wichtige Ergebnis“ (Atti 268).

[89] Atti 264 u. ö.; Archivio 97.

diese Teilnahme und damit der Sinn von Erfahrung des Seins selbst, nicht nur der Seienden, verständlich machen? Jedenfalls geschieht das hier nicht eigentlich durch eine phänomenologische *conversio ad phaenomena;* die Methode ist apriori-konstruktiv: weil dem Sein Überkategorialität zukommt, schließt es in seinem Begriff das Seiende ein, ist es ein „konkreter Allgemeinbegriff", kein schlechthin Abstraktes (nur ein solches widerspräche dem Sinn der Erfahrung[90]) und so ein vom Erfahren Mitbetroffenes.

Der Übergang von der Grunderfahrung zur *metaphysischen* vollzieht sich nun gleichfalls in Teilnahme an der ontischen und darin auch ontologischen Erfahrung; es gehört also zu ihrer Mittelbarkeit wesenhaft die Unmittelbarkeit. Ebendeshalb, weil sie sich „mit dem überkategorialen Begriff bzw. mit dem metaphysischen Diskurs" deckt, darf sie nicht als Intuition angesehen werden; anderseits vermag Sein gar nicht gedacht und erfahren zu werden ohne die Seienden, deren umgreifender Grund es ist — dann aber gerade auch und zumeist nicht ohne jenes Seiende, dessen Möglichkeit mit Wirklichkeit identisch ist, eine Identität, kraft welcher es den Sinn von „seiend" am höchsten und eigentlichsten erfüllt; gerade dieses absolute Seiende wird also im Sein, „sobald dieses an irgendeinem Seienden gegeben ist", miterfahren[91]. Wohl liegt, wie bereits gestreift, auf der Stufe thematischer Ausdrücklichkeit ein mittelbares Erkennen schlußfolgernder Art vor, ein Kausalschluß; weil diese Schlußfolgerung sich jedoch am und im Sein, innerhalb des Seins, entfaltet, trägt sie mit Recht den Namen Erfahrung, „erfahrendes Schließen oder schließendes Erfahren"[92].

Diese metaphysische Erfahrung wird mitkonstituiert vom Willen, von der Liebe, einer „Seinsliebe", die dem „Zug" des Seins entspringt und entspricht.

Wie gestaltet sich das Verhältnis von ontologisch-metaphysischer und religiöser Erfahrung des näheren? Über das, was bereits vermerkt wurde, hinaus scheint sich vor allem eine Frage aufzudrängen: Geht die metaphysische Erfahrung der religiösen notwendig voraus und voran? Lotz formuliert: Sie geht von selbst in die religiöse über, mündet in sie ein, das Sein selbst führt von ihr zur religiösen Erfahrung weiter[93]. Es kann nicht gemeint sein, die ausdrückliche, thema-

[90] Atti ebd. Wissenschaftlich reflektierte ontologische Erfahrung falle mit Metaphysik zusammen (Archivio 89). — „Konkretes Allgemeines" besagt in der gängigen scholastischen Terminologie, aber auch im Rahmen der Hegelschen, etwas anderes.

[91] Archivio 100. Deshalb durchdringen sich Erfahrung des Seins und „Erfahren des Bezugs zum subsistierenden Sein" (ebd.). Vgl. Atti 268: wir haben vor uns ein „unmittelbar Mittelbares", der Aufstieg vom konkreten Sein mittels des unbestimmten Seins zum subsistierenden Sein bewahrt „als ein unmittelbar Mittelbares den Charakter der Erfahrung" (ebd. 479).

[92] Archivio 105. [93] Atti 268 269 276.

tische ontologisch-metaphysische Erfahrung leite in die religiöse über, es muß die unausdrückliche, gelebte sein, denn die religiöse impliziert Ontologie und Metaphysik eben auf unreflektierte, unentfaltete Weise. Geht nun noch nicht thematisch entwickelte Erfahrung in die religiöse „über", dann fragt es sich, wie diese sie schon in sich eingezeichnet enthalte, falls man unterstellt, was Lotz doch zu tun scheint, daß beide, sowohl die onthologisch-metaphysische wie die religiöse, den gleichen (ganzen) Weg durchlaufen, „denselben Weg auf (je) andere Weise"[94]. Welches Moment innerhalb der Gesamterfahrung soll dann dasjenige darstellen, auf Grund dessen der „Übergang" zur religiösen geschieht? In den *Atti* ist es die Erfahrung der absoluten Person, wodurch er „von selbst" erfolgt, im *Archivio* desgleichen, wobei allerdings auch betont wird, in der metaphysischen Erfahrung trete das „allgemeine Sein" in den Vordergrund, in der religiösen das „subsistierende"[95]. Jene erstreckt sich freilich ebenfalls (die metaphysische Deduktion, die Lotz versucht, soll hier nicht skizziert werden) auf die Personalität des absoluten Seins — aber ebendamit geht sie in die *religiöse* Erfahrung über. Welches ist nun eigentlich die „ausgesprochen religiöse" Art des Erfahrens? Metaphysik verweile bei der Einsicht in das ontologische Wesen der absoluten Person, Religion werde vom göttlichen Du in liebender Zuwendung unmittelbar angesprochen[96]. Liegt also das Plus in religiöser Erfahrung gegenüber ontologisch-metaphysischer im unmittelbaren Bewußtsein solcher liebenden Zuwendung? Kann das aber etwas sein, worein ontologisch-metaphysische Erfahrung von sich aus, „von selbst" geradezu „übergeht"?

4. Im bisherigen waren immer wieder Fragen und Schwierigkeiten anzumelden oder gar nur anzudeuten, jetzt zum (vorläufigen) Schluß der Überlegungen sollen die hauptsächlichsten kritischen Punkte gesammelt werden. Wieweit auf dem Boden der vielfältigen Anregungen ein mehr positiver Entwurf phänomenologischer Schau des Religiösen gelingen mag, das will erst eine folgende Studie zu zeigen unternehmen. Doch auch hier werden einige positive Hinweise nicht ausbleiben können.

Was Lotz von seinen Ausführungen sagt, nämlich sie kämen über einen Versuch nicht hinaus, eine glatte Lösung sei nicht zu erwarten, das gilt wohl von allen

---

[94] Archivio 82 84 114. Religion verflüchtige sich nicht in Metaphysik; dennoch verfließe sie ohne (implizite) Metaphysik ins Irrationale (ebd. 80), erst Metaphysik stimme sie „in die Sicherheit ihres Wesens und verleiht ihr die vollmenschliche Verwurzelung" (ebd. 82).

[95] Ebd. 116; Atti 269 276 479.

[96] Archivio 81 118. — Metaphysische Erkenntnis bleibe hinter religiöser Erfahrung zurück, insofern sie „nicht ohne weiteres" die Liebe zum absoluten Du (das auch ihr schon zugänglich ist) realisiert (Atti 276). — Die ergänzenden Bemerkungen über den religiösen Zug als Hintergrund und Wurzel der philosophischen Reflexion dürfen nicht übersehen werden (ebd., Archivio 118 f.).

derartigen Bemühungen. Zugleich lädt ein solches Eingeständnis natürlich zu kritischer Mit- und Weiterarbeit ein. Ganz sicher stellt die Gegenwart dem christlichen Denken auch und nicht zuletzt die Aufgabe, eine Philosophie der religiösen Erfahrung, zutiefst phänomenologischer Wesenserfahrung des Göttlichen, auf- und auszubauen. Ihr fundamentaltheologischer Wert wäre hoch anzuschlagen, zumal sich das Wort des hl. Thomas, der metaphysische Gottesbeweis sei Sache nur sehr weniger, gerade heute mehr als zur Genüge zu bestätigen scheint.

a. Von letzterer Feststellung ausgehend, läßt sich sogleich fragen, ob religiöse Verwirklichung *notwendig* eine allgemeine *Metaphysik des Seins* als ihr kongeniales „theoretisches" Element implizieren müsse. Zwar wird man mit Lotz die Überzeugung teilen, das zentrale Anliegen der Philosophie sei das ontologische, metaphysische; ob damit aber ihr beherrschendes Thema die Erfahrung des „unbestimmten", allgemeinen Seins bildet? Möglicherweise konzentriert sich Philosophie auf die reflexe Meditation des Seins eines bestimmten Seienden, etwa des Menschen, der Person, und damit in letzter Intention auf das Verständnis eines bestimmten Seienden in seinem Sein: es scheint eben nicht ohne weiteres ausgemacht, daß Begegnung mit dem Absoluten nur oder primär über die thematische (oder unthematische) Beziehung auf das *esse commune* zustande kommt. Haben im Raum religiöser Erfahrung, religiösen Denkens überhaupt, vor allen Gottesbeweisen mit ihren Kausalschlüssen nicht doch personalzentrierte Gottes-Aufweise den Vorrang und das Übergewicht? Entsprechen sie (Wege zu Gott aus der Gewissenserfahrung, aus dem Unendlichkeitsverlangen, aus der Sinnstruktur geistiger Liebe usf.) nicht viel eher und tiefer dem Genius der religiösen Sphäre? Den religionsgeschichtlichen, religionspsychologischen, vor allem aber auch den spezifisch phänomenologischen Befunden scheint ihr Primat besser gerecht zu werden, als eine spekulative Metaphysik des *esse* wahrhaben möchte, die damit in ihrer Möglichkeit und Bedeutsamkeit nicht bestritten wird — es sollen ja im positiven Teil unserer Studie *beide* Wege begangen werden. Das schließt selbstredend den Versuch ein, jene Aufweise auch ohne den Umweg über den ontologischen Satz vom Grunde durchzuführen und zudem das Wesen von Person auch anders als durch den Bezug auf das *esse* zu definieren. Wäre daher z. B. die „personal" eingestellte Methode A. Brunners und mancher Gesprächspartner in Gallarate der Sache nicht vielleicht noch angemessener? Philosophische Analyse des Religiösen wird ohnehin der konkreten Religionsphänomenologie aufmerksames Gehör schenken müssen, und das Problem des „hermeneutischen Zirkels", das hier auftaucht, wird nicht mit rein spekulativen Mitteln zu bewältigen sein: es fordert die existenzielle Entscheidung heraus, auf den Ausgang vom eigenen „Bewußtsein" allein Verzicht zu leisten — was jede Philosophie der Person von selbst tut, denn sie ist zugleich Philosophie der Kommunikation.

b. Was nun die Sicherstellung des Erfahrungscharakters der einzelnen Erkenntnisvollzüge, soweit sie als Erfahrung angesprochen werden, betrifft, so rückt selbstverständlich die Frage nach der *Unmittelbarkeit* in den Vordergrund. Jeder Philosophierende weiß um die Schwierigkeit, die Modalität der Unmittelbarkeit eines Gegebenen aufzuweisen; aber auch um die leicht-fertige Art, mit der oft genug von solcher geredet wird, manchmal selbst ohne den Ansatz eines Aufweises. Natürlich geht die Suche primär nach unmittelbar Gegebenem, nur müssen Kriterien für Unmittelbarkeit beigebracht werden — indem etwa transzendentallogisch gefordert wird, daß „Sein" oder „Ich" unmittelbar, als Bedingung der Möglichkeit aller Vermittlung, gesetzt werde, oder indem rein wesensphänomenologisch die Unzurückführbarkeit eines zweifellos vorliegenden Phänomens evident gemacht wird. In dieser Hinsicht besitzen die so originellen Überlegungen von P. Lotz vorbildlichen Ernst. Nichtsdestoweniger erheischt die Dualität Erfahrung/Erfahrungsurteil und die damit gegebene Problematik (siehe oben unter II 3a) eine sorgfältigere Analyse. Es liegt dem Phänomenologen und Philosophen ja nicht nur an Erfahrung, sondern an *Aussage* der (über) Erfahrung — primär schon vor aller Kommunikation. Ist es nun wirklich so, daß das Erfahrungsurteil lediglich den der Erfahrung immanenten Logos auslegt, oder hat es apriorische Bedingungen seiner Möglichkeit, die es vor-formen und den vorprädikativen Erfahrungsstoff sinngebend aufschließen? Ist „kategoriale Anschauung", kategoriale Erfahrung, eine Erfahrung also gleichsam der Kategorien (im weitesten Sinn), der „logischen" Strukturgehalte selbst (allem voran: des Seins selbst, des Grundes, von Beziehung usw.), vertretbar? — Und warum soll religiöse Erfahrung, sobald ihr Charakter als Erfahrung sichergestellt ist, nicht *Intuition* heißen dürfen? Wenn die Definition der Erfahrung („unmittelbares Erfassen eines Konkreten") eine Ausweitung duldet, wie Lotz sie vornimmt, weshalb dann nicht auch die der Intuition? Die Einschränkung auf „ontische" Erfahrung erscheint sonst als willkürlich, zumal die anderen Weisen von Erfahrung gerade aus der Teilnahme an der ontischen ihren Erfahrungstitel herleiten — weshalb nicht ebenso den Titel „Intuition"? Im übrigen wird schon die Unmittelbarkeit der ontischen Erfahrung davon abhängig gemacht, daß kein anderes Gewußtes dazwischentritt, vor allem nicht der abstrakte Begriff oder gar eine Schlußfolgerung; dann aber ist sie auch intuitiv und gibt, wie an ihrer Unmittelbarkeit (ohne die sie nicht Erfahrung wäre), so auch an ihrer Qualität als Intuition Anteil: oder ontologische und metaphysische Erkenntnis wären, wenn nicht zugleich „in Teilnahme" intuitiv, überhaupt nicht Erfahrung. Man wird also besser daran tun, aller Erfahrung (in ihren analogen Stufen) intuitiven Charakter zuzusprechen.

Das alles erhält fast noch drängendere theoretische und praktische Aktualität im Hinblick auf das Thema: *Wert*erfahrung. Immer wieder wird unterstrichen, daß der religiöse Akt das Göttliche als Wert auf- und erfasse. Aber auch in Gallarate ist die Möglichkeit, religiöse Erkenntnis als Wert*erfahrung* zu verstehen, nicht nur nicht geklärt, sondern nicht einmal zum Problem gemacht worden. Dann hat man aber auch nicht eine Antwort gegeben auf die Frage nach der Möglichkeit religiöser Erfahrung überhaupt, wofern man sie modern stellt, und auf die Frage nach Bereich und Grenze phänomenologischer Wesenserfahrung des Religiösen. Die Werttheorie Schelers wird man nicht übernehmen wollen, eine andere philosophisch diskutable Theorie der Werterkenntnis als Erfahrung liegt aber nirgendwo vor, wäre es denkbar, eine solche aus dem Fundus vorrationaler, echt intellektualer Wesenserfassung zu entwickeln? Zudem, so scheint es, wäre die Notwendigkeit einzusehen, das Göttliche und Gott nicht von vornherein als *bonum mihi*, als mein „Heil", in den Blick zu nehmen und zu bestimmen; das Absolute muß zuallererst und grundlegend als *bonum sibi* aufgehen und so als Wert, dem von sich aus, ohne den überlagernden Bezug zum Menschen, Anerkennung gebührt: Anbetung, reine Liebe. Die religionsgeschichtliche Phänomenologie liefert auch dafür typisches Material. Wie es aber geschehen kann, daß das Absolute, der Absolute, dem andenkenden Menschen in seiner *bonitas-sibi* aufgehe, das dürfte für die philosophische Reflexion kein geringeres Geheimnis sein.

Auf der Ebene der werttheoretischen Reflexion wiederholt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Erfahrung und Intuition. Es sei hier nur noch hinzugefügt, daß es uns darauf ankommt, die religiöse Erkenntnis „Erfahrung" zu nennen; wenn Husserl den Terminus „Anschauung" (Intuition) allem überordnet, dann verrät sich darin vielleicht auch seine Tendenz auf Vergegenwärtigung des rein Essenzhaften, (objektiv) Eidetischen — der Bezug auf Existenz, ganz allgemein auf Setzung fällt aus. „Erfahrung" jedoch bedeutet sicherlich gerade auch diesen Bezug, die Widerfahrnis von Realität, Wirklichkeit.

c. In dem, was als religiöse Erfahrung gilt, sind *Rezeptivität* und *Realbezug* leicht zu verifizieren. Doch was wird da eigentlich erfahren? Das Heilige, der Heilige, das Göttliche, Gott, die absolute Person, das absolute Du? Die positive Deutung des Modus solchen Erfahrens wird auf völlige Stringenz wohl verzichten müssen. Für jetzt mögen einige Vorbemerkungen genügen.

Es wird uns nicht möglich sein, zu verstehen, wie Gott an sich selbst, in seiner selbsteigenen Wirklichkeit unmittelbar schauhaft erfahren werden könnte, förmlich „von Angesicht zu Angesicht", wie es der übernatürliche Glaube für die Ewigkeit verheißt und die mystische

Theologie es im Hinblick auf gewisse Grenzfälle ihres Bereiches diskutiert. Die Argumente der besten Darstellungen philosophischer Gotteslehre gegen den Ontologismus und auch gegen extreme Auffassungen „phänomenologischer Schau des Göttlichen" überzeugen im Grundsätzlichen. Andererseits darf man der Wesensphänomenologie entgegenkommen; was „sieht" der religiöse Mensch, was erfährt er schauhaft, wie erfährt er es? Unsere Theorie wird zu zeigen versuchen, daß Unmittelbarkeit und Schau nicht nur emphatischer Überschwang des vorreflexen religiösen Bewußtseins sind, nicht nur ein (letztlich nicht zu rechtfertigender) Ausgriff des „spontanen Urteils" auf Grund gewisser Erlebnisse, und daß es nicht bei einem bloßen „Eindruck" intuitiver Nähe[97] bleibt. Es gibt ein unmittelbar-schauhaftes Erfahren des Seins in seinem Bezug auf das Absolute; der menschliche Geist vermag das Sein, das er „ist", auf das absolute Sein hin-zu-schauen, er vermag eine „religiöse" Schau des Seins. Das muß freilich im einzelnen ausgefaltet werden; zu beachten ist jedenfalls, daß es sich um Erfahrung des *Seins* handeln soll, die gleichsam Licht auf Gott wirft, nicht um Erfahrung Gottes selbst. Dabei hat sich Phänomenologie als echte Seinsphänomenologie zu bewähren, als ontologische, nicht nur (im Sinne Husserls) als reduktiv-eidetische. — Um die Richtung unseres Versuches noch ein wenig zu verdeutlichen: Der Ausgang vom vorbegrifflich (intellektuell) erfaßten Sein des Seienden, das ich bin (erst im Begriff haben wir es als ein abstrakt Allgemeines), führt über das ebenso intuitiv bewußt werdende Grund-haben zum (gleichfalls intuitiv gewissen) Gründen in einem Absoluten, das sogar als absolute Transzendenz über allen „fragenden" Geist hinaus in gewisser Unmittelbarkeit mitbewußt zu werden vermag.

In bezug auf die zu erhellende Möglichkeit einer Erfahrung der *Personalität* des Absoluten wird auch ontologische Phänomenologie scheue Zurückhaltung üben. Und wiederum fragt es sich, ob „personalistische" Kategorien (oder Existenzialien) da nicht doch weiter trügen als allgemein-ontologische. Daß letztere als Medium der Gotteserkenntnis beileibe nicht ausgeschlossen werden, belegt gerade obiger Hinweis.

Immerhin, sie bedingen Wesenserfahrung des Seins voraus. Aber was ist das „Wesen" von Sein? Vielleicht läßt sich in diesem Zusammenhange das Schema, in dem Heidegger seine phänomenologische Frage nach Gott objektiviert, verwerten: erst „aus der Wahrheit des Seins" lasse sich „das Wesen des Heiligen" denken, aus diesem „das Wesen von Gottheit", in dessen Licht dasjenige, was „Gott" sei[98]. Merkwürdig, daß man in Gallarate von diesem Schema keine Notiz nahm.

---

[97] Ebd. 270; Archivio 116.

[98] Vgl. Platons Lehre ... 102; Holzwege 294. — Was Heideggers Gottesproblem betrifft, hat G. Siewerth gute Vorarbeit geleistet: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (1959) 361 ff.; vgl. auch F. Wiplinger, a. a. O. 121 ff. 372 ff.: er glaubt an das „verborgene ... religiöse Leitmotiv des ganzen Denkens Heideggers".

Es will nun freilich nicht einleuchten, daß die Erfassung des *Seins* als Grund der Seienden deshalb selbst auf die Weise von Erfahrung geschehe, weil *Seiendes* erfahren wird. Wohl ist Sein transzendental, nicht kategorial, es kann darum nicht in eigentlicher, d. h. von irgendwelchen Sinngehalten streng absehender Abstraktion von den Seienden abgehoben werden, auch nicht von „Erfahren" von Seiendem. Doch entspringt daraus sein partizipativer Erfahrungscharakter? Weil im Sein dann die erfahrenen Seienden „enthalten" sind? Aber in der Gewahrung von Sein als Grund von Seiendem braucht ja das Seiende, das ich zu erfahren vermag, nicht wieder als erfahrenes gegenwärtig zu sein. Sowenig das Sein darum erfahrbar sein muß, weil es auch das Erfahren, auch das Schauen, das ja nicht nichts ist, in sich begreift. Aus so verstandener Konkretheit des Allgemeinen „Sein" folgt seine „Teilnahme" an der Erfahrbarkeit der Seienden sicherlich nicht. Auch wenn (nicht einfach Sein die Seienden, sondern) Wissen um Sein die Erfahrung von Seiendem konstitutiv ermöglichte, wäre daraus keineswegs zu entnehmen, daß jenes Wissen Erfahrung sei, im Gegenteil.

Die „transzendentale" Methode in ihrer ursprünglichen Bedeutung (wie oben angemerkt, hat sie unter den heutigen Religionsphänomenologen ohnehin kaum mehr Freunde) kommt m. E. für die Erhellung dieser Zusammenhänge nicht in Betracht. Oder: nicht in Betracht kommt ein transzendental-philosophischer Ansatz, der nicht *a limine* zugleich im *Realphänomen* Stand faßt. Erfahrung von An-sich-seiendem (grundsätzlich der eigenen Akt-Vollzüge) gehört unmittelbar in den reflexen Anfang hinein, kann nicht erst nach langen Ausführungen über den „Horizont" des Seins und den Begriff des Seienden als Grundbegriff der Metaphysik herangezogen werden, um zu entscheiden, was mit Sein grundsätzlich gemeint sei — nämlich An-sich-sein[99] bevor die Reflexion die unmittelbare Seinserfahrung in den Realvollzügen anruft, verharrt sie daher diesseits von (metaphysischem) Realismus und (transzendentalem) Idealismus (abgesehen davon, daß sowohl das „Urteil" wie die „Frage", gleichviel wobei man ansetzt, zunächst nur die „Intention" auf Ansichsein aufweisen, damit aber noch keineswegs aus ihrer eigenen Struktur heraus die Gewähr für „Intentionserfüllung" bieten). Außerdem bedingt transzendentale Methode ja schon etwas voraus, was als sinnvoll zugestanden wird (wäre es auch nur das Faktum der Wissenschaften oder das Phänomen der sinnvollen, nicht nur tatsächlichen Frage); religionsphänomenologisch wäre mithin immer schon vorgegeben, daß vom Phänomen des Religiösen sinnvoll die Rede sein könne, und das Problem läge darin, welche transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit solche „Vorgabe" impliziere. Transzendentale Methode ist darum wesentlich mit der Dialektik (oder wenn man will, Diallele) belastet, Sinnvolles voraussetzen zu müssen und doch wieder erst ermitteln zu sollen, unter welchen Bedingungen (und das heißt letzten Endes: ob überhaupt) das betreffende Phänomen sinnvoll sei. Man könnte vom „transzendentalen Zirkel" reden.

d. Werfen wir noch einen Blick auf das philosophisch so wichtige *Problem des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und (philosophischer) Theorie.* Zunächst verdient alle Aufmerksamkeit der Anspruch

[99] E. Coreth, Metaphysik (1961) 164 f.

religiöser Erfahrung auf Selbständigkeit, auf Autonomie. In welchem Sinne darf er erhoben werden? Wie steht es mit einer möglichen Selbstbegründung der Religion?[100] Oder fallen thematisch gewordene religiöse und thematisch gewordene ontologisch-metaphysische Erfahrung ineins? Insofern Klärung, Durchlichtung, „Verstehen" ein bewußter Prozeß ist, der ebendeshalb erst in der thematischen Reflexion zum Zuge kommt, würde sich metaphysische Reflexion von religiöser nicht mehr unterscheiden. Dann aber scheint vollendete philosophische Reflexion nicht nur „die Grundlagen für die Religion" zu legen[101], sondern Religion sich in Philosophie aufzulösen — wenn man mitbedenkt, daß ja auch diese schon „Liebe", Seinsliebe, daher zutiefst Liebe zum absoluten Sein ist: das verwirklichende Lieben darf auch dem philosophierenden Menschen als solchem nicht fremd bleiben und vorenthalten werden (es gibt ja vollreflex „gelebte" Philosophie), gesetzt, man rechne zu „Leben" und „liebender" Verwirklichung nicht von vornherein etwas, was irgendwie zum Kultischen zählt[102]. Heißt Philosophie Liebe zur Weisheit oder nicht vielmehr und grundlegender Liebe zum „σοφόν", wie Heidegger es auslegt? Dann aber vollzieht sie sich selbst und vollendet sich Erfahrung überhaupt in ihrem Wesen erst und ganz als die absolute Hingabe, als unbedingtes Hingegebensein und liebendes Angehören, bis zum Ausschau haltenden, auf die geheimnisvolle Sprache „des" Seins lauschenden Erwarten einer möglicherweise von ihm selbst her ergehenden „Offenbarung" (die keineswegs a priori streng „übernatürlich" zu sein brauchte).

Andererseits: Muß Religion wesenhaft nur als „gelebtes" Leben gefaßt werden[103], so daß die „metaphysische Reflexion" in ihr notwendig unthematisch, d. h. letztlich, *als* Reflexion, in ihrer Diskursivität, unbewußt bleibt? Oder darf mit Recht angenommen werden, daß Reflexion, kritische, diskursive Selbst-Besinnung, als thematische mitten in das gelebte Leben des religiösen Menschen hineingehöre, darüber hinaus sogar am Ende zu einer neuen Unmittelbarkeit führe, wie Coreth sie nennt[104], zur Synthese von Leben und Reflexion, gerade auch im Religiösen?

[100] Die These von J. Hessen a. a. O. II 100 f. wird nochmals zu diskutieren sein. Wir übersehen auch nicht das Aperçu von Lotz (Atti 475), Religion empfange nicht erst durch Philosophie ihre Geltung, sondern durch „eine sie begleitende Reflexion (reflexio concomitans), mit der sie sich selbst prüft und läutert" (vgl. auch Guardini, I 96) — die ihr „eigene Gewißheit" scheint trotzdem auf der in ihr implizierten „metaphysischen" Reflexion zu beruhen (ebd. 274). Vgl. Anm. 94.

[101] Atti 276.

[102] Wie z. B. Jaspers es sieht. — F. Grégoire (a. a. O. 415): „Au total le terme ‚expérience' évoque connaissance du concret et connaissance *unie à la vie*", ganz allgemein. Vgl. übrigens auch Atti 35. [103] Archivio 84. [104] A. a. O. 631.

Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung nach Robert Holkot

Von Johannes Beumer S. J.

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, besonders nach dem Auftreten Wilhelm Ockhams, geriet die bis dahin noch einigermaßen geschlossene Gedankenwelt der Theologie in Bewegung und Unruhe. Neue Fragen wurden vorgelegt, und die alten wurden nicht immer in der traditionellen Art beantwortet. Der Nominalismus machte Schule, was sich dann auch auf die anderen theologischen Richtungen, den Augustinismus, den Skotismus und selbst den Thomismus, auswirkte. Letzterer blieb wohl am meisten den überkommenen Anschauungen getreu, hatte aber wenigstens einen Vertreter, der sich weithin der via moderna erschloß. Es ist der Dominikanertheologe Robert Holkot († 1349). Freilich wird die Entscheidung schwerfallen, ob man ihn einfach als Nominalisten bezeichnen soll. Dagegen spricht wohl kaum, daß er des öfteren den hl. Thomas anführt; denn in gleicher Weise würde ein Nominalist aus dem Augustinerorden mit dem Kirchenlehrer von Hippo verfahren, ohne dadurch seine Grundsätze preiszugeben. Eher stellt der Intellektualismus, der allerdings bei Holkot ins Extrem gesteigert ist, die Verbindung zu Thomas her. Anderseits machen die gewählten Themen und Probleme und zumal die überspitzten Formulierungen gewisse nominalistische Tendenzen deutlich, wie wir noch sehen werden. Der so entstehende Schaden wird nur zum Teil ausgeglichen, daß damit neue Erkenntnisse in der Theologie Einlaß finden.

Über Holkot ist auffallend wenig gearbeitet worden[1]. Eingehender befassen sich mit ihm nur die Untersuchungen von Albert Lang[2], und das ausschließlich im Hinblick auf die Geschichte der Apologetik. Darum sei hier ein mehr systematisches Kapitel angeschnitten: Zwang und Freiheit in der Glaubenszustimmung. Wir benutzen dabei sämtliche Werke Holkots, von seinem Sentenzenkommentar das erste, dritte und vierte Buch, die Quedam conferentie und die Schrift De

[1] Einige kurze biographische und bibliographische Angaben bringen: R. Coulon, Holcot (DictThCath VIIa 30—31); B. Geyer, Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1928, 588—589.

[2] Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA 30, 1—2), Münster 1931, 159—164; Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg - Basel - Wien 1962, 192—194. — Siehe auch: H. O. Oberman, Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth century Augustinian, Utrecht 1957, 43—46.

imputabilitate peccati questio longa[3]. Zunächst wird die Reihenfolge beibehalten, in der die Fragen bei Holkot erscheinen, und dann eine theologische und dogmengeschichtliche Würdigung der wichtigsten Ergebnisse angeschlossen. Unsere Aufmerksamkeit gilt aber stets der Sonderart des Theologen, mag sie nun als wertvolle Bereicherung oder als eigenwillige Abwegigkeit charakterisiert werden müssen.

1. Der Textbefund

Gleich zu Beginn seines Sentenzenkommentars bringt Holkot ein etwas merkwürdiges Problem zur Sprache. Obschon er vorläufig noch keine Stellung dazu nimmt, könnte der erwähnte Casus einigen Aufschluß über den theologischen Standpunkt des Schreibers geben. Der Text lautet also:

Si teneremur credere articulos fidei, aut quilibet fidelis simul tenetur ad omnes aut non. Si sic, ergo quelibet vetula tenetur scire totam scripturam. Si non: contra, quilibet tenetur vitare heresim. Sed oppositum cuiuslibet articuli est heresis; ergo quilibet tenetur nosse oppositum cuiuslibet articuli; quia quod ignoratur non vitatur. Confirmatur ista ratio, quia si sufficit vetule credere, sicut prelatus suus ei predicat, et sit ita quod prelatus sit hereticus, ista ergo meretur credendo heresim. Ponatur ergo, quod illa vetula interficiatur pro articulo heretico quem putat esse catholicum: aut est martyr vel non. Si sic, contra, non est testis veritatis nec moritur pro fide; nec pro iustitia; ergo caret causa. Si non: contra facit quod in se est et intendit defendere fidem et est ignorantia invincibilis. Ergo intentio est integra; ergo aliquis mereri potest in fide falsa; immo in credendo oppositum fidei, dum tamen non maliciose nec pertinaciter defendat. Et sic esset possibilis quod aliquis efficeretur martyr, hoc est dignus premio martyrum, et tamen crederet oppositum articuli et mereretur precise, quia credidit oppositum articuli fidei[4].

Der 1. Artikel der ersten quaestio wendet sich sofort dem für unsere Belange maßgebenden Thema zu: *An credere articulis fidei sit in libera potestate hominum*[5]. Die Antwort ist eindeutig klar: Universaliter quero, an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubie sicut ante imperium propter premium vite eterne. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam, videlicet quod credere articulis fidei vel quamcumque propositionem non est in hominis libera potestate[6]. Der Beweis hierfür wird in längerer Darlegung geführt. Wir greifen hier nur die Gründe heraus, die den Kernpunkt des Problems betreffen und allgemein interessieren:

---

[3] Vereinigt in der Ausgabe, die wir benutzen: Magistri Roberti holkot Super quattuor libros sententiarum questiones, Quedam conferentie, De imputabilitate peccati questio longa, Determinationes quarundam aliarum questionum, Tabule duplices omnium predictorum, Lugduni a magistro Johanne cleyn alemano, Anno salutis nostre. M. quingentesimo decimo. ad idus Aprilis. Da diese Ausgabe keine Foliierung aufweist, werden bei der Zitierung auch die am Rande stehenden Großbuchstaben vermerkt.

[4] L. 1 q. 1, 6. argum. princip. A. [5] L. 1 q. 1 a. 1 B. [6] Ibd. B-C.

Quarto sic. Si voluntas per solum suum imperium posset determinare intellectum ad assentiendum propositioni sibi dubie, sequeretur quod nunquam oporteret, quod homo dubitaret de quacumque propositione si ipse vellet, et sic homo respondendo in quacumque materia nunquam haberet dubitare, nisi quando vellet. Consequens est falsum et contra omnem experientiam. Quinto sequeretur quod homo dicere posset quicquid vellet, et quascumque propositiones vellet sine mendacio; quia quando vellet dicere unam propositionem falsam, posset voluntarie credere quod esset vera, et quando vellet dicere oppositum, posset libere credere illam esse veram. Consequens est falsum, igitur. Sexto quia sic frustra predicarentur infidelibus miracula et gesta antiquorum et fierent rationes, nisi talia essent nata causare assensum ad illa, que homo predicat. Si dicatur, quod causant assensum cum formidine, qui est assensus opinionis. Contra non minorem assensum causant talia quam testimonium humanum; sed nos videmus, quod testimonium humanum et hystorie antique, quas (?) inuenimus in libris, causant in nobis assensum sine formidine, ergo[7].

Deshalb ist also der *Glaubensakt innerlich notwendig*, wie Holkot folgerichtig erklärt:

Possibile est, quod aliquis existens in gratia assentiat articulis fidei necessitatis per rationem, que videtur sibi demonstrativa vel que sic saltem generat fidem, quod ipse non potest non credere; similiter propter consuetudinem credendi certis articulis multi assuefacti et habituati in fide non possunt non assentire; ergo talis non meretur credendo accipiendo meritum stricte, secundum quod includit actum liberum et assensum liberum et credere pro assentire; quia non est in potestate talis persone non assentire illis articulis quibus ipse assentit[8].

Der zweifellos befremdende Eindruck dieser Ausführungen wird im 6. Artikel einigermaßen gemildert, indem Holkot einen Begriff des Glaubens im engsten Sinne vorträgt, der das *Verdienst doch einschließt*[9], und auch sonst einen indirekten Einfluß des Willens auf den Glauben zuläßt[10]. Aber bald darauf ist seine Redeweise wieder hart und unnachgiebig:

Ad inconveniens quod infertur, quod quilibet infidelis posset necessitari ad assensum fidei. Dico, quod non videtur mihi inconveniens concedere istam conclusionem. Unde concedo, quod homo quantumcumque fuerit infidelis, si coram eo fieret (? fierent) miracula insolita ad ostensionem veritatis talium articulorum,

[7] Ibd.

[8] L. 1 q. 1. a. 6 J.

[9] Tertio modo accipitur credere strictissime pro assentire revelato a deo et testimonio per miracula et velle vivere et operari secundum ea. Sic credere includit tam actus voluntatis quam intellectus. Et istud solum credere est meritorium; loquendo de meritorio stricte: Ibd. H.

[10] Similiter est notandum, quod licet voluntas non possit imperare intellectui, quod credat certam propositionem sic, quod ex vi illius imperii intellectus assentiat propositioni sibi dubie ante imperium quodque voluntas possit certificare intellectum de dubio; tamen voluntas potest velle credere unam propositionem neutram sibi vel dubiam, sicut proposito homini aliquo theoreumate geometrico dubio sibi potest desiderare velle et scire illud per demonstrationem; et eodem modo homo potest velle credere articulos credendos; quia debet velle consequi omnia, que sunt necessaria ad salutem suam, sicut naturaliter vult consequi salutem sive beatitudinem. Et similiter quando homo habet ipsum credere, potest de actu tali credendi gaudere et ipsum acceptare, et tales volitiones habita (? habite) circa actum credendi possunt esse libere et meritorie proprie loquendo de merito: ibd. J.

puta quod mortui resuscitarentur per predicatores talium articulorum, qui mortui similiter testarentur veritatem talium. Dico, quod talis infidelis necessitaretur ad credendum. Similiter si constaret sibi evidenter unam multitudinem hominum esse veracem in verbis et honestam in vita et peritam et circumspectam in naturalibus sive in naturaliter scibilibus, et talis multitudo assereret constanter quedam esse credenda, ad que ratio naturalis non attingit nec attingere potest in presenti. Dico quod esset bene possibile necessitare talem infidelem et capacem rationis ad assensum quorumcumque credendorum. Ad hoc enim deserviunt miracula et rationes quedam probabiles, que sufficiunt ad causandum fidem. Manifestum est autem nobis in istis agibilibus, quod testimonium duorum vel trium, quos reputamus vernaces (? veraces), determinat totam dubitationem in nobis aliquando de occultis et dubiis de quibus nihil scimus nisi per eos[11].

Gut ist hingegen, wenn Holkot im Anschluß hieran die *Glaubenshaltung psychologisch aus der menschlichen Natur ableitet*[12], oder auch, wenn er *Unglauben und Häresie auf wenige Fälle beschränkt*[13]. Ebenso befriedigt die Art und Weise, wie er den Einwand abtut, als ob in seiner Ansicht von einer *Nötigung zum Unglauben* gesprochen werden müsse[14], obgleich der Zusatz von neuem das intellektuelle Moment im Glauben zu stark hervorhebt: Quando arguitur, aut sponte credis hoc aut necessitatus; dico quod non sponte sic, quod ideo credam, quia precise volo, sed necessitatus; quia credo articulos fidei a deo revelatos et per miracula sufficienter probatos[15]. Die Glaubensanalyse wird in sich deutlich, indem Holkot (mit Recht) eine letzte Glaubenserkenntnis verlangt, die nicht mehr auf eine

---

[11] Ibd.

[12] Naturaliter homo natus est credere testimonio aliorum in his que ipse non novit. Similiter deus naturaliter indidit homini quandam promptitudinem ad credendum mundum regi per quasdam causas ... Preterea quilibet homo prudens advertit se ita frequenter errasse in iudicando et falsa probando pro veris, quod si credat aliquam propositionem vehementi assensu et aliqua multitudo hominum scientificorum diceret assertive oppositum, non obstante vehementi assensu et evidentia precedente incipiet dubitare et corrumpere assensum causatum per propositiones notas vel per evidentiam rei et fieret assensus oppositus: ibd.

[13] Infidelitas est nolle credere, que ecclesia credit, vel nolle vivere secundum fidem i. e. secundum precepta fidei. Unde odire fidem mores et ritum christianorum est peccatam infidelitatis. Non omnis autem error in his, que fidei sunt, est peccatum infidelitatis vel heresis; quia posito quod aliquis in generali velit credere omnia, que spiritus sanctus revelavit ecclesie fore credenda, et sub hac fide credat errando contineri quoddam oppositum alicui articulo subtili, ad cuius fidem explicitam non omnes tenentur, et per consequens, si adhereat illi habens tamen promptum animum credendi ea sola, que ecclesia credit, talis non est hereticus nec infidelis: ibd. K.

[14] Ad tertium quando arguitur, quod si sic homo posset necessitari ad infidelitatem; quia ratio naturalis convincit intellectum ad assensum etc. nego consequentiam; quia omnis ratio naturalis, que concludit oppositum fidei, debet dici et credi sophistica ... Credo illud argumentum et quodlibet consimile esse sophisma et peccare vel in materia vel in forma, cuius conclusio est contraria fidei: ibd. — Das ist besonders deswegen zu beachten, weil Holkot vorher (L. 1 q. 1 C.) behauptet hat, die Glaubenswahrheiten seien contra rationem. Vgl. auch: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung ... 143 f.

[15] L. 1 q. 1. a. 6 K.

andere zurückgeführt werden kann[16]. Die folgende Aufzählung der *Ursachen für Glauben und Unglauben* ist zwar höchst interessant, läßt indes die Konsequenz vermissen, da die Ursachen alle außerhalb des Verstandesbereiches liegen. Wir geben den Wortlaut:

Hec autem diversitas potest esse vel propter diversitatem habituum in illis hominibus vel consuetudines diversas. Sicut dicit commentator in prologo 2. physicorum ... Ibi enim dicitur quod contingunt auditiones secundum consuetudines vel quod dedignamur, quando non dicitur, sicut consuevimus. Et ibi multe dantur cause, quare homines diversimode se habent in assentiendo et credendo diversis propositionibus. Similiter alia causa potest esse complexio naturalis fantasie. Unde dicitur, quod illi quorum complexionem disponit mercurius, sunt faciles et apti ad credendum supernaturalia. Puto autem quod modernis temporibus multi christiani ideo credunt, quia inter credentes educati articulos credendos a pueritia consueverunt audire, nominationem etiam dei et eius timorem ab infantia conceperunt, quia suos progenitores et alios veraces et honestos talia credere vident. Similiter inter causas quare unus credit et alius non, que (?) computari debet, deus precipue isti infundit aliquando et illi non gratiam credendi. Unde quidam ducti sunt ad fidem per orationes sanctorum. Similiter aliqui solliciti de salute consequenda volunt et desiderant scire que sunt media et ad salutem necessaria; et cum intellexerint, quod credere sit necessarium ad salutem, tunc desiderant credere et volunt credere et habent animum promptum ad faciendum quicquid est necessarium ad salutem et, quicumque fuerint tales in quacumque secta, credo eos per divinam gratiam aliquo modo salvandos[17].

Holkot kommt auf die damit aufgeworfenen Fragen, insbesondere auf die weitherzige Vorstellung von einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche, im Ersten Buche des Sentenzenkommentars nicht mehr zurück. Dafür faßt er aber noch einmal kurz zusammen, wie nach seiner Meinung *Verstand und Wille beim Glaubensakt* mitwirken:

Concedo quod actus credendi dependet a voluntate ita sicut actus sciendi; non tamen actus credendi causatur totaliter a voluntate sic, quod hec sit vera: credo quia volo credere. Sicut hec est in casu vera, moueo digitum, quia volo mouere digitum. Verbi gratia, ego volo scire, quod triangulus habet tres (angulos); et tamen numquam hoc possum scire per solum imperium voluntatis; sed certe quod ego voluntate studeam circa hoc, multum iuvat ad sciendum, non est dubium. Unde breviter non est aliter in potestate voluntatis humane credere quam scire vel opinari[18].

Das Glaubensproblem beschäftigt Holkot auch im Dritten Buche des Sentenzenkommentars. Mit Nachdruck stellt er heraus, daß selbst die *heidnischen Philosophen Gotteserkenntnis und Gottesglauben* gehabt haben. Seine recht optimistische Auffassung bekundet er durch folgende Worte:

---

[16] Concedo quod est dare primam propositionem creditam tam ordine temporis in unoquoque homine quam ordine consequentie ita, quod illa non creditur, quia sequitur ad alia sed propter se. Unde est dare propositionem, quam unus homo conceptam credet, quia videtur sibi, quod sic est, sicut per eam denotatur, et alius eidem non credet. Et si ab homine credente queratur, si credit talem propositionem, responderet quod sic; si queratur de causa, nescit dare aliam nisi talem, quod ideo credit, quia videtur sibi ita esse, sicut per eam denotatur: ibd.

[17] Ibd. [18] Ibd.

Pro intentione apostoli oportet notare quattuor. Primo quod philosophi gentiles nunquam negaverunt deum esse, sicut patet ex libris eorum volenti rationibus eorum respondere. Secundo quod ipsi crediderunt unum deum esse saltem multi ex eis; et ad hoc fecerunt persuasiones, sicut in libris eorum patet. Tertio dico, quod fidem acceperunt ex hoc quod ab initio mundi aliqui coluerunt deum, sicut adam et quidam de filiis suis; et noe cum filiis suis post diluvium. Fuerunt etiam prophete docentes cultum diuinum continue; quorum rumor pervenit ad philosophos egyptios, arabicos et grecos et chaldeos ... Quarto dico, quod de istis philosophis aut mundi sapientibus quidam in divino cultu secundum aliquos ritus et protestationes prestiterunt et salvati sunt: sicut constat de Job, de socrate, platone, aristotele, et plurima turba stoicorum presumi potest. Quidam non obstante tali noticia pessimis moribus se dederunt; propter quod in penam peccati obscuratum est insipiens cor eorum, et corrupta est estimatio prudentie in eis; et deciderunt a fide, quam de uno vero deo habebant; et facti sunt idolatre (? idololatre); et credentes opinionibus vulgi, et multi perdiderunt scientiam quam ante tenebant, et ex libris didicerant de uno deo ... [19]

Eigenartig wirkt die Fragestellung des Sechsten Artikels: *An aliquis posset mereri per fidem falsam.* Die vielen Fälle, die Holkot als positiven Beweis beibringt, zeigen gewiß eine fortschrittliche Einstellung, bieten aber zu wenig an unterscheidendem Urteil, wie es von einem Theologen erwartet werden müßte. Wir geben hier einen Auszug der langen Darlegung:

In isto articulo breviter dico, quod sic in multis casibus. Et est communis casus et vulgaris. Ponatur quod aliqua vetula audeat (? audiat) prelatum suum predicantem aliquem articulum hereticalem, de quo ipsa non tenetur habere fidem explicitam, sicut esset gratia exempli de isto articulo, an Christus fuit lanceatus ante mortem vel post; et predicet sibi assentiri quod ante. Ista propter obedientiam, quam habet, et bonam voluntatem, qua vult credere, quicquid ecclesia credit, assentit isti voluntarie putans, quod ecclesia credit. Hoc casu posito, dico, quod ipsa per istam fidem erroneam meretur. Cuius probatio est quia assentit ex bona voluntate, et errat errore invincibili, qui excusatur, ergo meretur ... Vel teneor simpliciter credere prelato meo predicanti aliquid esse credendum, de quo dubito, an sit credendum si non esset dictum ab eo; vel nihil tale teneor credere ad predicationem suam. Si nihil tale teneor credere ad predicationem suam, igitur nihil dictum ab eo teneor credere, nisi quia scio aliunde credendum esse; et sic nunquam teneor sibi credere, quando ipse promulgat articulos novos conciliorum vel aliquid, quod ante non credebatur; et sic non plus teneor credere prelato meo quam uni pastori ovium; quod non est rationabiliter dictum. Si conceditur quod debeo credere aliquid, quod ante non credidi, licet postmodum ad predicationem suam concipio primo hoc esse credendum; ergo qua ratione teneor credere unum mihi dubium, teneor credere aliud quodcumque; ergo si proponat seu predicet aliquem articulum mihi dubium, qui tamen est contrarius veritati, teneor sibi credere et possum sine peccato. Consequentia patet; quia non sufficio discernere, an predicatum ab eo sit verum vel falsum, et non est maior ratio quare teneor sibi credere, quando predicat unum verum tamen mihi dubium, quam quando predicat falsum mihi equaliter dubium ... Preterea multi casus occurrunt, in quibus homo credendo erronee meretur ... Similiter laycus adorat hostiam non consecratam; similiter aliquis se baptizatum credit et non est in rei veritate; ista fides sufficit

[19] L. 3. q. 1 a. 5 RR-SS.

ad salvationem et tamen est erronea. Et ideo dicendum quod ista vetula in credendo heresim meretur; quia credit errorem, qui nullo modo potest sibi imputari, quod illud sit credendum quod est damnatum, et ideo implicite credit oppositum; quia credit istam esse veram, nihil est verum nisi, quod ecclesia credit esse verum, et ideo quia fides implicita est vera; licet explicita non sit vera ad que (? quam) non tenetur; sed ex simplicitate decipitur; ideo non est sibi periculum aliquod de errore[20].

In dem Vierten Buch seines Sentenzenkommentars streift Holkot die Glaubensfrage nur vorübergehend. Er erwähnt den Fall des presbyter non baptizatus; die geforderte petitio baptismi sieht er durch das desiderium petendi gegeben und hält die priesterlichen Handlungen des Ungetauften für gültig „per gratiam summi sacerdotis", oder besser: Quia talis non consecrat, sed deus[21]. Allgemein behauptet er: De his qui ab infantia inter christianos sunt conversati et de christianis geniti, presumendum est quod sunt baptizati; nisi doceatur oppositum euidenter[22].

Die *Quedam conferentie* enthalten nichts anderes als eine Verteidigung Holkots gegenüber den Einwänden, die ein ungenannter socius zu den Lehren seines Sentenzkommentars erhoben hat. Davon ist vor allem auch die Auffassung von der *Freiheit bzw. Nötigung des Glaubensaktes* betroffen. Holkot wiederholt noch einmal kurz seine eigene Ansicht:

Contra secundum articulum arguit idem socius, qui quidem articulus est talis, quod liberum arbitrium non sufficit ad determinandum intellectum hominis ad actum credendi, ita quod precise non credat aliquis aliquam propositionem esse veram, quia vult credere eam esse veram. Et ad istum intellectum dixi, quod non est in libera potestate hominis credere articulos fidei, sic quod solum imperium voluntatis sufficiat ad causandum actum fidei; sed actus fidei, qui est credere, causatur ab aliquo alio quam a voluntate sicut actus opinandi vel sciendi. Unde sicut nullus opinatur aliquid esse verum precise, quia vult sic opinari; ita nullus credit aliquid esse verum precise, quia vult credere illud esse verum. Et ideo dixi quod non est in libera potestate hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet sibi; et credere esse falsum, quando sibi placet. Unde consequenter ad ista dixi, quod potest probabiliter dici, quod homo non libere credit articulos fidei; sed necessitatur ad credendum quando credit; licet in bono fidei concurrat gaudium vel delectatio siue applausus mentalis de eo quod credit. Et ideo loquendo uniformiter similiter conceditur, quod homo necessitatur ad sciendum, quod triangulus habet tres (angulos) per demonstrationem. Eodem igitur modo loquendi concedo quod homo fidelis necessitatur ad credendum quod deus est trinus et unus; et ad testimonium multorum hominum, quos reputat fide dignos, necessitatur homo ad credendum dictum, quod ipsi testificantur esse verum[23].

Wesentlich scheint die Anschauung Holkots dieselbe geblieben zu sein, vielleicht nur etwas in der Form gemildert. Die folgenden Ausführungen können das bestätigen: Sie setzen immer wieder die Zustimmung des Glaubens mit der des Wissens gleich, weil beide Akte

[20] Ibd. a. 6 XX-YY. [21] L. 4. q. 1 a. 7 casus 10 T.
[22] Ibd. casus 11 U. [23] Conferentie a. 2 F.

notwendig aus der Einsicht hervorgingen[24], machen aber auf der anderen Seite das noch deutlicher, daß die Glaubenszustimmung nicht rein willkürlich erfolgt[25] und daß an ihr, wie wir häufig hören, mittelbar auch der Wille beteiligt ist[26]. Die übrigen Bemerkungen Holkots bieten für unsere Zwecke nichts Neues, höchstens die eine gegen Schluß, daß Unglaube und Häresie prinzipiell eine Schuld des menschlichen Willens zur Voraussetzung haben[27].

Das Werk *De imputabilitate peccati* wendet sich im großen und ganzen anderen theologischen Fragen zu. Eine einzige Stelle sei daraus hier angeführt, weil sie eine klare, wenn auch nicht in allem annehmbare Entscheidung über die *universelle Heilsnotwendigkeit des Glaubens* bringt. Sie lautet folgendermaßen:

Ad aliud cum dicitur, quod ex conclusione sequitur, quod aliquis posset ignorare deum et omnes articulos fidei absque peccato mortali, concedo hoc. Cum enim fides sit ex auditu, si nunquam aliquis audisset aliquem docentem articulos fidei, tunc

---

[24] Et illud est omnino, quod ego in ista questione declaraui, quod sic est in potestate nostra credere articulos fidei sicut scire, quod triangulus habet tres angulos; vel aliquam aliam conclusionem: ibd. H.

[25] De isto articulo (Christus est natus de virgine) non plus dicam modo. Nam mihi apparet, quod omnis homo, qui non vult pertinaciter negare sensum, experitur in seipso, quod non potest per imperium voluntatis determinare se ad assensum unius partis contradictionis, quando utraque est sibi dubia; sed expectat novam noticiam, que faciat illud, quod fuit dubium, esse certum: ibd. H.

[26] Prima ratio peccandi fuit inconsideratio vel negligentia utendi naturalibus suis; et stante illa negligentia credidit (Eva) propter illam euidentiam, que apparuit sibi; nec tamen ideo excusatur a peccato; quia potuit illam negligentiam amouisse; qua amota non credidisset. Quod quia non fecit, peccavit, et ideo fides ista falsa non causabatur directe ex imperio voluntatis, sed indirecte et interpretative: ibd. J. — Illi qui apostatant a fide, libere apostatant vel re vel saltem interpretative. Sunt enim multi, qui non solliciti sunt de salute sua. Unde quando occurrunt difficultates contra fidem Christi, nolunt solliciti esse ad resistendum. Et similiter non curant credere vel discredere ea, que fides habet; et stante illa negligentia necessitantur ad credendum per aliquas apparentias falsas contra veram fidem: ibd. K. — Aliquis credens habet quandam negligentiam de sua salute nec curat credere vel discredere; unde non habet velle credere ea, que pertinent ad salutem, sicut scholares discholi non habent velle addiscere. Et stante illa negligentia afferunt menti tales rationes, quibus assentit propter aliquam apparentiam veri. Unde impossibile est, quod homo aliquid credat, nisi appareat sibi verum, et impossibile est, quod imperium voluntatis sit causa tota, qua aliquid apparet homini verum: licet potest esse concausa: sicut aviditas voluntatis in scholari facit eum bene addiscere et firmius assentire, quia facit eum magis applicare ingenium suum ad medium et causam assensus. Et sic dico, quod iste apostando peccat; quia interpretative vult discredere; quia non vult credere nec est circa hoc sollicitus et ideo peccat: ibd.

[27] Dico generaliter loquendo de omni infidelitate, sive sit heresis sive quecunque infidelitas; quod nunquam aliquis induci permittitur in contrarium errorem fidei; que fides est necessaria ad salutem et consequendam vitam eternam; nisi propter aliquam maliciam voluntatis, qua vel negligit studere vel indagare circa ea, ad que naturaliter ordinatur. Et quicunque non prebet tale obstaculum divine gratie, ubicunque fuerit et quomodocunque se habuerit, infundetur sibi noticia sufficiens ad salutem et videbit veri similitudines et rationes sufficienter causantes in eo assensum. Et sic dependet fides a voluntate presupponendo secundum bonum usum voluntatis: ibd. a. 5 Y.

ignorantia illorum non foret imputabilis ad culpam. Ponatur ergo quod aliquis infans fuerit baptizatus; et tunc fuisset in aliquo loco, ubi nihil audierat de fide christiana usque ad eius senectutem. Tunc concedo quod ignorantia articulorum non foret sibi culpa; et dato quod adultus decederet sine peccato mortali aliunde contracto, quod est satis imaginabile; dico quod salvaretur non obstante ignorantia fidei; et tunc cum infertur, quod aliquis adultus posset salvari absque fide Christi, nego consequentiam, quia sine fide Christi baptizari non posset. Ideo quicquid sit de conclusione, consequentia non valet nec argumentum procedit. Sed contra hoc arguitur sic. Si in illo casu posset adultus salvari cum ignorantia fidei non tamen sine fide Christi, sequitur quod tali adulto sufficeret fides parentum cum sacramento ad salutem. Consequentia patet de se, et consequens est contra magistrum libro 4. di. 4. ca. 2. Ubi videtur innuere, quod sicut in parvulis baptizatis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, non conferatur gratia remissionis, ita nec adultis sine fide propria. Ergo nulli adulto sufficit ad salutem sacramentum cum sola fide aliena; ergo propria requiritur fides. Ergo eius ignorantia damnabilis est in adulto. Ad illud concedo, quod in casu posito et consimili sufficit adulto fides aliena cum sacramento ad salutem. Et ad magistrum. Dico quod ipse intelligit de adulto baptizando; non de baptizato, et de tali verum est, quod gratia sacramenti sibi non confertur sine fide propria et previa sicut magister deducit per auctoritates. Secus autem est de adulto iam baptizato cuiusmodi ponitur in casu[28].

2. Theologische und dogmengeschichtliche Würdigung

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß Holkot in seiner ausgedehnten Stellungnahme zum Glaubensproblem eigene Wege geht und sich dabei manches Mal nicht unberechtigten Angriffen aussetzt. Alle Einzelheiten vom theologischen und historischen Standpunkt genau zu untersuchen wäre gewiß zuviel verlangt. Wir beschränken uns hier vielmehr auf zwei Themen mit umfassenderer Bedeutung, von denen das eine leicht die Nachteile und das andere unschwer die Vorzüge in der für uns fremdartigen Sicht Holkots herauszustellen vermag. Dadurch soll denn dem Dominikanertheologen nach bester Möglichkeit eine objektive Beurteilung zuteil werden.

Das erste Thema bezieht sich auf die *intellektualistische Glaubensbegründung*. A. Lang erklärt hierzu: Es ist verwunderlich, „daß Holkot, der bezüglich der inneren Vernünftigkeit des Glaubens, der rationabilitas intrinseca, der rationalistischen Ansicht diametral gegenübersteht, bezüglich der credibilitas externa eine rein logische Begründung fordert, z. T. noch entschiedener, jedenfalls noch konsequenter als Franciscus von Marchia. Es besteht aber kein Anzeichen, daß Holkot unmittelbar von den Gedanken dieses Scotusschülers beeinflußt war. Holkot geht in der Begründung seiner Ansicht von ganz anderen Gesichtspunkten aus, so daß die beiden in vielen Punkten gleichen Auffassungen keine andere gemeinsame Ursache haben als die damals vorhandene Tendenz, die Glaubensgewißheit auf eine letzte natür-

[28] De imputabilitate peccati 4 BB.

liche Evidenz zurückzuführen. Mir scheint es wahrscheinlich, daß Holkot zu seinen extremen Aufstellungen durch das Gegenteil gedrängt wurde, wie es im Voluntarismus des Robert Eliphat zum Ausdruck kam." [29] Das ist durchaus zutreffend gesagt, und wir haben dem nicht viel beizufügen.

Man wird also die Lehrmeinung Holkots in keiner Weise billigen können, aber ein gewisses Verständnis für sie wird doch möglich sein, wenn verschiedene Punkte beachtet werden. Sicher ist sie aus einem Bestreben heraus entstanden, das an sich das Recht auf seiner Seite hat, nämlich die Glaubensgewißheit auf eine möglichst unangreifbare Grundlage zu stellen [30]. Hier kommt indes hinzu, daß Ockham selbst eine Theorie entwickelt hat, die mehr oder weniger den intellektualistischen Weg einschlägt und von der Holkot, auch in der Ausdrucksart, abhängig ist [31]. Freilich bekommt der zweite, voluntaristische Weg bei Ockham das Schwergewicht, und dieser muß dem Thomasschüler Holkot mißfallen und treibt ihn in das entgegengesetzte Extrem. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß seine These richtig ist, soweit sie negativ den Voluntarismus und die mit ihm gegebene Willkürlichkeit des Glaubensaktes („Ich glaube, weil ich glauben will") ablehnt. Hierdurch gelangt Holkot zu einer für die Dogmengeschichte

---

[29] Die Wege der Glaubensbegründung ..., 159 f.

[30] So sagt auch A. Lang: „Die intellektualistische Glaubensbegründung Holkots hat ihre Hauptwurzeln in der skeptischen Geisteshaltung desselben gegenüber der natürlichen Erkenntniskraft. Anderseits liegt eine Inkonsequenz darin, daß er die Vernunft in der Erfassung der Wahrheit als unzuverlässig ausschaltet, ihr dagegen bei der Erfassung der Glaubwürdigkeit die alleinige Rolle zuweist. Bei seiner Skepsis wollte Holkot die letzte Zuflucht, die Glaubenserkenntnis, unbedingt sichern und so der Einflußnahme des Willens entziehen. So begründet er die Notwendigkeit des Glaubens aus der Unzuverlässigkeit der Vernunft, macht aber gleichzeitig die Zuverlässigkeit der Vernunft zur Grundlage des Glaubens. Auch hier mag die Eigenart Holkots, seine Ansichten in zugespitzter Formulierung zu bringen, mitgewirkt haben ... Holkot wollte bei seiner skeptischen Einstellung eine feste Basis gewinnen für die Glaubensgewißheit und alle Einbruchsmöglichkeiten von vorne herein verbauen" (ebd. 163 f.).

[31] Si aliquis credat aliquem hominem veracem in dictis et factis et hoc fide acquisita, si tunc dicat assertive et bona fide sibi aliquid esse credendum et certitudinaliter verum, quod prius non credidit esse verum, ille stante primo complexo non potest alteri complexo dissentire; quia si credat et reputat eum firmiter veracem in dictis et factis, et post dissentiat secundo complexo, reputat tunc illud primum complexum esse falsum; ergo non reputat dicentem illud complexum universaliter veracem in dictis et factis et sic sequitur contradictio ... ista ergo fides et actus credendi secundo complexo causabitur ex notitia terminorum illius complexi et apprehensione eius et ex actu assentiendi, quo reputat illum hominem veracem in dictis et factis, quia istis positis sine omni activitate intellectus vel voluntatis statim necessario sequitur assensus respectu secundi complexi ... Ergo oportet necessario, quod vel nec assentiat nec dissentiat, quod potest fieri, si voluntas avertat intellectum ab apprehensione illius complexi. Sed si apprehendat illud complexum stante actu fidei primi complexi necessario assentiet secundo complexo: Super primo et secundo sententiarum II q. 25 X; hier zitiert nach: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung ..., 148 Anm. 1 und 2.

recht bedeutsamen Position, indem er die damals vorherrschende voluntaristische Glaubensbegründung zurückdrängt und mindestens indirekt der „via media", die allen Belangen in gleicher Weise gerecht wird, zum Siege verhilft. Letzteres ergibt sich deutlich aus den Sätzen, die der Augustiner Hugolin von Orvieto über Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens aufstellt:

Prima conclusio: Quamvis tam velle credere scilicet fidei christianae vel scripturarum veritati, quam ipsum credere sit ex dono Dei, tamen aliquod motivum rationale concurrit et de communi lege requiritur ad credendum. Secunda conclusio: Non omne firmiter credere nec omne firmiter discredere sic est liberum, quod libertas viatoris possit sola sua sponte immediate in hunc actum et possit similiter in contrarium. Tertia conclusio: Tam aliquod credere quam aliquod velle credere est actus liber, elicitus scilicet vel imperatus sic, quod non cogitur vel necessitatur anima, quin posset non velle credere et posset non credere, sed vel discredere vel dubitare. Quarta conclusio: Aliquod credere et aliquod velle credere in habente gratiam est proprie meritorium[32].

Theologisch gesehen, ist selbstredend die intellektualistische Glaubensbegründung Holkots völlig unhaltbar. Er unterscheidet zu wenig zwischen Glauben und Wissen, drängt den Anteil des freien Willens an der Glaubenszustimmung über Gebühr zurück und vertraut allzusehr der Einsicht des menschlichen Verstandes in die dem Glauben vorausgehenden Motive. Sein Hauptfehler aber ist, daß er allem Anschein nach nur die Alternative kennt, entweder willkürlich, d. i. auf den bloßen Befehl des Willens hin, zu glauben oder sich von innerlich zwingenden Evidenzgründen leiten zu lassen. Keineswegs darf man ihn damit zu entschuldigen suchen, er habe lediglich den Ausnahmefall im Blickfeld gehabt, bei dem eine eigentliche Einsicht gegenüber den Glaubensbeweggründen vorliegt; denn seine Sprache ist ganz allgemein gehalten, und ein spezifischer Glaubensakt muß immer auf dem Motiv der Autorität beruhen. Der von Holkot behauptete indirekte Einfluß des Willens auf die Glaubenszustimmung muß schon deswegen als unzureichend gekennzeichnet werden, weil ein gleicher auch für die Wissenszustimmung gelten soll. Zu vermissen wäre schließlich noch eine nähere Angabe darüber, worin die letzte intellektuelle Sicherung des Autoritätsglaubens besteht, ob in der natürlichen Einsicht oder etwa in einer gnadenhaft verliehenen Gewißheit. Alles in allem genommen, kommt es nicht unerwartet, wenn wir sehen, daß die gesamte Spätscholastik keine Anhänger, sondern nur Gegner der Theorie Holkots aufzuweisen hat[33].

[32] In libros sententiarum, prol. q. 4 a. 1; Text nach der Ausgabe von A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 358—363.

[33] Außer dem schon genannten Hugolin von Orvieto erwähnt A. Lang die Karmeliten Johannes Brammart und Walter Disse, die Augustiner Gregor von Rimini und Johannes von Basel und die Weltkleriker Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta (Die Wege der Glaubensbegründung ...).

Das zweite Thema ist von dem Dominikanertheologen weniger systematisch ausgebaut, es tritt vielmehr in einer Reihe von unterschiedlichen Einzelaussagen an uns heran, die sich über den gesamten Verlauf der langen Darstellung hinziehen[34]. Irgendwie gemeinsam sind dabei folgende Hauptgesichtspunkte: Die universelle Verpflichtung zum christlichen Glauben wird einigermaßen eingeschränkt, der dem Unglauben eigene Schuldcharakter ist stark hervorgehoben und zugleich vollständig in die persönliche Entscheidung des freien Willens verlegt, der Toleranzgedanke findet von dieser oder jener Seite her mindestens ein Anbahnung. Besonders aufschlußreich hierfür erscheint die Art und Weise, wie Holkot sich in den gestellten Fragen auf den unbegrenzten und wirklich allgemeinen Heilswillen der göttlichen Vorsehung beruft[35]. Wir möchten hier noch nachtragen, daß er auch eine bloß mittelbar verursachte Schuld des Ungläubigen anerkennt, wonach die eigentliche Sünde auf einem ganz anderem Gebiet liegen kann[36]. Es fragt sich in unserer Untersuchung, welcher Wert derartigen Äußerungen zukommt.

Von rein theologischem Standpunkt aus wird man an ihnen nicht allzuviel Auffallendes feststellen. Sie könnten beinahe als selbstverständliche Thesen betrachtet werden, vielleicht einige von ihnen auch als mangelhaft formulierte, weil sie in bezug auf die Ausgeglichenheit ihres Inhaltes oder die nötige Schärfe der Sprechweise noch manches zu wünschen übrig lassen. Namentlich wäre zu tadeln, daß der Erfordernis des aktuellen Glaubens für die Heilsvermittlung an den Erwachsenen nicht genügend entsprochen wird. Am wenigsten darf wohl die eigenartige Liste, welche die Ursachen der Häresie aufzählen will, mit Beifall rechnen, zumal da unter ihnen sogar die Konstellation der Himmelskörper einen Platz hat, von denen ein Einfluß auf das Zustandekommen von Glauben oder Unglauben ausgehen soll[37]. Jedoch muß bei solchen Bemerkungen der Geist der damaligen Zeit berücksichtigt werden, wie sich überhaupt der Eindruck von den Glaubenstheorien Holkots nicht unwesentlich ändert, sobald das Urteil der Dogmengeschichte angerufen ist.

Offensichtlich leiten die Ideen des Dominikanertheologen einen relativ neuen Abschnitt in der Entwicklung der aufgewiesenen Problematik ein. Dabei müssen wir jedoch zugeben, daß einiges für die scholastische Auffassung so gut wie traditionell geworden ist, namentlich die Lehre

---

[34] Siehe die Texte zu bzw. in Anm. 4 13 17 19 20 21 23 27.

[35] Siehe den Text in Anm. 27.

[36] Similiter pono quod aliquis peccet ita graviter, quod mereatur permitti a deo cadere a fide vera, quando unum peccatum est pena inflicta a deo pro alio precedente ... Tunc possibile est quod infidelitas sit pena inflicta pro homicidio: Quedam conferentie K.

[37] Siehe den Text zu Anm. 17.

von der fides implicita[38], der indes Holkot eine recht eingehende Besprechung widmet. Aber die anderen Gedanken, die darüber hinausreichen, lassen sich nur durch spärliche Paralleltexte aus dem 14. Jahrhundert belegen, die A. Lang bei Thomas Bradwardine[39] und Johannes von Basel[40] vorfindet, und Holkot wird die Priorität oder mindestens die Selbständigkeit für sich in Anspruch nehmen dürfen[41]. Deswegen soll eine entfernte Vorbereitung der „modernen" Auffassung keineswegs abgestritten werden; denn A. Lang sagt mit Recht:

„Die Scholastik hat optimistisch gedacht über die Kraft des Verstandes und die Leistungsfähigkeit des Willens. Dadurch kam sie zu pessimistischer Beurteilung des Irrtums oder sonstigen Versagens. Hinter dem Irrtum sah sie immer Nachlässigkeit oder Schuld ... So ergab sich die Überzeugung, die lange Zeit das christliche Europa beherrschte, daß die Häretiker und auch die Heiden und Mohammedaner bösen Willens seien und in schuldhafter Verstocktheit den Glauben ablehnten. Aber allmählich hat sich der volle Sieg der ethischen Imputationstheorie durchgesetzt ... Etwas länger dauerte es, bis auch der Häresie gegenüber die Möglichkeit schuldlosen Irrgehens anerkannt wurde. Schon in den bisherigen Aufstellungen waren gelegentlich konkrete, der freien Entscheidung entzogene Ursachen der Häresie in Erwägung gezogen worden. Man verwies auf den Einfluß des Elternhauses und der Erziehung, den Einfluß der Sterne, die Ungeübtheit und Unerfahrenheit der einfachen Menschen. Eine mehr wirklichkeitsnahe Beurteilung der menschlichen Irrwege auch in Glaubensdingen schuf aber vor allem die unmittelbare Berührung mit den Sekten und dem Islam in der Zeit der Inquisition und der Kreuzzüge ... Man sah nun auch die Bedeutung der äußeren Einflüsse und Umstände und der freier Entscheidung entzogenen Triebkräfte ... Diese Erfahrungen und Reflexionen förderten immer stärker die Erkenntnis von der Berechtigung und Notwendigkeit der Toleranz, bei aller prinzipiellen Ablehnung des Indifferentismus. Sie förderten auch eine lebensnahe, ganzheitliche Auffassung von der Grundlage des Glaubens. Man wurde sich bewußt, daß es nicht genügt, die Wege, die zum Glauben führen, zu zeigen. Es müssen auch die Hindernisse, die sich auf diesem Weg auftun, beseitigt werden; es muß eine seelische Bereitschaft für den Glauben geschaffen und im Innern des Menschen müssen Anknüpfungspunkte für ihn aufgedeckt werden. Neben der rationalen Rechtfertigung des Glaubens tauchte die Bedeutung der

[38] Vgl.: A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems ..., 88—91; R. Schultes, Fides implicita, Regensburg 1920.

[39] Et licet fortassis in modo colendi Deum ex simplici ignorantia, non ex certa malicia erraverunt ... paratique cultum illum et modum cognitum observare, ipsum interim secundum suam scientiam et conscientiam honoraverunt, Deus ista pie et discrete respiciens ignorantiae et simplicitati eorum pepercit, sinceram vero dilectionem, sanctam intentionem et voluntatem acceptavit: hoc autem consonum videtur rationi: De causa Dei I c. 1 corr. 32 (zitiert nach: A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems ..., 194 Anm. 60).

[40] Non omnis non credens sicut ecclesia romana credit et credere praecipit, in isto praecepto errat in credendo: Clm 26711, fol. 18 v (zitiert nach: A. Lang, ebd.). — Derselbe Theologe erklärt aber auch: Quamvis nutritus in aliqua falsa lege, faciens tamen quod in se est, pluribus modis possit in cognicionem falsitatis eiusdem legis venire: Clm 26711, fol. 248 v b (zitiert nach: A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung ..., 208 f.).

[41] Da das Todesjahr (1349) Bradwardines mit dem Holkots übereinstimmt, könnten beide gleichzeitig geschrieben haben. Oberman (a. a. O. 45) hält es für wahrscheinlich, daß der Sentenzenkommentar Holkots die Priorität vor Bradwardine besitzt.

emotionalen Einflüsse und der charismatischen Faktoren auf. Es dauerte allerdings noch lange, bis diese Seite der apologetischen Aufgabe klarer erfaßt und nachdrücklicher bejaht wurde."[42]

Vielleicht den allerersten und jedenfalls den entschiedenen Durchbruch dieser sozusagen neuzeitlichen, mehr auf das Individuum ausgerichteten Sicht des Glaubensproblems können wir gerade bei Holkot feststellen.

Das zeigt sich auf mehrfache Weise. Schon bei der Wiedergabe der überkommenen Theorie einer fides implicita ist Holkot sehr ausführlich und versäumt nicht die Anwendung auf konkrete Einzelfälle[43].

---

[42] Die Entfaltung des apologetischen Problems . . ., 190—194. — Eine Anmerkung fügt hinzu: „Das Bewußtsein von der Verpflichtung zur Toleranz war im Christen immer lebendig gewesen. Die Grundgedanken und Grundmotive dafür wurden schon vom hl. Augustinus angeführt. Sie wurden von Albert d. Großen, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom weiter ausgebaut: Augustinus, De fide ad Petrum c. 38; PL 40, 776; De Civ. Dei XVIII c. 47: PL 51, 60; Albertus Magnus, III Sent. d. 25 a. 2 (XV, 266). Thomas von Aquin, III Sent. d. 25 a. 1 q. 3 und 4; II Sent. d. 28 q. 1 a. 4 ad 4; De ver. q. 14 a. 11 ad 1; S. Th. III q. 69 a. 4 ad 2; Aegidius von Rom, Quodl. III q. 7 (Venetiis 1516)" (ebd. 193 f. Anm. 60). Wir möchten indes an den genannten Stellen nur recht unbestimmte Andeutungen des Toleranzgedankens erblicken, und Augustinus (De fide ad Petrum stammt übrigens nicht von ihm, sondern von seinem Schüler Fulgentius) ist in seiner Gesamthaltung eher als Gegner anzuführen.

[43] Siehe die Texte zu Anm. 4 20 28. — Die Zahl der Glaubensartikel beschränkt Holkot auf sieben: Ponit etiam quod principales articuli non sunt nisi septem scilicet incarnatio siue nativitas, baptimus, passio Christi siue mors, descensus ad inferos, resurrectio, ascensio in celum, adventus eius ad iudicium. Et licet quidam theologi dicant quod sunt plures, scilicet quatuordecim, est tamen verius quod articuli veri sunt tantum septem: Quedam conferentie a. 3 L. Über die notwendig zu glaubenden Artikel äußert sich Holkot also: Quando arguitur sic. Si homo tenetur credere articulos fidei aut quilibet tenetur ad omnes explicite. Dico quod non, sed ad quosdam tenetur homo explicite sicut ad articulum trinitatis et incarnationis passionis et resurrectionis et huiusmodi et alios non. Et cum arguitur contra. Quilibet homo tenetur vitare errorem oppositum articulo, dico quod non quilibet tenetur vitare quemlibet errorem sub pena peccati mortalis, sed licet quibusdam simplicibus errare in obscuris et occultis fidei, dummodo velint credere sicut ecclesia catholica credit; nec est periculum peccati mortalis, si unus simplex crediderit, quod abraam non habuit duas uxores vel aliquid aliud, cuius oppositum dicitur in scriptura et est verum et creditum a theologo. Et ad confirmationem quando arguitur, quod sufficit vetule credere, sicut audivit prelatum suum predicantem, immo ei obedire tenetur; ponatur ergo quod sit hereticus et ipsa putat eum esse fidelem, tunc est possibile, quod ipsa mereatur volendo credere heresim. Et tunc ultra ponatur, quod ipsa interficiatur pro eo, quod hoc credit et assentit, ipsa potest effici martyr et tamen mori pro errore: consequens falsum. Ad istud dico, quod vetula quecunque tenetur ad fidem explicitam de quibusdam articulis; sed in subtilibus non tenetur ad explicitam fidem, ut dictum est. Unde si audeat (? audiat) prelatum predicantem errorem vel propositionem erroneam, quam ipsa nescit esse erroneam, et credat ei, non peccat sed tenetur errare, quia tenetur ei credere, nisi ita esset, quod ipsa sciat eum indubitanter errare. Sed concedo quod possibile est ponere casum, in quo talis vetula tenetur errare et meretur volendo credere errorem. Nam consciencia sua potest sibi dictare, quod tenetur ei obedire et credere; et tunc simplicitas et ignorantia eam excusant . . . Concedo quod ipsa potest adipisci meritum debitum martyri; si ipsa interficitur pro tali errore, quem ipsa credit errando esse articulum fidei, quia error talis est ei invincibilis et ideo non diminuit de merito: In 1. sent. q. 1 ad 6. principale R.

Die dem Glauben vorausgehenden natürlichen Anlagen und Dispositionen werden von ihm deutlich erkannt und entsprechend bewertet[44]. Den heidnischen Philosophen schreibt er großzügig einen echten Offenbarungsglauben zu, der ihnen das Heil brachte[45]. Unglauben und Häresie rechnet er nur denen als Schuld an, die sich in freigewollter persönlicher Entscheidung vergangen haben[46], und dem Walten des göttlichen Heilswillen setzt er keinerlei willkürliche Schranken[47]. Endlich gehört hierher noch, daß er es gut versteht, den psychologischen Ursachen des Irrtums nachzugehen[48]. Die bei alldem verwandten Formulierungen werden zwar nicht sämtlich befriedigen, sind aber eher der menschlichen Freiheit günstig als den Erfordernissen, die von der Gottesordnung her gestellt sind[49]. Eine wohlwollende Interpretation, die auf das Ungewohnte der Fragen und die Eigenart in der oft übertreibenden Ausdrucksweise gebührend Rücksicht nimmt, wäre dabei ohne Zweifel angebracht[50].

---

[44] Texte zu Anm. 17 und in Anm. 12 und 26. — Vgl. ferner folgende Stelle: Actus activorum sunt in patiente bene disposito. Et ideo causa efficiens aliquid causat in una materia et non in alia; immo forte oppositum effectum causat in alia ... Unde dico quod multi videntes miracula non contulerunt nec considerauerunt diligenter, quomodo fiebant, et ideo non credebant ... Ideo dico quod si iudei considerassent, quomodo miracula fiebant, etiam necessitassent ad credendum: Quedam conferentie a. 3 K.

[45] Text zu Anm. 19. — Das ist vielleicht die älteste Aussage, in der die Scholastik zur Erklärung der universellen Glaubenspflicht direkt auf die den Stammeltern gewordene Uroffenbarung Bezug nimmt. Im allgemeinen werden nämlich nur einige der späteren Propheten, besonders Moses, als Vermittler zu den Heidenvölkern genannt. Siehe darüber: L. Capéran, Le problème du salut des infidèles. I. Essai historique, Paris [2]1934, 215 Anm. 4.

[46] Siehe die Texte in Anm. 26 und 27. — Vgl. auch die folgenden Stellen: Contingit errare dupliciter, vel errore periculoso, vel errore non periculoso. Error periculosus est, quotiens quis errat contra articulos fidei vel precepta diuina. Error non periculosus est in aliis, quando deceptus ignorantia invincibili approbat falsa pro veris: In 3. sent. q. 1. a. 5 QQ; Cum dicitur, quod quando aliquis male operatur ex ignorantia, non vult se peccare etc. Hic dico, quod omnis peccans voluntate peccat et volens facit, unde peccatum contrahit. Et cum dicitur, quod non novit se peccare, ergo non vult se peccare, concedo, nec tamen sequitur, quin voluntarie peccat, quia volens facit, quod imputatur ad culpam, non tamen volendo se peccare, sed est ibi voluntas facti non peccati ... Et ultra cum arguitur, non vult se peccare, ergo involuntarie peccat, nego consequentiam, ut dictum est; quia voluntarie peccat, licet non velit se peccare; quia voluntarie facit aliquid quod est peccatum; et sibi imputatur ad culpam: De imputabilitate peccati 4 BB.

[47] Texte zu Anm. 17 und 28 und in Anm. 27.

[48] Texte in Anm. 26 27 und 36.

[49] Siehe die Texte zu Anm. 17 20 21 28.

[50] Als Beispiel sei die zum Widerspruch reizende These angeführt: Quod deus potest fallere et decipere (In 3. sent. q. 1 a. 8 AAA). Die angeschlossene Erklärung mildert den schlimmen Eindruck: Quarto restat solvere, que videntur esse contra istam viam; de quorum evidentia sciendum, quod isti termini fallere, decipere, mittere in errorem, vel facere hominem errare vel causare errorem, et huiusmodi, dupliciter possunt accipi. Uno modo communiter et tamen proprie, alio modo stricte et tamen improprie. Communiter et tamen proprie loquendo decipere vel fallere non est aliud quam esse causam erroris alicuius et sic capio fallere et

Es gibt also auch positive Seiten in der Darstellung, die Holkot dem Glaubensproblem gibt, und es scheint auf den ersten Blick schwer begreiflich, warum sie so unbedeutend auf die theologische Entwicklung der Folgezeit eingewirkt haben. Wenigstens einer der Gründe, wenn nicht der Hauptgrund ist darin zu suchen, daß er in der gesamten Spätscholastik gerade durch seine extrem-intellektualistische Glaubensanalyse bekannt wurde. Diese mußte mit Recht abgelehnt werden, und infolgedessen kamen seine übrigen Ideen und Theorien mit ihren wertvollen Anregungen nicht recht zum Zug.

---

decipere in articulo pertractato. Secundo modo capiuntur tales termini stricte et improprie, ut in diffinitione exprimente quid nominis includuntur talia sincathegoreumata iniuste vel maliciose sive vitiose vel deordinate vel aliquid equivalens; et sic fallere importat causare iniuste vel deordinate errorem, et sic loquuntur sancti de decipere et fallere, quando talem actum negant a deo (ibd. CCC). — Es wäre auch noch zu beachten, daß Holkot sich häufig gegen unausgeglichene Behauptungen älterer Scholastiker wendet, z. B. gegen die Wilhelms von Auxerre. Die Ausgabe von dessen Summa aurea (Paris 1500) vermerkt einige Male am Rande „contra holcot" (u. a. III tr. 4 cp. 2 q. 3; ed. cit. fol. 126ra).

Das Bußsakrament als Gericht

Von Otto Semmelroth S. J.

Unter die mannigfachen Faktoren, die unser Jahrhundert als das von protestantischer[1] wie katholischer[2] Seite so gekennzeichnete Jahrhundert der Kirche erscheinen lassen, gehört die allenthalben erwachte ekklesiozentrische Betrachtung der Sakramentenlehre. Die Sakramente werden als Differenzierung und Aktualisierung des Ur- oder Wurzelsakramentes Kirche dargestellt[3]. Die Kirche hat nicht nur die Sakramente zu verwalten, indem sie die zu ihrer Spendung qualifizierten Beamten ausbildet und bereitstellt, sondern sie ist die ursakramentale, zuständliche Verleiblichung der Basileia tou Theou, die, indem sie sich in den einzelnen Sakramenten aktualisiert, die Menschen ergreift und mit sich selbst und dadurch mit dem Leben der Gnadenherrschaft Gottes in Kontakt bringt.

Diese ekklesiozentrische Sicht der Sakramente entzündete sich vor allem an einer Wiederentdeckung dieses Momentes im Sakrament der Buße. Dieses Sakrament ist aus seinem inneren Sinn mehr noch als die anderen der Gefahr einer individualistischen Betrachtungsweise ausgesetzt. Ist doch die Buße ein ganz persönliches Verhalten des einzelnen zu Gott und der Nachlaß der Sünde ebenso wie diese selbst ein Vorgang zwischen dem einzelnen Menschen und dem beleidigten und verzeihenden Gott. So konnte jene ekklesiologische Neuentdeckung hier besonders überraschend wirken, als B. Xiberta als einer der ersten sie wieder ins theologische Bewußtsein hob[4] und K. Rahner S. J. sie in die These faßte: „Res et sacramentum in sacramento paenitentiae est reconciliatio cum Ecclesia“[5]. Mittlerweile ist diese Sicht des Bußsakramentes aufgrund der dogmengeschichtlichen Untersuchungen von B. Poschmann[6], K. Rahner S. J.[7] und anderen mehr und mehr auch in

---

[1] M. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin [6]1928.

[2] Vgl. R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, Mainz [4]1955.

[3] O. Semmelroth S. J., Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt [2]1955. — K. Rahner S. J., Kirche und Sakramente (Quaestiones disputatae, 10), Freiburg 1960.

[4] B. Xiberta, Clavis Ecclesiae, Rom 1922.

[5] K. Rahner S. J., De paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus (Vervielfältigt), Innsbruck [4]1960, 723.

[6] B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origines. Bonn 1940. — Ders., Buße und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von M. Schmaus, J. R. Geiselmann, A. Grillmeier S. J., IV/3. Freiburg 1951. — Ders., Die innere Struktur des Bußsakramentes: MünchThZ 1 (1950) Heft 3, 12—30.

[7] A. a. O.

die systematische, dogmatische Lehre vom Bußsakrament eingegangen[8]. Dabei kann allerdings nicht übersehen werden, daß die heilsindividualistische Sicht, die Jahrhunderte lang die Lehre von den Sakramenten überhaupt und die vom Bußsakrament besonders beherrscht hat, nur zögernd überwunden wird.

Auch in der Antwort auf die Frage, ob und wieso das Bußsakrament ein Gerichtsvorgang ist, erweist sich der Bezug dieses Sakramentes auf die Kirche, das verleiblichende Zeichen des Friedens mit Gott, als wichtig. Umgekehrt fällt von der Klärung der Frage, wieso die Gewinnung des Friedens mit Gott durch das in der Kirche dauerhaft gemachte[9] Heilswerk Christi im Zeichen des Gerichtes geschieht, wo doch der gnädige Gott die Sünden nachzulassen scheint, statt sie zu bestrafen, neues Licht auf das Wesen der Kirche und das Verhältnis der Sakramente zu ihr.

I. Die Fragestellung

Die Frage, um die es hier geht, läßt sich am besten anhand einer vor anderthalb Jahrzehnten zwischen zwei katholischen Theologen geführten Kontroverse darstellen. Der Münchener Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf sprach der sakramentalen Lossprechung den richterlichen Charakter ab und deutete sie statt dessen als hoheitlichen Gnadenakt[10]. Der Dogmatiker Josef Ternus S. J. antwortete in einer bei aller Hochschätzung für seinen Gesprächspartner doch kategorisch ablehnenden Weise[11].

1. Gericht oder Gnadenakt?

Was bei der sakramentalen Lossprechung geschieht, macht es tatsächlich nicht ganz leicht, in ihr einen richterlichen Akt zu sehen. Ein Gericht stellt Schuld fest, durch die Absolution aber wird Schuld nachgelassen. Ein Gericht belegt die eingestandene oder nachgewiesene Schuld mit Strafe, hier aber scheint auch die Strafe wenigstens zum Teil nachgelassen zu werden. Selbst wenn im Ganzen des bußsakramentalen Vorgangs das Element der auferlegten Strafe und die Rechtsfindung im Sinn der Feststellung von Schuld und einer dem Schuldmaß entsprechenden Strafauflage vorhanden ist, im Moment der sakramentalen Lossprechung jedenfalls scheint dieses Element nicht zu liegen. Das um so weniger, wenn Ternus sagt: „Nur die Lossprechung hat

[8] In den dogmatischen Lehrbüchern wird man allerdings außer bei Rahner, a. a. O., und einigen Hinweisen in der Dogmatik von Schmaus vergeblich nach einer Einarbeitung des hier Gemeinten Ausschau halten.

[9] Vgl. Vaticanum I., 4. Sitzung, Einleitung. Denzinger 1821.

[10] Kl. Mörsdorf, Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung: TrierThZ 57 (1948) 335—348.

[11] J. Ternus S. J., Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt: ZKathTh 71 (1949) 214—230.

sakramentale Gnadenwirkung. Darum hat auch sie allein sakramentale Zeichenbedeutung." [12] Diese Aussage wird allerdings nur ein Skotist abnehmen. Das Trienter Konzil hat die Gnadenwirkung des Bußsakramentes zwar „vorwiegend", aber nicht ausschließlich dem Absolutionswort des Spenders zugeschrieben, also keineswegs nur diesem die sakramentale Zeichenbedeutung beigelegt [13]. Die nichtskotistische Theologie sieht ja gerade darin den Hinweis darauf, daß das dem Wort „Materia" beigefügte „Quasi-" den Akten des Paenitenten nicht den Charakter des materialen Teils des sakramentalen Zeichens nehmen will. Nach dem Catechismus Romanus soll das „Quasi" nur sagen, daß die Akte des Paenitenten „keine derartige Materie sind, daß sie äußerlich angewandt werden könnte wie das Wasser in der Taufe und der Chrisam in der Firmung" [14].

Wenn man allerdings die sakramentale Lossprechung isoliert betrachtet, so wird man Mörsdorfs These vom hoheitlich-gnadenhaften, nicht aber richterlichen Charakter dieses Aktes ernst nehmen müssen. Mit der Amnestie allerdings dürfte Mörsdorf auch dann den Gnadenakt nicht vergleichen. Eine solche nämlich ändert nichts am Schuldzustand, sondern läßt Strafe nach, die eigentlich verwirkt und zu der man verurteilt ist. Durch die sakramentale Lossprechung dagegen hört der Mensch auf, vor Gott schuldig zu sein. Wir werden noch darauf zurückkommen, daß beim Bußsakrament nicht nur in der frühkirchlichen Art es zu spenden, sondern im wesentlichen auch heute noch die Strafe nicht so sehr nachgelassen, als vielmehr auferlegt wird und die Bereitschaft zu ihrer Ableistung (und damit eigentlich die Ableistung der Strafe selbst) vorausgesetzt wird, damit die Lossprechung von der Schuld erfolgen kann.

Sowenig die Argumentation Mörsdorfs auf den ersten Blick widerleglich zu sein scheint, bedarf sie doch bei näherem Zusehen vor allem in zwei Punkten der Korrektur und Ergänzung. Und das macht dann ihre Stringenz doch einigermaßen fragwürdig. Das ist zunächst ein auch sonst in der Theologie oft zu wenig beachteter Faktor. Der Bußvorgang, sowohl der altkirchlichen, im Pontificale Romanum für den Fall der öffentlichen Buße noch aufgezeichneten Bußpraxis wie auch der heutigen Spendung des Sakramentes der Buße, wird nicht hinreichend als Ganzes gesehen. In dem einen Element, das man hier und jetzt betrachtet, müßte immer auch das Ganze der übrigen Elemente mitenthalten gesehen werden. Das scheint bei Mörsdorf, aber auch bei seinem Gegner Ternus, nicht hinreichend beachtet zu werden. Mörsdorf geht vom Vorgang der altkirchlichen Bußpraxis aus, der auch in der heutigen Art, die sakramentale Buße zu spenden, in seinen

[12] A. a. O. 227. [13] Denzinger 896.
[14] Catechismus Romanus, Pars II, Cap. 5, Nr. 13.

wesentlichen Elementen hinreichend deutlich ist. Die beiden Teile dieses Bußvorganges, die Ausstoßung des Sünders aus der Eucharistiegemeinschaft der Kirche, durch die das in der Sünde zugezogene Getrenntsein von Gott sichtbar gemacht wird, und die wiedergeschenkte Aufnahme in den Frieden der Kirche, scheint er dabei doch zu sehr als zwei je für sich stehende Teile zu betrachten. Daher erscheint der zweite Teil dieses Vorganges nicht mehr im rechten Licht. Es ist auch nicht ganz korrekt, die Wiederaufnahme in den Frieden der Kirche, also jenen Vorgang, der im heutigen Absolutionswort des Bußpriesters weiterlebt, als Aufhebung der Strafe zu interpretieren. So tut es Mörsdorf: „Die Ausstoßung, die man an dem schweren Sünder vollzog, war wirkliche Strafe, und die Wiederzulassung zur kirchlichen Gemeinschaft war Aufhebung der Strafe." [15] Das war sie ja eben nicht. Denn in Wahrheit wurde die Wiederzulassung erst gewährt, nachdem die vom Bischof auferlegte Strafe abgeleistet und dies auch festgestellt war. So darf ja auch heute der Priester die Absolution erst spenden, nachdem er die Bereitschaft des Paenitenten zur Ableistung der auferlegten „Buße" (= Strafe) festgestellt hat. Schon darin zeigt sich, daß im Akt der Wiederaufnahme in die kirchliche Eucharistiegemeinschaft und damit auch im Akt der priesterlichen Absolution eben doch die richterliche Tätigkeit der Beurteilung von Schuld und Reue und der Strafauflage weiterwirkt und charakterbestimmend ist.

Als zweites führt bei Mörsdorf zu fragwürdigen Konsequenzen, daß er doch wohl zu unmittelbar den sakramentalen Bußvorgang in Vorstellungen, Begriffen und Kategorien des juristischen Bereiches einzufangen sucht. Das bringt in die Versuchung, beide Teilakte des Bußverfahrens zu sehr zu trennen. „Der erste Akt dieses Verfahrens (die Ausstoßung des Sünders) vollzieht sich also im Zeichen des Gerichtes, nämlich der kirchlichen Verurteilung des Sünders. Der zweite Akt dagegen steht im Zeichen der Begnadigung; denn der Ausgestoßene wird wieder in die Gemeinschaft aufgenommen und das Ausstoßungsurteil damit aufgehoben." [16] Dabei ist aber schon der Ausdruck „im Zeichen der Begnadigung" sehr fragwürdig. Denn das, was in der sakramentalen Absolution geschieht, ist nicht Begnadigung im weltlich-hoheitlichen Sinn, also Strafnachlaß. Die sakramentale Absolution ist vielmehr Wiederaufnahme in die kirchliche Lebensgemeinschaft, und dies als sakramentales Zeichen für die Aufnahme in die gnadenhafte Lebensgemeinschaft mit Gott. Und sie geschieht, nachdem die auferlegte Strafe abgeleistet oder doch die Bereitschaft zu ihrer Ableistung ausgedrückt ist. Die tridentinische Feststellung, daß Schuld und Strafe nicht immer zugleich nachgelassen werden [17], muß man nicht nur in der einen Richtung beachten, daß Strafe bleiben kann, wenn die Schuld

[15] A. a. O. 336. [16] A. a. O. 356. [17] Denzinger 922.

nachgelassen ist. Auch in der anderen Richtung hat sie ihre Bedeutung, daß durch Auferlegung und Ableistung der Strafe die Schuld noch nicht weggenommen ist. So ist Begnadung als Nachlassung der Schuld etwas anderes als Begnadigung, das heißt Nachlaß von Strafe. Es mag durchaus richtig sein, wenn Mörsdorf in der priesterlichen Absolution einen hoheitlichen Gnadenakt im Unterschied zum richterlichen Akt im engen Sinne sieht. Aber ihn als Begnadigung im Sinne weltlichen Hoheitsrechtes zu betrachten, kraft dessen durch den Repräsentanten der Hoheitsgewalt des Volkes eine vom Richter verhängte Strafe nachgelassen wird, ist ein Mißverständnis. Man wird schon von hier her vermuten können, daß in der sakramentalen Absolution richterlicher Akt und hoheitliche Gnadenmitteilung, „Ausspendung eines fremden Gnadengeschenkes“ [18], nicht so einander auszuschließen brauchen, wie es nach Mörsdorfs Darstellungen scheinen könnte.

2. Die Lehre der Kirche vom richterlichen Charakter der Lossprechung

Das Trienter Konzil und die theologische Tradition der Kirche bezeichnen jedenfalls die sakramentale Lossprechung als einen richterlichen Vorgang. Gerade von da wird der Unterschied des Bußsakramentes von der Taufe hergeleitet, in der ja auch Sünden nachgelassen werden. Wäre also die Bußabsolution nur ein hoheitlicher Gnadenerlaß, so träfe diese Unterscheidung nicht zu. Denn ein solcher ist ja schließlich auch die Sündennachlassung, die bei der Taufe durch die Aufnahme in die Kirche geschieht. „Diejenigen, die sich nachher durch irgendeine Schuld beflecken, sollen nach seinem Willen nicht durch eine neue Taufe abgewaschen werden, was in der katholischen Kirche in keiner Weise erlaubt ist. Sie sollen vielmehr als Schuldige vor diesen Richterstuhl (der Buße) gestellt werden, auf daß sie durch den Richterspruch der Priester nicht nur einmal, sondern sooft sie von ihren begangenen Sünden reumütig zu ihm ihre Zuflucht nehmen, befreit werden können.“ [19] Dieses richterliche Moment kehrt dann auch in der feierlichen Definition des Kanons 9 wieder: „Wer sagt, die sakramentale Lossprechung des Priesters sei kein richterlicher Akt, sondern eine reine Dienstleistung der Verkündigung und Erklärung, dem Bekennenden seien die Sünden erlassen, falls er glaubt, daß er freigesprochen sei . . ., der sei ausgeschlossen.“ [20]

Mit diesen Lehrbestimmungen setzt sich auch Mörsdorf auseinander. Er glaubt zunächst darauf hinweisen zu sollen, die Definition enthalte nicht die Absicht, den richterlichen Charakter der Lossprechung zu definieren, sondern weise die reformatorische Auffassung zurück, das

[18] Denzinger 902. [19] Denzinger 895. [20] Denzinger 919.

Wort des Priesters sei nur die Verkündigung, der Büßende sei losgesprochen. Dabei wäre allerdings zu fragen, ob in der korrigierenden Zurückweisung einer irrigen Auffassung nur das Nein zu dieser Irrlehre und nicht auch die entgegengestellte positive Aussage zum mindesten ernst genommen, wenn nicht sogar als gleichzeitiger Gegenstand der Definition angesehen werden müßte. Eine kirchliche Lehrdefinition steht schließlich nicht außerhalb der Gesetze normalen menschlichen Sprechens. Etwas anderes wäre es, wenn die positive Formulierung in ihren Begriffen nicht eindeutig wäre. So meint denn Mörsdorf, „richterlicher Akt" bedeute keineswegs einen Gerichtsspruch in eigentlichem Sinne, sondern einen Akt der hoheitlichen Leitungsgewalt, wie sie der Societas perfecta eigen ist und in der Fachsprache mit „Jurisdictio" bezeichnet wird. Man wird gewiß zugeben, daß der Begriff der Jurisdiktion und vielleicht auch der des richterlichen Aktes an sich mehrdeutig sein kann. Aber Ternus hat doch wohl recht überzeugend aus den Konzilsakten und der zeitgenössischen Denk- und Sprechweise nachgewiesen, daß für die Vermutung kein Grund ist, das Trienter Konzil habe den richterlichen Akt nicht im Sinne einer eigentlichen Gerichtssentenz verstanden. Die ganze nachherige Tradition und die Formulierung des Codex Juris Canonici hat das ja, wie auch Mörsdorf zugibt, bestätigt. Nach dem kirchlichen Rechtsbuch werden im Bußsakrament die Sünden „per judicialem absolutionem" nachgelassen[21]. Und neben die Rolle des Arztes, die der Bußpriester zu versehen hat, wird die des Judex gestellt. Kraft der einen hat er dem Seelenheil des Paenitenten, kraft der anderen der Ehre Gottes Raum zu schaffen[22]. Daß die dogmatische Theologie die sakramentale Funktion des Priesters bei der Buße als richterliche Tätigkeit ansieht, kann nicht übersehen werden. Sollte das alles wirklich nur durch ein „terminologisches Mißverständnis, dem die neuere Theologie anheimgefallen ist", erklärt werden?[23]

Ganz ohne Mißverständnis dürfte die Theologie allerdings in der genaueren Ausdeutung des richterlichen Charakters der sakramentalen Absolution tatsächlich nicht geblieben sein. Das wirkt sich in der einigermaßen krampfhaften Art aus, mit der man in der aus dem Gesamtzusammenhang des Bußverfahrens isolierten sakramentalen Absolution alle Elemente entdecken will, die zu einem richterlichen Akt gehören. Das geht gut bis zum Element der Sententia bifaria, der Entscheidung, die in beiden Gliedern der Alternative eine positive Wirkung haben soll. Eine solche ist nämlich nicht leicht zu erweisen, wenn man die sakramentale Absolution isoliert als richterlichen Akt darzustellen sucht. Selbstverständlich ist, wenn die Absolution ge-

[21] Codex Juris Canonici, Can 870.
[22] Ebd., Can 888, § 1. [23] Mörsdorf, a. a. O. 345.

geben wird, eine positive Wirkung gegeben: die Schuld ist nachgelassen, und zwar durch die Autorität der Kirche, in der sich die Autorität des verzeihenden Gottes darstellt. Daß es sich aber auch im Fall der Verweigerung der Absolution um die positive Wirkung einer richterlichen Sentenz handeln soll, dürfte nur mit einiger Gewaltsamkeit zu erweisen sein.

Schon hier zeigt sich einigermaßen deutlich, daß man in der genannten Kontroverse weder Mörsdorf noch Ternus ganz zustimmen, aber auch keinem von beiden ganz unrecht geben kann. Beide suchen den priesterlichen Absolutionsakt im Bußsakrament zu isoliert und vom Gesamt des Bußvorganges gelöst zu beurteilen und zu deuten. Mörsdorf stellt zwar gerade von der altkirchlichen Bußpraxis her, in der das Ganze sehr viel deutlicher als heute in Erscheinung trat, den Zusammenhang dar. Aber in seine Deutung der sakramentalen Absolution als des Endaktes des Gesamtverfahrens geht dieser Zusammenhang kaum ein. Es wird nicht einmal ganz ernst gemacht mit der Tatsache, daß die wesentlichen Elemente der altkirchlichen Bußpraxis auch im heutigen Vollzug des Bußsakramentes, wenn auch nicht in gleich unmittelbarer Deutlichkeit und Sichtbarkeit, so doch tatsächlich alle enthalten sein müssen. Was im heutigen Bußverfahren in die paar Minuten zusammengerafft ist, die vom Augenblick, in dem der Büßende den Beichtstuhl betritt, bis zu dem, wo er ihn wieder verläßt, verstreichen, das war in der alten Kirche auf eine lange Zeit auseinandergezogen. Das hindert aber nicht, daß in beiden Fällen das Ganze doch der eine differenzierte Vollzug des Sakramentes der Buße war. Das aber scheint man, wenn nicht grundsätzlich vergessen, so doch für die Deutung nicht hinreichend ernstgenommen zu haben.

Hier liegt denn auch die Bedeutung der Frage für das theologische Arbeiten überhaupt. Was hier zu beobachten ist, hat auch in anderen Bereichen der theologischen Deutung der geoffenbarten Wahrheit eine oft recht unglückliche Wirkung gehabt. Die isolierende, analysierende Betrachtungsweise steht der wissenschaftlichen Arbeit gewiß an, wenn sie nicht vergißt, daß ihr die Synthese ebenso unabdingbar aufgegeben ist. Wie unzulänglich etwa ist die theologische Deutung dessen, was Glauben heißt, wenn die analytische Arbeit der Theologie zwar sauber feststellt, daß der Ausgangspunkt und Kern des Glaubens das intellektuelle Zustimmen zur offenbarten Wahrheit ist, aber vergißt, daß das Glauben in dieser chemisch reinen Form nicht vorkommt. Wo der Glaube wirklich vollzogen wird, ist er eingebettet in ein Apriori und Aposteriori gesamtmenschlicher, hingebender Stellungnahme. Sauber hat die Theologie in der Lehre von der Eucharistie Opfer und Sakrament getrennt und gerät gerade dadurch in Gefahr, die Wirklichkeit des sakramental dargestellten Opfers Christi dem Verständnis zu ent-

fremden. Im Heilswerk Christi hat die Theologie das Kreuzesopfer in seiner satisfaktorischen Funktion vom übrigen Leben Christi, auch von Auferstehung und Himmelfahrt und von der Menschwerdung, unterschieden. Aber gerade dadurch erweckt sie leicht den Eindruck, sie wolle der Auferstehung und Himmelfahrt, dem ganzen Leben Jesu und vor allem auch der Menschwerdung keine soteriologische Bedeutung beimessen. Analyse ist gut, ja notwendig. Aber sie ist das nur, wenn die Synthese die Einzelelemente wieder zu jener Einheit bringt, die nun besser erkannt und gewertet wird, nachdem diese Einzelelemente erkannt worden sind. „Das Gebot der gegenwärtigen Stunde ist die Synthese", hat Pius XII. einmal die Philosophen gemahnt[24]. Das sollten auch die Theologen nicht überhören. Die Deutung des Bußsakramentes ist dafür ein Exempel.

II. Die Absolution im Ganzen des Bußgerichtes

Inwiefern die Integration der Einzelaussagen in das Ganze bei der Deutung des Bußsakramentes notwendig ist, sei im folgenden deutlich gemacht. Zunächst sollen zwei Einzelaussagen gemacht werden, die in ihrem Eigengewicht voneinander abzugrenzen zur Gewinnung der Synthese des Ganzen unbedingt notwendig ist.

1. Zwei Feststellungen

a) Die erste dieser Feststellungen mag auf den ersten Blick der vorhin schon genannten Bestimmung des Trienter Konzils zu widersprechen scheinen. Wir müssen das hier zunächst in Kauf nehmen und gegenüber aufsteigenden Bedenken auf die ergänzende andere Feststellung und die Verbindung beider miteinander verweisen.

Wir stellen also fest: Genaugenommen, geschieht im Bußsakrament richterliche Tätigkeit nicht formell im Absolutionsakt, sondern schon vorher. Das kann allerdings nicht heißen, die bußgerichtlichen Ereignisse geschähen in einem Abschnitt des Ganzen, in dem der Priester noch gar nicht tätig sei. Leider erweckt die dogmatische Darstellung des Bußsakramentes leicht den Eindruck, bei allem, was im Bußvollzug vor dem Absolutionswort geschieht, sei der Priester noch nicht tätig. Bei der Lehre von den Actus paenitentis als der (Quasi-)Materia des sakramentalen Zeichens, dessen Forma das priesterliche Absolutionswort ist, kann leicht der Eindruck entstehen, diese beiden Elemente verteilten sich nicht nur auf das Verfahren selbst, sondern auch auf die handelnden Subjekte, so daß der zeitlich erste Teil des sakramentalen Bußverfahrens (nur) vom Paenitenten vollzogen werde, während die

[24] AAS 38 (1946) 428.

Tätigkeit des Priesters auf den zeitlich zweiten Abschnitt des Gesamtverfahrens eingeschränkt wäre. Dieser Eindruck wäre falsch und müßte allerdings unsere hier gemachte Feststellung unverständlich werden lassen.

Wenn wir sagen, richterliche Aktion werde, genaugenommen, vor dem Absolutionswort ausgeübt, dann ist das gerade gemeint, insofern der Bußpriester auch vor der Absolution selbst tätig ist. Wenn wir betrachten, was die Actus paenitentis als die Quasi-Materia des Bußsakramentes sind, wird das deutlich werden. Was vor dem priesterlichen Absolutionswort geschieht, erweist sich dann in zwei Momenten als richterliches Geschehen.

Das erste dieser beiden Momente richterlichen Wirkens ist die Beurteilung des Büßenden durch den Bußpriester. Dabei ist genau zu beachten, daß diese Beurteilung sich nicht nur, wie vielfach behauptet wird, auf die vorhandene oder nicht vorhandene Disposition, das heißt Reuegesinnung und Besserungsbereitschaft, des Sünders erstreckt. Auch Mörsdorf scheint, wo er den Versuch, die Alternative von Absolution oder deren Verweigerung als den eigentlich richterlichen Akt anzusehen, mit Recht für unzulänglich erklärt, doch auch selbst vorauszusetzen, daß sich das Urteil im heutigen Bußverfahren auf die Feststellung von Bußgesinnung oder mangelnder Disposition beschränkt[25]. In Wahrheit erstreckt sich die urteilende und darin richterliche Aufgabe des Bußpriesters wie bei jedem Gericht auf die Feststellung von Schuld oder Nichtschuld. Das setzt ja auch die Sakramentenmoral zum mindesten voraus, wenn sie den Beichtvater anweist, die mangelnde Integrität des Bekenntnisses durch Fragen zu ergänzen.

Im Bekenntnis wird echte Anklage erhoben. Dieser Actus paenitentis darf nicht isoliert betrachtet werden. Er muß in die Einheit mit den anderen Actus paenitentis gehoben werden, mit denen zusammen er integraler Teil der Materia des Bußsakramentes ist. Darüber hinaus muß aber auch beachtet werden, daß er Teil des gesamten Bußvollzuges und des sakramentalen Zeichens ist. Das aber ist er nur, insofern er auf den Priester hin vollzogen und von diesem entgegengenommen wird. Daß die Kirche für den Vollzug des Bußsakramentes die lokale Präsenz von Büßendem und Priester verlangt[26], dürfte auch darin seinen Grund haben, daß mit der dem Sakrament eigenen Sichtbarkeit deutlich werden soll, daß im Bekenntnis eine Anklage gesprochen wird. Eine solche erfüllt ihren Sinn nur, wenn sie vom Richter entgegengenommen wird, der den Beklagten daraufhin zu beurteilen hat.

Auch im priesterlichen Zuspruch kommt zum Ausdruck, daß die Actus paenitentis im Gegenüber zum Priester als dem Repräsentanten des göttlichen Richters vollzogen werden. Aber auch daß der Priester

[25] A. a. O. 348. [26] Denzinger 1088 f.

den Paenitenten in seiner Schuld zu beurteilen hat, wird darin sichtbar. Gewiß reflektiert sich im Zuspruch zunächst einmal die geschichtliche Tatsache, daß in der konkreten Gestalt der heutigen Bußpraxis zwei Funktionen kirchlichen Lebens zusammengeflossen sind, die ursprünglich nebeneinander standen, nämlich die sakramentale Kirchenbuße zur Vergebung der (schweren) Sünden und die therapeutische Seelenführung, die nicht ans Sakrament gebunden ist. Da aber nun einmal die Seelenführung in der Gestalt des Zuspruches sich mit der sakramentalen Buße verbunden hat, wird man den Zuspruch auch als einen Ausdruck des richterlichen Urteilens ansehen können. Denn die Mahnung sollte ja immer an die Schuldsituation des Paenitenten anknüpfen und darin dem Büßenden das Urteil über seine Situation ausdrücken. Daß jedenfalls das Sündenbekenntnis nicht nur Ausdruck einer individuellen, eigentlich im Inneren zwischen dem Büßenden und Gott allein geschehenden Abkehr von der Sünde bedeutet, sondern ein Sich-dem-Gericht-Stellen, in dem der Paenitent seine Sünde als Schuld vor Gott, aber auch vor der Kirche als der sakramentalen Darstellung der Lebenseinheit mit Gott bekennt, darf nicht übersehen werden. Im Bekenntnis, in dem der Büßende sein Inneres, das in der Kirche nicht ihm allein gehört, dem Urteil der Kirche unterbreitet, geschieht vor allem das, was das Trienter Konzil als den kennzeichnenden Unterschied von Buße und Taufe nennt: „Als Schuldige sich dem Richterstuhl stellen“ [27].

Das andere Moment, das, dieses ergänzend, den richterlichen Charakter des Bußsakramentes verwirklicht, ist die Strafauflage. Das kirchlich-sakramentale Bußverfahren ist ein Strafgericht. Diese Eigentümlichkeit ist nicht eigentlich da zu suchen, wo sich dieses Gericht von sonstigen Gerichten viel mehr unterscheiden als ihnen gleichen würde, nämlich im nachlassenden Verhalten des Richters. Die eigentlich strafrichterliche Tätigkeit übt der Bußpriester als Bestandteil des ganzen sakramentalen Zeichens dort aus, wo er nach der Entgegennahme der Anklage und entsprechend dem Urteil, das er sich über die Schuld des Anklagenden und Angeklagten bildet, eine entsprechende Strafe auferlegt.

Man ist leider in Gefahr, den Strafauflagecharakter der sogenannten „Buße“ nicht mehr ernst zu nehmen. Daß diese Strafe dem Maß der Schuld entspreche, ist ja nicht mehr leicht zu erkennen. Aber dieses anscheinende Mißverhältnis wird nicht immer richtig gedeutet. Man muß den inneren Sinn der Wandlung recht verstehen, der im Übergang aus der frühkirchlichen Bußpraxis zur mißverständlich sogenannten „Privatbuße“ liegt. Auch die spätere sakramentale Bußpraxis darf in ihrem Wesen nicht anders gedeutet werden als die frühchristliche Buße.

[27] Denzinger 895.

Wenn auch die verschiedenen Epochen der Bußgeschichte je verschiedene Punkte des Gesamtgeschehens der sakramentalen Buße besonders akzentuierten, ist doch keine der wesentlichen Komponenten verlorengegangen. Das Mittelalter legte den Akzent auf die beschämende Reue des Paenitenten. Die neuzeitliche Theologie und Praxis richtet den Blick vor allem auf das sakramentale Absolutionswort des Priesters. Die alte Kirche hatte dagegen im Bußverfahren den Akzent auf die vom Bischof auferlegte Strafe gelegt. Sie bestand darin, daß im Ausschluß aus der kirchlichen Lebens-, das heißt Eucharistiegemeinschaft das Getrenntsein von Gott durch die Sünde sichtbar gemacht wurde. Aber es sollte nicht nur ein Zeichen gesetzt werden. Dieser Ausschluß war echte und schmerzliche Strafe, durch die die Pax cum Ecclesia als Zeichen und Unterpfand der Pax cum Deo in der Verzeihung der Schuld durch Gott wiedergewonnen werden sollte. Heute liegt der Akzent nicht mehr so stark auf diesem Moment. Aber es fehlt nicht. Und es wäre gut, wenn man das, was in der heutigen Bußpraxis dem strafweisen Ausschluß von damals entspricht, wieder beachten und wesensgerecht verstehen würde.

Was bedeutet es, wenn die altkirchlichen schweren Strafen des langjährigen Verweilenmüssens auf verschiedenen Stufen der Büßer im siebenten Jahrhundert abgelöst wurden durch die Auferlegung bestimmter Frömmigkeitsübungen, die, wenn sie auch oft, gemessen an heutigen Vorstellungen, immer noch schwer genug waren, doch eine große Milderung und Erleichterung waren? Diese Wandlung ist im wahren Sinne „Ablösung" der schweren Strafen durch leichtere. Es ist ein ähnlicher Vorgang wie bei der Entstehung des Ablasses. Nur daß es sich hier um eine grundsätzliche Ablösung der Strafpraxis im sakramentalen Bußverfahren handelt und nicht, wie beim Ablaß, um eine Reduktion oder Ablösung der dem einzelnen schon auferlegten Strafe durch eine leichtere. Diese Ablösung hat aber das Wesen dessen, was da geschieht, nicht geändert. Diese Buße ist immer noch eine von der Kirche richterlich auferlegte Strafe für die in der Sünde begangene Schuld.

Es dürfte nicht ganz korrekt sein, wenn Mörsdorf meint, „das heutige Bußverfahren habe ein wichtiges gerichtliches Element des alten Ritus verloren", da „der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, der naturgemäß nur bei den schweren Sünden vollzogen wurde, seinem Wesen nach (zwar) erhalten ist (nämlich in der Tatsache, daß der Sünder durch seine Sünde aus dem Mitvollzug der Eucharistiefeier im Kommunionempfang ausgeschlossen ist), aber eben nicht mehr formell ausgesprochen wird"[28]. Man muß doch wohl die Buße, die heute im Sakrament auferlegt wird, als eine andere Gestalt jener Strafe deuten,

[28] A. a. O. 347.

die im Altertum in der strafweisen Ausstoßung aus der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft bestand.

Das Trienter Konzil ordnet zwar die im Sakrament auferlegte Buße im neunten Kapitel der vierzehnten Sitzung in eine Reihe mit den Bußwerken, die der Gläubige freiwillig übernimmt, und jenen, die im bereitwilligen Hinnehmen der von Gott geschickten Leiden besteht[29]. Aber damit ist die persönlich übernommene Buße als Ergänzung gemeint, keineswegs aber der vom Priester auferlegten „genugtuenden Strafe", von der im achten Kapitel die Rede ist[30], gleichgestellt. Diese kann sich der gute Wille des Paenitenten nicht selbst aussuchen, sie muß vom richtenden Priester auferlegt werden.

b) Dieser ersten Aussage, daß die eigentlich richterliche Funktion im Bußsakrament in dem geschieht, was „vor" der Lossprechung liegt, muß nun eine andere an die Seite gestellt werden: Wenn die priesterliche Absolution in ihrer engen, von Schuld lossprechenden Bedeutung betrachtet wird, muß man sie als „die Ausspendung einer fremden Wohltat"[31] und als Ausübung hoheitlicher Gnadengewalt betrachten. Das sakramentale Bußverfahren als Ganzes ist nun einmal weder nur Gericht noch nur Gnadenerweis, sondern beides. Die hoheitliche Leitungsgewalt des kirchlichen Hirtenamtes, an der der Priester durch die Sendung der Kirche, die ihm in der Erteilung der „Jurisdiktion" gegeben wird, Anteil hat, umfaßt ja verschiedene Teilgewalten und wird dementsprechend in verschiedenen Teilfunktionen ausgeübt. Im Bußsakrament wirken nicht nur Hirtenamt und Priesteramt zusammen, sondern auch insofern das Hirtenamt ausgeübt wird, handelt es sich um das Zusammenwirken verschiedener Teilgewalten. Das Richten und das verzeihende Beschenken sind zwei verschiedene Teilfunktionen der einen hoheitlichen Hirtengewalt. Zunächst hat der Spender des Sakramentes den Paenitenten auf Schuld oder Nichtschuld zu beurteilen und ihm die dem Maß der Schuld entsprechende Strafe aufzuerlegen. Diese Funktion ist aber darauf angelegt und ausgerichtet, dem sich Anklagenden und die Strafe auf sich Nehmenden die Verzeihung der Kirche und darin Gottes zuzusprechen. Und das „nicht im Sinne einer reinen Dienstleistung der Verkündigung des Evangeliums oder der Erklärung eines schon geschehenen Sündennachlasses"[32]. Vielmehr begnadet das Lossprechungswort des Priesters effektiv. Was hier geschieht, ist nicht Begnadigung, also Befreiung von der Strafe, sondern Begnadung, nämlich gnadenhafte Verzeihung und Befreiung von der Schuld selbst. Der Unterschied des Bußverfahrens von irdischen Strafverfahren liegt nicht so sehr darin, daß im irdischen Gericht Strafe verhängt wird, während sie beim Bußgericht nachgelassen würde, sondern darin, daß das, wovon befreit wird, eben nicht die

[29] Denzinger 906. [30] Denzinger 904. [31] Denzinger 902. [32] Ebd.

Strafe, sondern die Schuld selbst ist. Es kann nicht genug betont werden, daß im Bußsakrament nur nebenbei auch Nachlassung von Strafe geschieht. Sein Sinn ist Nachlassung der Schuld. Der Vergleich mit einer Amnestie durch menschliche hoheitliche Gewalt ist nicht sachgerecht. Beim Bußsakrament wird ja gerade Strafe im Bereich der sichtbaren Kirche auferlegt. Und diese im ersten Teil des Bußverfahrens auferlegte Strafe wird nicht in seinem zweiten Teil aufgehoben oder nachgelassen. Vielmehr ist die Strafe, wenn der Priester in der Absolution den Nachlaß der Schuld erteilt, in der Tat oder wenigstens in der Bereitschaft abgeleistet. Wäre der Paenitent nicht bereit, die ihm auferlegte Strafe zu leisten, so käme die Absolution von der Schuld eben nicht zustande.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß doch der Nachlaß der ewigen Strafe immer mit der Absolution verbunden und daher ihr eigentlicher Sinn sei. Diese Argumentation ist irreführend und rechnet nicht mit dem analogen Charakter der Aussage, daß die ewige Verdammnis Strafe sei. Das Wesen der ewigen Verdammnis ist nicht so sehr eine vom Schuldzustand zu unterscheidende Strafe, sondern die Endgültigkeit der Sünde, der schuldhaften Trennung von Gott selbst. Die Aversio a Deo fine ultimo, die im Akt der schweren Sünde vollzogen und im Zustand der Sünde ein Aversum esse wurde, gewinnt ihre unkorrigierbare Endgültigkeit, wenn der Mensch in diesem Zustand vom Tode betroffen wird. Das Aversum esse a Deo gewinnt die Gestalt der Privatio visionis beatificae, in der das eigentliche Wesen der Hölle besteht und mit der die Privation kreatürlichen Trostes entsprechend der Conversio illicita ad creaturas als Poena sensus verbunden ist. Daß diese Verendgültigung der Sünde keinen Ansatz mehr hat, wenn die Sünde selbst nachgelassen wird, ist verständlich. Es ist also die „Nachlassung der ewigen Sündenstrafe" nicht eigentlich ein eigener Akt neben der Nachlassung der Sünde selbst. Sie kann daher nicht gegen die Aussage ins Feld geführt werden, daß in der sakramentalen Absolution nicht eine Amnestie von Strafe gegeben, sondern der Schuldzustand selbst nachgelassen werde.

So sind wir doch wohl genötigt, die sakramentale Absolution, im engeren Sinn der Schuldnachlassung betrachtet, als Vollzug hoheitlicher Gnadengewalt anzusehen und darin Mörsdorf recht zu geben. Was hier geschieht, ist Gnadenerweis in allerdings sehr viel gefüllterem Sinne als die Begnadigung durch irdische Hoheitsgewalt. Denn wenn im Bereich der Begegnung von Gott und Mensch Sündenschuld nachgelassen wird, dann ist diese Verzeihung keine bloße Gesinnung Gottes. Die verzeihend gnädige Gesinnung Gottes ist wie alles göttliche Lieben schöpferisch. Sie hat ihren Reflex in der inneren Realität des Menschen. In der realen Teilnahme am Leben des Gottesmenschen,

der in seinem Kreuzestod als dem Sühneopfer den Weg der büßenden Menschheit zum Vater geht, gewinnt der Mensch die verzeihende Liebe des Vaters, da er von der Schuld befreit wird, die ihn von Gott getrennt hat. Das ist das „alienum beneficium", das der Bußpriester im Absolutionswort austeilt, indem er dem Büßer unmittelbar die Verzeihung der Kirche und die Wiederaufnahme in ihre volle Lebensgemeinschaft zusichert, darin aber das wirksame Zeichen der verzeihenden Liebe Gottes und der Wiederaufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott setzt.

2. Das Verhältnis beider Aussagen zueinander

Wenn wir nun den richterlichen Charakter des Bußsakramentes im Sinne unserer ersten Aussage verstehen wollen, ohne dadurch dem Tridentinum zu nahe zu treten, das diesen Charakter der priesterlichen Absolution vindiziert, dann genügt es nicht, beide vorhin gemachten Aussagen nebeneinanderzustellen. Es kommt vielmehr auf ihr Verhältnis zueinander an. Wenn Mörsdorf zugibt, es müsse „allerdings anerkannt werden, daß das Bußsakrament von jeher unter dem Gedanken des Gerichtes steht", so weist er die gegen ihn stehende Bedeutung dieses Eingeständnisses dadurch zurück, daß er sagt: „Allein hier handelt es sich nicht um die Beurteilung des Bußverfahrens als ganzes, sondern allein um die sakramentale Lossprechung."[33] Das aber wird man gerade fragen müssen, ob das Tridentinum, wenn es der priesterlichen sakramentalen Lossprechung den richterlichen Charakter zuspricht, das in der von Mörsdorf wie auch von Ternus vorausgesetzten Isolierung verstanden haben muß.

Um in rechter Weise zu beurteilen, wieso das sakramentale Bußverfahren richterlichen Charakter hat, in welchen Einzelelementen dieses Verfahrens genauer dieser Charakter verwirklicht ist und wieso das Tridentinum und die theologische Tradition sagen kann, die priesterliche Lossprechung sei ein richterlicher Akt, muß man zwei Dinge besonders im Auge behalten. Zunächst einmal meint doch vielleicht die „priesterliche Lossprechung" mehr als das in diesem Begriff unmittelbar und direkt Ausgesprochene. Es kann dieser entscheidende Akt sakramentaler Tätigkeit des Bußpriesters doch auch als Zusammenfassung alles dessen gemeint sein, was der Priester im sakramentalen Gesamtvorgang zu tun hat, also auch das, was er zum Zustandekommen der Materia des Sakramentes beiträgt. Es wurde ja oben schon erinnert, daß die Materia des Bußsakramentes nicht in dem exklusiven Sinne Actus paenitentis sind, als wenn diese Akte nur vom Paenitenten und nicht zu einem wesentlichen Teil auch vom Priester

[33] A. a. O. 345.

vollzogen würden, der die Anklage entgegennehmen, beurteilen und die Strafe auferlegen muß. Sollte nicht, wenn das Tridentinum von der Lossprechung spricht, dies so verstanden werden können, daß die Lossprechung eben als Schlußakt des Gesamtverfahrens, soweit es vom Priester vollzogen wird, gemeint ist? Der Priester, dessen Lossprechungsakt nicht aus dem Ganzen des Vorganges herausgelöst werden darf, übt die eine Hirtengewalt im Urteil und in der Strafauflage im Sinne des Richters, im Lossprechungsakt als Repräsentant des göttlichen Gnadenspenders, der von der Schuld befreit, aus.

Ergänzend ist die innere Hinordnung der beiden Teilgeschehnisse des Bußsakramentes aufeinander zu beachten. Wenn von Materia und Forma des sakramentalen Zeichens der Buße gesprochen wird, wird darauf ja besonders hingewiesen. Die Beurteilung der Schuld und die Strafauflage haben ihren endgültigen Sinn nicht in sich selbst. Vielmehr sind sie nach ihrem immanenten Sinne und der Absicht des Büßenden, der sich auch die Absicht des urteilenden und strafauflegenden Priesters anschließen muß, auf die Schuldbefreiung hingeordnet. Die Anklage geschieht um der Verzeihung willen, die der Sünder erlangen will. Und die Strafe wird auferlegt, um durch sie hindurch zur Verzeihung der Schuld zu führen. Umgekehrt ist der Sündennachlaß im Absolutionswort hingeordnet auf den Gerichtsvollzug, dem als der Materia die Lossprechung als Forma seinen eigentlichen Sinn mitteilt. Beides wächst zu dem richterlich-gnadenhaften Gesamtverfahren zusammen, als das der Herr die Buße gestiftet hat.

Diese innere Hinordnung aufeinander macht es möglich, die priesterliche Lossprechung mit dem Tridentinum einen richterlichen Akt zu nennen, insofern in ihr, in der das ganze bußsakramentale Tun des Priesters zu Ziel und Ende kommt, auch jene priesterlichen Akte mitgemeint sind, die faktisch vor der eigentlichen Absolution geschehen, aber doch innerlich auf sie hingeordnet sind und ihren Charakter mitbestimmen. Den richterlichen Charakter hat die Lossprechung nicht so sehr aus sich selbst als vielmehr aus der in ihr aufgehobenen Entgegennahme, Beurteilung und Bestrafung der Buße des Paenitenten.

Betrachtet man von daher die Reihenfolge, in der das Tridentinum die einzelnen zum Gesamt des sakramentalen Vorganges gehörenden Elemente behandelt, so wirkt das wie eine Bestätigung des Gesagten. Man hat sich angewöhnt, zunächst die Actus paenitentis als Dreiheit von Reue, Bekenntnis und Satisfaktion darzustellen und dann das priesterliche Absolutionswort als die Forma des sakramentalen Zeichens zu besprechen. Das Tridentinum läßt durch eine andere Reihenfolge, in der es diese Elemente behandelt, deutlicher das Ineinander von Materia und Forma erkennen. Zugleich aber scheint es damit auch darauf hinzuweisen, daß die Handlung des Priesters nicht nur als das

reine Absolutionswort gesehen wird, sondern auch als das, wodurch die priesterliche Tätigkeit als Ausüben richterlicher Gewalt in die Actus paenitentis hineinverwoben ist. Das Tridentinum behandelt nämlich, nachdem im dritten Kapitel der vierzehnten Sitzung programmatisch vom Absolutionswort als der Forma und den Actus paenitentis als der (Quasi-)Materia des Bußsakramentes gesprochen ist[34], diese Elemente im einzelnen. Dabei wird nach der Behandlung der Reue[35] und des Bekenntnisses[36] nicht gleich die Buße als dritter Akt des Büßenden angeschlossen, sondern zunächst vom Spender des Bußsakramentes und der Lossprechung gesprochen[37]. Dann folgt das achte Kapitel über die Notwendigkeit und Frucht der Buße (Satisfactio)[38] und das neunte Kapitel über die Werke der Buße[39]. Diese Reihenfolge ist verständlich, wenn sich darin die Tatsache spiegelt, daß die Handlung des Priesters zum Teil — eben in ihrer richterlichen Funktion — in die Akte des Büßenden übergreift. Und das tut sie ja gerade zwischen dem Bekenntnis, das vom Priester entgegengenommen und beurteilt wird, und der Bußstrafe, die erst vom Priester auferlegt werden muß, ehe sie vollzogen werden kann. Dieses in die Akte des Büßenden übergreifende richterliche Wirken des Priesters ist allerdings ausgerichtet und empfängt seine Sinnerfüllung im Absolutionswort und dürfte daher in diesem mitgemeint sein, wenn das Trienter Konzil in einer abgekürzten Sprechweise von der Absolution als richterlichem Akt spricht. Es ist natürlich nicht zu verkennen, daß sich in dieser Abkürzung der Unterschied in der Gestalt kirchlich-sakramentaler Buße der späteren Zeit gegenüber der altkirchlichen Praxis spiegelt; nicht zu verkennen auch, daß der Theologie des späteren Mittelalters und der Neuzeit der Zusammenhang und gleichzeitige Unterschied zwischen späterer und früherer Art, das Bußsakrament zu praktizieren, nicht ausdrücklich genug bewußt gewesen ist. Der in unserer Zeit wiedergewonnene Blick für die geschichtlichen und sachlichen Zusammenhänge macht aber wieder deutlicher darauf aufmerksam, daß in der Theologie, wie sie sich auch im Tridentinum niedergeschlagen hat, in abgekürzter Weise zusammengesehen und daher auch in einem ausgedrückt wurde, was in Wahrheit verschiedene Elemente der einen hoheitlichen oder Hirtengewalt sind. Was der Priester im Bußsakrament tut, ist im ganzen eine Zweieinheit von richtendem und gnadenhaft-lossprechendem Tun. Im einzelnen verwirklicht wird das richterliche Element aber im Urteil und in der Strafauflage der Satisfaktion, das Gnadenmoment der Lossprechung von der Schuld dagegen in der sakramentalen Absolution. Zum sakramentalen Zeichen und der in ihm ausgeübten Hirtengewalt gehört beides.

[34] Denzinger 896. [35] Denzinger 897 f. [36] Denzinger 899—901.
[37] Denzinger 902. [38] Denzinger 904 f. [39] Denzinger 906.

III. Sakramententheologischer Gesamtzusammenhang

Diese Betrachtung des richterlich-gnadenhaften Doppelcharakters des bußsakramentalen Gesamtvorganges fügt sich in das ganze Bild der Sakramente als Causa instrumentalis und zugleich Zeichen der Begnadung des Menschen ein.

1. Die Sakramente als wirksame Zeichen

Die Tatsache, daß beim Bußsakrament nach der allgemeineren Auffassung die Actus paenitentis nicht nur Disposition zum Empfang des Sakramentes und seiner Gnade sind, sondern auch als Teil in das sakramentale Zeichen selbst eingehen, weist auf die Art und Weise hin, wie die Sakramente überhaupt und auch die Buße die Gnade Christi mitteilen. Der Empfänger eines Sakramentes ist nicht deshalb der Gnade Gottes gewiß, weil er in der sakramentalen Zeichenhandlung einen magischen Zauber in der Hand hätte, durch dessen Ausübung er Gott die Gnade abnötigen könnte. Das ist der katholischen Gläubigkeit und Theologie selbstverständlich. Nicht ganz so deutlich wird erkannt, wieso es sich hier um etwas anderes handelt.

Dem Menschen ist im Sakrament ein Zeichen in die Hand gegeben, mit dem er vor Gott wie mit einem Bilde auf den Tod Christi, die Quelle aller Gnaden, hinweisen kann. Mit diesem Hinweis bekennt er sich zum Tode Christi, um von Gott die Gnade zu empfangen, die der Tod Christi erworben hat. Aber es handelt sich nicht nur um ein Zeichen, durch das wie in einem Gebetswort Gott an das erinnert wird, was Christus für uns Menschen getan hat. Schon das wäre viel, da man diesem Bekenntnis in einem Zeichen Ausdruck geben könnte, das von Christus selbst gestiftet ist und dadurch größere Erfolgsaussichten hat. Aber hier geht es um mehr. Der Mensch, der durch das Zeichen des Sakramentes auf Christi Tod hinweist, kommt dadurch mit diesem Tod selbst in geheimnisvoll realen Kontakt. Gewiß setzen nicht alle Sakramente in der realistischen Weise der Eucharistiefeier, die selbst Opfer ist, das Opfer Christi gegenwärtig. Aber auch in ihnen geschieht eine realistische Kontaktnahme mit Christi Tod, wie die Tauftheologie im sechsten Kapitel des Römerbriefes deutlich macht (Röm 6, 3—11). Wer ein Sakrament empfängt, macht sich Christi Tod nicht nur existentiell zu eigen, sondern geht geheimnisvoll darin ein. Er identifiziert sich im Empfang des Sakramentes nicht nur mit dem Tode Christi, sondern wird so von Christus in seinen Tod einbezogen, daß ihm die Teilnahme an der in diesem Tod erwirkten Gnade göttlichen Lebens sicher ist.

In diesem Zusammenhang sollte man die Gnade des Sakramentes sehen. Sie ist Vollendung der Teilnahme am Sterben Christi in der

Teilnahme an seinem Auferstehungsleben. Der Tod Christi ist Opfer und als solches erlösend. Das heißt aber, sein Sinn wird nicht im Untergehen des Menschseins Christi erfüllt, sondern im Durchgang durch den Tod in die Auferstehung und Himmelfahrt, in denen die Annahme des Opfers durch den Vater als Opferherrn dargestellt und verwirklicht wird. Die Gnade, die dem Empfänger des Sakramentes aufgrund dieser sakramentalen Berufung auf den Tod Christi gegeben wird, sollte man also nicht als eine aufgrund des Opfers Christi gegebene, aber innerlich mit diesem kaum zusammenhängende Gabe deuten, die Gott mit Blick auf den Tod des Herrn gibt. Sinnentsprechender ist, sich die Gnade des Sakramentes im Zug des Eingehens in den Opfertod Christi, auf den man sich im Empfang des Sakramentes beruft, zu deuten. Wer das Sakrament als Zeichen des Todes Christi empfängt, nimmt nicht nur am Sterben Christi teil, das es für sich allein ja nicht gibt, sondern ebenso an Auferstehung und Himmelfahrt zum neuen Leben des Auferstandenen.

2. Gericht und Herrlichkeit im Sakrament der Buße

Die Anwendung dieser Struktur der sakramentalen Wirklichkeit auf das Sakrament der Buße wird erleichtert durch die Eigenart des sakramentalen Zeichens gerade dieses Sakramentes. In jedem Sakrament wirkt der Spender mit dem Empfänger zusammen, der ja, wenn auch rezeptiv, so doch nicht passiv ist. Die sakramentale Zeichenhandlung selbst kommt durch dieses Zusammenwirken zustande und ist daher der Ausdruck einer Begegnung zwischen dem gnadesuchenden Menschen und dem im Spender repräsentierten gnadeschenkenden Herrn. Im Bußsakrament ist dieses Miteinander besonders eindringlich verwirklicht. „Die heilige Kirchenversammlung (von Trient) lehrt, daß die Form des Bußsakramentes, in der seine Kraft vorwiegend beruht, in den Worten des Spenders liegt: ‚Ich spreche dich los.' Gleichsam die Materie dieses Sakramentes sind die Werke des Büßenden, Reue, Bekenntnis und Genugtuung. Denn insofern sie beim Büßenden zur Vollständigkeit des Sakramentes, zur gänzlichen und vollständigen Nachlassung der Sünden nach Gottes Anordnung notwendig sind, kann man sie Bestandteile der Buße nennen."[40] Das sakramentale Zeichen dieses Sakramentes, das sich wie bei den anderen Sakramenten aus Materia und Forma zusammensetzt, wächst also aus Handlungen verschiedener Vollzieher zusammen.

Da nun aber „die Sakramente die Gnade enthalten, die sie bezeichnen"[41], das sakramentale Zeichen also eine Aussage macht über das, was und wie es im Sakrament gewirkt wird, will das Zusammen-

[40] Denzinger 896. [41] Denzinger 849.

gesetztsein des bußsakramentalen Zeichens aus den Akten des Büßenden und dem Absolutionswort des Priesters sehr wohl beachtet sein. Beide Elemente müssen nicht nur Teil an der Wirksamkeit, sondern auch an der Aussagekraft und Hinweisfunktion des sakramentalen Zeichens haben. Auch darauf weist das Tridentinum deutlich hin. „Durch die Genugtuung, die wir für die Sünden leiden, werden wir Christus Jesus gleichförmig, der für unsere Sünden genuggetan hat und aus dem all unser Können stammt; und dadurch haben wir ein ganz sicheres Angeld darauf, auch mit ihm verherrlicht zu werden, wenn wir mit ihm leiden (Röm 8, 17)."[42] Die Akte des Büßenden, von denen hier die vom Priester auferlegte Genugtuung und Strafe genannt wird, sind persönlich vollzogene, aber als Teil des sakramentalen Zeichens nicht nur existentiell bedeutsame, sondern gnadenhaft wirkende Verähnlichung mit dem für die Sünden der Menschen sühnenden Christus. Sie verweisen uns also, als Zeichen betrachtet, auf das Kreuz, an dem Christus seine Sühne dem Vater dargebracht hat. Und weil sie Teil des sakramentalen Gnadenträgers sind, gilt von dieser Gleichgestaltung mit dem am Kreuz sühnenden Christus, daß „die Genugtuung, die wir für unsere Sünden tun, nicht in dem Sinne die unsrige ist, daß sie etwa nicht durch Christus Jesus getan wäre, denn aus uns, das heißt insofern wir auf uns angewiesen sind, können wir nichts, wenn er aber, der uns stark macht, mit uns wirkt, dann können wir alles. So hat der Mensch nichts, dessen er sich rühmen könnte, sondern all unser Rühmen ist in Christus, in dem wir leben und in dem wir uns bewegen, in dem wir dadurch Genugtuung leisten, daß wir würdige Früchte der Buße bringen, die aus ihm ihre Kraft haben, die von ihm dem Vater dargebracht werden und durch ihn vom Vater angenommen werden."[43] Die Akte des Büßenden stellen also vom Ganzen dessen, was im Bußsakrament geschieht, die Teilnahme am Kreuzestod Christi zeichenhaft dar.

Christi Opfertod aber ist Gericht. Der Tod ist die Strafe für die Sünden. In der Übernahme des Todes unterwirft Christus die Sünden der Welt dem Strafgericht Gottes. Der Vater ist der Richter, der die Bestrafung der Welt an seinem Sohn vollzieht. In der richtenden Strafauflage durch den Priester im Bußsakrament wird dieses Gericht des Kreuzestodes dargestellt. Und dadurch, daß im Kreuzestod Christus selbst dem Gericht des Vaters unterzogen wird und sich unterwirft, gewinnt er selbst die Stellung des Richters über die, die es in ihrem Leben verweigern, sich im Sakrament der Buße der Teilnahme an seinem Gerichtetwerden zu unterwerfen.

Die vom Priester im Bußsakrament ausgesprochene Absolution als Form des Sakramentszeichens stellt dagegen ihrem unmittelbaren Sinn

[42] Denzinger 904. [43] Ebd.

nach die gnädig verzeihende Liebe des Vaters dar. Das Sühneopfer Christi findet nicht im Tod sein Ende. Es wird vielmehr vom Vater angenommen und durch das Todesgericht hindurchgeführt in die Herrlichkeit von Auferstehung und Himmelfahrt. Was Auferstehung und Himmelfahrt für den im Tod geopferten Christus bedeuteten, das bedeutet in der bußsakramentalen Teilnahme das Absolutionswort des Priesters — im engen und eigentlichen Sinn betrachtet — für den Büßer. Weil er in den sakramentalen Actus paenitentis am Gerichtet- und Bestraftwerden Christi teilgenommen hat, wird ihm im priesterlichen Absolutionswort die Teilnahme an der Auferstehungsherrlichkeit wirksam zugesprochen, die Wiedergewinnung des Gnadenlebens in der verzeihenden Liebe des Vaters.

Neue Hegel-Bücher

Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960

Von Walter Kern S. J.

IV

In der bisher gesichteten Literatur[1] haben die Gesamtdarstellungen der Philosophie Hegels kaum etwas beigetragen zu einem differenzierten Verständnis der grundlegenden Systemgedanken. Unter den Monographien zu einzelnen Werken, die nun — gemäß der Aufeinanderfolge dieser Werke — zur Diskussion stehen, finden sich zwar mehrere Schriften über die Staats- und Geschichtsphilosophie, aber nur sehr wenige, die sich einlassen auf die eigentliche eindringende Interpretation der systematischen Hauptwerke.

1. Am entschiedensten wird diese Aufgabe in Angriff genommen in den Vorlesungen über die Phänomenologie, die Alexandre Kojève[2] sechs Jahre hindurch (1933—1939) an der Pariser École des Hautes Études gehalten hat. I. Fetscher hat die deutsche Auswahlübersetzung — mit einem instruktiven Vorwort (7—10) — herausgegeben. Die Vorlesungen K.s wurden zum hauptsächlichen Anstoß für die Erneuerung der Hegelstudien in Frankreich, die man als das einzige wirklich bedeutende Ereignis in der jüngsten Geschichte der hegelschen Philosophie bezeichnet hat[3]. Zu seinen Hörern zählten Sartre, Merleau-Ponty, R. Aron, G. Fessard, J. Hyppolite. Koževnikov, als junger Student durch die Oktoberrevolution aus Rußland vertrieben, war in Heidelberg Schüler von Rickert und Jaspers, er empfing starke Eindrücke durch Heidegger, vor allem verdankt er (siehe französische Ausgabe 57) A. Koyré, dessen Nachfolge er auch antrat, die Interpretationsmethode und die Leitgedanken seiner Vorlesungen. Damit sind die beiden zu beachtenden Momente, Methode und Tendenz des K.schen Hegelverständnisses, berührt. Sie treten deutlich hervor in dem Einleitungsstück der Buchausgaben, in der Deutung der — nicht zuletzt durch K. so bekannt gewordenen — Dialektik Herr — Knecht (11—33). K. bringt nach einer brillanten Problemzubereitung den Text Hegels selber zum Sprechen, indem er ihn durch — als solche gekennzeichnete — eingeschobene Erweiterungen von einem Wort, einem Satz oder auch einer ganzen Seite für den, der sich in Hegel gründlich einlesen will, verdeutlicht. Eine, wie mir scheint, ganz vorzügliche Methode — die K. allerdings in der Folge nicht mehr mit derselben Eindringlichkeit und Erschließungskraft anwendet. Die Analyse dieses Abschnitts zeigt in außergewöhnlichem Maße die „Luzidität seines Denkens" (7). Kritisch aufzunehmen ist dagegen die These dieses dialektischen Schrittes als zentrale Aussage der ganzen Hegelinterpretation K.s (vgl. 39—57 159—167 u. ö.): Der Prestigekampf auf Leben und Tod sowie die Abeit sind die notwendigen Weisen der Selbstwerdung des Menschen, in denen dessen Schicksal schlechthin beschlossen liegt.

Der weiter gespannte Zusammenhang der folgenden vier Stücke der deutschen

---

[1] Der 1. Teil dieses Literaturberichts: Schol 37 (1962) 85—114; ebd. 85 f. über dessen Zielsetzung und Gliederung.

[2] Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. gr. 8° (234 S.) Stuttgart 1958, Kohlhammer. 21.— DM. — Die französische Ausgabe: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit. . . . publiés par R. Queneau. 8° (597 S.) Paris 1947, Gallimard.

[3] H. Marcuse, Reason and Revolution (siehe Anm. 55) 420.

Ausgabe läßt diese These sich auswirken in ihre scharfen Konsequenzen. Der zusammenfassende Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie (34—68), der die Vorlesung von 1937/38 über das 7. Kapitel einleitete, sieht in der Geschichte eine einzige Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, die in dem Weltreich Napoleons (und in der Philosophie Hegels) ihren Abschluß findet. „Das bedeutet, daß das transzendente Allgemeine (Gott) . . . durch ein der Welt immanentes Allgemeines ersetzt werden muß" (65); dieses weltimmanente Absolutum ist der Staat. Ein Exkurs der Vorlesung von 1938/39 über das 8. Kapitel der Phänomenologie, „Ewigkeit, Zeit und Begriff" (69—111), deutet den Satz Hegels, daß die Zeit der daseiende Begriff ist, auf dem Hintergrund der Auffassungen von Platon und Aristoteles, Spinoza und Kant. „Der Satz, der Geist und Zeit identifiziert, faßt . . . Hegels ganze Philosophie zusammen" (103); der Mittelbegriff dieser Identifikation ist „die Geschichte-des-Menschen-in-der-Welt" (102)[4]. Die Zeit, nach Hegel „der Begriff, der *da* ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt" (Phän. [1832] 604), ist für K. unter der Hand zur menschlichen Geschichte und zum Geist und Begriff überhaupt geworden. „Die Dialektik der Wirklichkeit und die Methode der Phänomenologie" (112—190): Hegel macht nicht eine Dialektik im Sinne einer ihm eigenen Methode, er erfährt und beschreibt den Dialog der Philosophien, der vor ihm stattgefunden hat, in seinem Endergebnis, als die absolute Wahrheit, die sich selber nicht mehr dialektisch aufhebt, sondern kreisförmig in sich schließt. Dabei ist die Idealdialektik der Philosophien nur ein Reflex, ein ‚Überbau' der Realdialektik der Wirklichkeit, in der man „teils mit Keulen und Säbeln oder Kanonen, teils mit Sicheln und Hämmern oder Maschinen" argumentiert, mit den „Methoden des Krieges und der Arbeit"; diese sind „die einzigen ‚Wahrheitskriterien'" (126). Durch Kampf und Arbeit negiert der Mensch die vorgegebene natürliche Welt, erschafft er sich und seine Welt als seine freie geschichtliche Tat. Dadurch daß K. das zweite dialektische Moment, die Negation, festhält (vgl. 211), wird die Dialektik zur bloßen Analytik der menschlichen Existenz, der Freiheit, Geschichtlichkeit und Individualität des Menschen, die deshalb auch unabdingbar gebunden erscheinen an eine letzte Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen und aller Wirklichkeit. Diese Konsequenz sucht das letzte Kapitel zu erhärten, das wie das voraufgegangene eine selbständige Abhandlung darstellt: „Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels" (191—234). K. interpretiert außer einigen Stellen der Phänomenologie-Vorrede hochinteressante Aussagen der Jenaer Realphilosophien von 1803/04 und 1805/06. Über die umfassenden geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sagt K. (197—200): Die Vorstellung des geschichtlich freien Individuums, der Person, sei Hegel, der sie als erster philosophisch analysierte, überliefert worden von der einzigen wirklich anthropologischen Tradition, nämlich der jüdisch-christlichen. Hegel habe sich aber in einem Punkt von außerordentlicher Tragweite von dieser Tradition — zu Recht — getrennt, indem er die ganze theologisch-transzendente Dimension wegstrich. Anderseits habe er — zu Unrecht — die wesentlich anthropologische Dialektik ausgedehnt auf die unfreie, ungeschichtliche Natur, für die die Kategorien der griechischen Ontologie Geltung besitzen, die durch die Identität, nicht durch die Negativität geprägt sind[5].

[4] Zu einer überaus anschaulichen Analyse der geschichtlichen Zeit, die aus der Zukunft über die Vergangenheit zur Gegenwart wird, entfaltet K. die Anekdote von Cäsar am Rubikon (100[2]; vgl. auch 106[1]).

[5] Vgl. 108 f. 137[1] 149—151[1] 153 f. Nur einmal, soweit ich sehe, räumt K. ausdrücklich ein, daß die von Hegel vorgenommene Einbeziehung der natürlichen Welt in die schöpferische Dialektik das Denken Gottes voraussetzt; die Logik Hegels sei deshalb Theologie (109)! Wiederholt jedoch schränkt er seine Atheismus-Diagnose ein auf die Phänomenologie; damit ist das wichtige Problem einer Entwicklung der hegelschen Auffassungen (oder nur Äußerungen?) berührt.

Der Hegel K.s, der „als erster den Versuch einer vollständigen atheistischen und in Bezug auf den Menschen finitistischen Philosophie gemacht" hat (189 Anm.), ist „existentialistisch und marxistisch gefärbt"[6] — genauer: verfälscht. Es ist ein Hegel „minus den lieben Gott und das Absolute", wie Lenin[7] ihn lesen wollte. Über dieser fatalen Verkürzung dürfen die offensichtlichen Vorzüge des Buches nicht vergessen werden: seine vielfach tiefschürfenden Interpretationen, die herausfordernde Offenheit in Sache und Sprache, die aktuelle Thematik (Geschichtlichkeit, schöpferische Arbeit...). Diese Vorzüge mögen den (doch wohl immer noch leicht euphemistischen) Anspruch einer „Vergegenwärtigung" des hegelschen Denkens rechtfertigen. Skeptischer kann man sein gegenüber dem zweiten Untertitel „Kommentar zur...", da der Herausgeber in seiner natürlich im Einverständnis mit K. getroffenen Auswahl gerade auf die eigentliche fortlaufende Phänomenologie-Interpretation[8] verzichtet hat[9]. —

Einen wertvollen Beitrag zur Interpretation der Phänomenologie stellt das bereits früher[10] rezensierte Buch von Peter Henrici dar: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action"* (Pullach 1958).

2. Unter den Veröffentlichungen zur Logik nimmt der Sorbonne-Kurs von Jean Wahl, *La logique de Hegel comme phénoménologie*[11], eine Sonderstellung ein. Er interpretiert, ähnlich wie Kojève in engem Anschluß an den Text, das 1. Buch der „Wissenschaft der Logik" vom ersten unmittelbaren Konkretum „Dasein" bis zur „quantitativen Unendlichkeit (b. Anm. 2)", unter stetem Vergleich mit der Logik der Enzyklopädie, unter vielfachem Rück- und Vorblenden auf Platon, Spinoza und Kant, Heidegger und Sartre, schließlich nicht ohne behutsame kritische Stellungnahme. Eine solche in den Text eindringende, sich ihm überlassende Interpretation läßt sich nicht zusammenfassen, wie eben auch Hegel zuallermeist nicht; und das ist das Beste, was man über eine derartige Arbeit sagen kann. Eine nähere Bestimmung allerdings ist zu machen: W. lenkt den Blick auf das im Sinne Husserls Phänomenologische, und er will absehen von dem dialektischen Werden der Kategorien. Dieser Versuch rief denn auch einige sehr verständige und vernünftige Einwände der Hörer (vgl. besonders 86 124) hervor, die wie alles andere wortgetreu aufgenommen wurden in die offensichtlich von W. nicht mehr korrigierte, in einem schlichten Quart-Heft vervielfältigte Nachschrift der 15 Vorlesungen.

„*Der Ausgangspunkt der Ontologie Hegels*" — und damit seiner Logik — ist

---

[6] So G. Lehmbruch, der dieses Buch mit I. Fetscher übersetzte: Kleiner Wegweiser zum Studium der Sowjetideologie, Bonn 1958, 24. — Andere Kritiker haben nicht Hegel gegen Marx, sondern Marx gegen Hegel verteidigt; z. B. wirft J. N. Davidov (Der Kampf um die „Phänomenologie des Geistes" in der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie: Voprosi filosofii 1959, 2. Heft, 144—155; 150) K. vor, er werte den Verfasser der Phän. zu einem „hundertprozentigen Marxisten" auf.

[7] Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin ^{3}1954, 64; vgl. ebd. 20.

[8] Das sind dem Umfang nach drei Fünftel der französischen Ausgabe; allerdings liegt davon, außer der oben genannten Zusammenfassung von Kap. I—VI, nur die letzte Vorlesung über Kap. VIII der Phän. (272—441) in einem vollständigen Stenogrammtext vor.

[9] Druckfehler: 11, 2 v. u.: „Mesures"; 38, 27: „dem offenbarten Sein"; 73: Abb. 8 (offener Kreis!); 74, 12: „ἓν ἀγαθόν auch θεός"; 105, 30 f.: „negiert, (das gegebene Sein) verwandelt, (etwas Neues) erschafft"; 176, 27: „Einige"; 214, 25: „nicht für sich".

[10] Schol 34 (1959) 566 f.

[11] Commentaires de la logique de Hegel [= Außentitel] (Les cours de Sorbonne). 4° (160 S.) Paris 1959, Centre de Documentation Universitaire. 9.— Fr.

das Thema einer umfangreichen Studie von *J. Kruithof*[12]; man kann auch sagen: das Problem des Anfangs. Der erste, allgemeine Teil gibt eine Geschichte der Wirkungen Hegels von Feuerbach bis Ernst Bloch (3—25) sowie eine Übersicht über die wichtigsten neueren Hegelinterpretationen (31—58). Die Bilanz der heutigen Hegelforschung (59—87) konzentriert sich auf zwei Probleme: K. verzeichnet die seit je auseinandergehenden Diagnosen der Religionsphilosophie und hält selbst dafür, daß sie zwischen Theismus und Atheismus liege; sie bilde ein systematisches Ganzes aus christlichen, pantheistischen und atheistischen Elementen, paradox gesagt, die Fortsetzung des Christentums in einem nichtchristlichen Sinn. Ähnlich kontrovers ist das Verhältnis Hegel — Marx. — Der Hauptteil des Buches (87—267) behandelt das eigentliche Thema. Nach einer Vorbemerkung über das wechselweise Abhängigkeitsverhältnis von Phänomenologie und Logik hört K. zunächst die Kritik ab, die Hegel in der Enzyklopädie (in der dreifachen „Stellung des Gedankens zur Objektivität") an Rationalismus, Empirismus und Kritizismus sowie an der Glaubensphilosophie Jacobis übt (97—150). Dann befaßt sich die Untersuchung mit dem reinen ‚Sein', der ersten Kategorie der Logik. Auch die Unmittelbarkeit des Seins ist schon Vermittlung, allerdings in der relativ unmittelbarsten Form, und deshalb macht Hegel damit den Anfang, einen Anfang, der selber schon Ergebnis ist, wie das im dialektischen Kreissystem nicht anders sein kann. Dadurch daß Sein und Nichts in ihrer Identität und in ihrer Nicht-Identität zugleich das Werden ausmachen, ist der Anfang zugleich Nicht-Anfang (in der Tat: das Werden, aufs formalste als solches genommen, ist anfangslos). K. versucht zu zeigen, daß weder mit dem Sein noch mit dem Nichts allein der Anfang gemacht werden kann (151 bis 181). Er verfolgt des weitern die Entwicklung des reinen Seins über das Daseiende zum Fürsichseienden. Die Richtungsgesetzlichkeiten dieser Entwicklung: vom Unmittelbaren durch das Vermittelte zum vermittelten Unmittelbaren, vom Unbestimmten durch das Bestimmte zum Selbst-Besimmten, Nicht-durch-anderes-Bestimmten, vom Sein über das Werden zum Sein, welches das Werden in sich enthält ... Das Fürsichseiende ist jedoch nicht nur Ergebnis der Entwicklung, sondern, rückläufig gerichtet, auch deren Grund (182—224). Die weitere Entfaltung der Dialektik des Fürsichseins zeigt: Die Antinomie des Anfangs — daß weder das Unbestimmte (da es als solches nicht existiert) noch das Bestimmte (da es als solches von einem anderen abhängig ist) anfangen kann — ist im Fürsichsein aufgehoben. Dieses besitzt einen bestimmten Inhalt, ohne doch durch etwas außerhalb seiner selbst bestimmt zu sein; es ist die Synthese des Absoluten (des unmittelbaren Seins) und des Relativen (des vermittelten Daseins). Es ist deshalb der erste Ausdruck des hegelschen Kreissystems, des ‚Ganzen', und der Schlüsselbegriff der ganzen hegelschen Philosophie. Die in ihm vollzogene Aufhebung kehrt auf allen Stufen der Logik wieder. — Von diesen Ergebnissen aus nimmt K. im Schlußteil seines Buches (269—314) zu einigen Grundproblemen der Hegeldeutung Stellung. Im Verhältnis Logos—Natur herrscht ein gewisser Dualismus, der sich auch in der Methode der Logik selbst, nämlich in deren Abhängigkeit von der Erfahrung, zeigt. Hegel schreibt dem Logos eine gewisse Unabhängigkeit zu, indem er zugleich die Idee eines von der natürlichen Welt isolierten Logos ganz und gar verwirft. Das Absolute kann nicht mit der Menschheit identifiziert werden. Die einseitige Betonung eines der beiden Momente führt zum Rechts- bzw. Linkshegelianismus. Entsprechendes gilt für das Verhältnis Idealismus—Realismus. Hegel suche schließlich duomonistisch die statische Geschlossenheit des Systems mit der Offenheit, der nie einhaltenden

[12] Het uitgangspunt van Hegel's ontologie (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte, 124). gr. 8° (L u. 350 S.) Brügge 1959, „De Tempel". — Bibliographie: XIII—XLV. Französische Zusammenfassung: 329—350.

Dynamik der Dialektik zu verbinden. Aber der Akzent falle dann doch auf die Systemgeschlossenheit, auf die Versöhnung und Endgültigkeit des Fürsichseins. Hegels Werk sei weithin der Ausdruck der selbstsicheren Selbstbestimmung des sich in einem vollendeten Diesseits einrichtenden Bürgertums des 19. Jahrhunderts. Dagegen die späteren Proteste: Kierkegaard gegen das Einrichten im Diesseits, Marx gegen dessen vermeintliche Vollkommenheit. Hegel sei, in summa, in Irrtum geführt worden vor allem durch ein Ganzheitsdenken, das der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeitsmomente vorauseilte, durch Intoleranz gegenüber dem Unbekannten.

Auch Wolfgang Albrecht[13] untersucht in der Logik die Problematik des Anfangs, der nicht verständlich zu machen sei allein anhand der ersten Textseiten. Er nimmt deshalb zunächst Hegels Vorlesungen über die Gottesbeweise zu Hilfe, in denen sich ein vereinfachtes Abbild und brauchbares Modell der dialektischen Gesetzlichkeit der Logik finde. Daß sie zur eigentlichen Klärung der Sache nichts beitragen, sagt A. selber (46). Das stark an Kant orientierte Ergebnis, soweit greifbar: Anfang und Ende des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises seien wechselweise aneinander zu knüpfen; die Gottesbeweise zusammengenommen erst machen den einen „hegelschen Gottesbeweis" aus[14]. Zweitens schließt A. von einer „leidlich verständlichen Partie" der Logik selber, von der Selbstauslegung des Begriffs im *Urteil*, auf deren Interpretation besonders hingewiesen sei (68—88), auf den Anfang zurück. Nach der anschließenden Auswertung ist das ‚Sein' zu verstehen als die „hypostasierte Kopula". Es bedeutet „ein Sein des *einzelnen* Seienden . . ., das dieses auf eine wie immer geartete *Allgemeinheit* bezieht" (93 vgl. 106—108). In der Deutung der ersten Schritte der Logik hält sich A. dann aber doch vorwiegend an den Text selber, und wenn er vorgreift, dann mehr auf den Beschluß der ganzen Logik, den ja auch Hegel selber dem Anfang konfrontiert, als auf die Zwischenstufe der Urteilslehre. Weil die Dialektik des Seins die des sich ‚urteilenden' Begriffs selber ist, lehnt A. die Unterscheidung in Begriffs- und Realdialektik ab, die N. Hartmann einführen wollte; und hierin kann man nur zustimmen.

Die sich immer wieder aufdrängende, auch von Kruithof und Albrecht berührte Frage nach der Stellung der Logik im Gesamtsystem, nach ihrer Beziehung zur Realphilosophie bzw. zur Phänomenologie bildet die umfassende Problematik der Dissertation von Malcolm Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*[15]: Ist Hegels Logik nicht zugleich das Ganze der Philosophie und einer ihrer Teile? Seine Antwort erarbeitet C. im 1. Teil der Arbeit (50—218; vgl. 271—275) an seinem näheren Untersuchungsgegenstand, dem *Verhältnis von Vorstellung und Denken*, nachdem er einleitend Ansatzpunkte seiner doppelten Fragestellung in den Schriften von J. Hyppolite, Th. Litt und G. R. G. Mure aufgezeigt hat. Nach der ersten Beschreibung dessen, was Hegel allenthalben ‚Vorstellung' nennt (51—80), und insbesondere nach der systematischen Ortsbestimmung in der Philosophie des subjektiven Geistes (Enz. §§ 445—468; 81 [bzw. 101]—130) ist ‚Vorstellung' der Umschlagsplatz zwischen den ‚niederen' Formen der Erfahrung und dem Denken. Wenn das Denken die Erfahrung mit ihrer raumzeitlichen Vielfalt äußerlich verbundener Elemente

[13] Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur „Wissenschaft der Logik". gr. 8° (117 S.) Berlin 1958, Duncker u. Humblot. 12.— DM. — Vgl. W. Albrecht, Hegels Gottesbeweis: ZPhForsch 11 (1957) 593—601.

[14] Reicht dieses Ergebnis aus zur Rechtfertigung des Haupttitels? Trotz der Übersicht S. 22—24 und trotz des Schlußkapitels scheint mir der Zusammenhang von Gottesbeweis, Anfang der Logik und Urteilslehre sehr locker.

[15] gr. 8° (V u. 384 S.) Löwen 1960, Universitaire Werkgemeenschap. — Vgl. zum 1. Teil der Dissertation: M. Clark, Meaning and Language in Hegel's Philosophy: RevPhLouv 58 (1960) 557—578.

unter sich zurückließe, so würde es seinerseits in das abstrakte Extrem schlechthin formalen Verstandesdenkens fallen. Die wahre Erkenntnis verbindet die Innerlichkeit, ‚das Substantielle' des reinen Gedankens mit der Äußerlichkeit der Vorstellung, mit dem Ausdruck, dem ‚Beispiel'. Sie vollzieht sich durch die sich wiederholende Überwindung, aber auch das je neue Wiedererscheinen der Dualität von formalem Denken und partikulärer Erfahrung. Sie ist Identität-in-Differenz des Gedankens und seines raumzeitlichen Ausdrucks in der Sprache. Der Übergang von der Vorstellung zum Denken muß also stets zugleich ein Rückgang vom Denken zur Vorstellung sein; Hegel selber spricht gelegentlich von einem „Herüber- und Hinübergehen" „von der Vorstellung zum Begriffe und von dem Begriffe zur Vorstellung" (Berliner Schriften [1956] 318). Dabei ist der Gedanke das Wesentliche, die Vorstellung das Unwesentliche. Diese ist *das Andere* des Denkens, aber eben das Andere *des Denkens*, dessen Bei-sich-sein sich nur verwirklicht in der innerstmöglichen Gegenwart seines eigenen ‚Anderen'[16]. Die zutreffendste Ausarbeitung des paradoxen Verhältnisses von Vorstellung und Denken findet C. im 2. Buch der „Wissenschaft der Logik", in der Lehre vom Wesen, besonders in dem für die Dialektik des Wesens charakteristischen Bewegungsgesetz der Reflexion (131—218). Das Denken reflektiert sich in sich selbst, es tritt in sich selbst auseinander in die Dualität von Innerem und Äußerem, Allgemeinem und Besonderem, Wesentlichem und Unwesentlichem, und es nimmt diese Dualität, sie im dreifachen Sinne ‚aufhebend', also auch sie bewahrend, hinein in seine Einheit. Das unwesentliche Andere des Denkens ist die vom Denken selbst in sich gesetzte Voraussetzung seiner selbst, seiner eigentlichen Wesentlichkeit. Nach dem bedeutsamen[17] Reflexionsschema der vorausgesetzten Setzung ist die Vorstellung und damit die Sprache weder bloß vorausgesetzt und je schon vorgefunden vom Denken, noch wird sie vom Denken gesetzt als dessen reine Schöpfung und vollkommene Selbstverleiblichung. Das Denken setzt die Sprache voraus *und* bringt sie hervor. Es kommt zu sich selbst in der Abkünftigkeit von dem, das seinerseits von ihm abstammt. Das Denken setzt sich voraus[18], stellt sich vor: in der Sprache. Diese ist die innerlichste Andersheit des Denkens, „eine Äußerlichkeit im Herzen des Denkens" (162). Es ist nicht leicht, in Kürze wiederzugeben, was die konkrete Identität von Setzung und Voraussetzung in der spekulativen Logik Hegels — und Clarks — bedeutet. Aber es mag deutlich geworden sein, daß diese Stücke der hegelschen Logik, in denen nie ausdrücklich die Rede ist von der Sprache und ihrem Verhältnis zum Denken, überaus Wichtiges beitragen zu einer Philosophie der Sprache. Das Buch C.s wird damit zu einem auch methodisch interessanten Beispiel für die Entdeckung anonymer Präsenz heutiger Fragestellungen im Denken eines großen Philosophen[19].

Die Frage nach der *Stellung der Logik im Gesamtsystem*, der der 2. Teil der Dissertation gilt (219—381), ist nichts anderes als die Projektion des Verhältnisses Denken—Sprache auf die umfassende Thematik einer höheren Reflexionsstufe. Wie das Denken die Sprache als sein Anderes doch innerhalb seiner selbst umschließt, so

---

[16] „through a self-alienation in which it is ‚mere thought' as opposed to the particularity of its expression as Vorstellung" (72), „in an inner opposition of itself as ‚mere' essential to itself as unessential" (56).

[17] Bedeutsam m. E. auch für die Theologie, z. B. für die Sicht der Schöpfung als ‚vorausgesetzter Setzung' der Menschwerdung.

[18] „And it is in this ‚voraus', the externality within the element of the Logic, that the originality of the space and time of nature may well be sought" (187)!

[19] Daß solche anonyme Präsenz sehr viel aufschlußreicher und tiefgründiger sein kann als die thematische Behandlung der betreffenden Frage, zeigt im vorliegenden Fall der Vergleich mit dem Enz. — § 459 über die Sprache. C. bemerkt mit Recht (221 275 358), daß dasselbe auch für Hegels explizite Aussagen über das Verhältnis der Logik zu den anderen Systemteilen gilt.

befaßt die Logik die anderen Systemteile, denen gegenüber sie als besonderer Teil erscheint, doch in sich. Es ist nicht so, daß sich die Logik zuerst als Ganzes in sich vollendet und dann einen geheimnisvollen Übergang vollzieht zur untersten Kategorie der Natur. Vielmehr ist jede Stufe des logischen Denkens zugleich schon ihre eigene Entäußerung in Vorstellung und Sprache, Natur und Geschichte, die ebenso das Denken hervorbringen als von ihm hervorgebracht sind (318 79 170 u. ö.). Deshalb ist der Übergang vom Denken zur Natur (Logik—Naturphilosophie) nicht zu trennen von dem Übergang der Vorstellung zum Denken (Phänomenologie—Logik), entsprechend dem sich mit sich verschränkenden Herüber- und Hinübergehen vom Begriff zur Vorstellung und von der Vorstellung zum Begriff. Von hier fällt — um dies vorwegzunehmen — neues Licht auf das alte Phänomenologie-Problem: warum Hegel nicht nach den Ausführungen über die Beobachtende Vernunft überging zur Logik, sondern der ursprünglich als Einleitung ins System gedachten Phänomenologie noch eine ganze Philosophie des Geistes einverleibt hat. Im Gegensatz zur üblichen Metapher der Kreisförmigkeit des hegelschen Systems meint C., Hegel habe damals an einem Kreuzpunkt der Wahl zwischen zwei Wegen gestanden, dem der Logik und dem der Realphilosophie; er wählte den zweiten und hatte deshalb später — eben in der „Wissenschaft der Logik" — den ersten Weg noch auszugehen. Das Rätsel der Phänomenologie sei das Rätsel des Systems selber (263—267). C. sieht nicht nur — wie Iljin (vgl. 224—228) — in den späten Vorlesungen Hegels einen tragischen Dualismus aufbrechen, der ein letztes Scheitern bedeutet: er sieht Hegels ganzes Werk bestimmt durch eine „basic duality" (232 u. ö.) von positiver Bedeutung. Schon in der Entwicklung zum System, in den Jugendschriften, jedenfalls seit 1796, und in den Jenaer Quellen[20], und gerade hier, zeigt sich eine radikale Dualität des Allgemeinen und des Einzelnen, eine an Schelling erinnernde ‚zweiseitige Identität' paralleler oder genauer wechselweise sich voraussetzender Wissenschaften. „Der wahre ‚Indifferenzpunkt' ist im Herzen der Dualität" (262; 229 bis 262). Seine Grundauffassung, nach der der Akzent nicht auf der triadischen Struktur vermittelter Versöhnung, sondern — wenn ich das recht sehe — auf einer Art unmittelbaren *Duo*monismus von Erfahrung und Denken liegt, findet C. bewährt an jener Nahtstelle des Systems, an der die höchste Erscheinungsform der Vorstellung übergeht in die Vollendung des philosophischen Gedankens: an der Religionsphilosophie. Genauer: die Religion ist die dem Denken nächststehende „exteriority in the interior of thought" (289). Für die an der Trinitätsspekulation orientierte Sicht Hegels legt sich die höchste, christliche Stufe der Religion aus in den drei Reichen des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Das ‚Reich des Vaters' als Medium des reinen logischen Gedankens und das ‚Reich des Sohnes' als Medium der empirisch-konkreten Erfahrung machen in ihrer notwendigen zwei-einen Verschränkung miteinander schon an und durch sich selbst das Reich der philosophischen Wahrheit, das diese seine dualen Momente ebenso wahrt oder wiederherstellt als einend umschließt. So „Das System im Element der Vorstellung" (268—352). Das Schlußkapitel („Das System im Element des Denkens": 353—381) gibt eine Bestätigung und Zusammenfassung, vor allem anhand der drei System-Schlüsse (Enz. §§ 575—577). In der — ‚aufgehobenen' oder vielmehr eben niemals aufhebbaren? — Dualität von Denken und Erfahrung-Vorstellung-Sprache erscheint der bleibende bestimmende Grund oder Abgrund der Undenkbarkeit und Unsagbarkeit, der Verborgenheit und des Geheimnisses im ‚Herzen' der hegelschen Philosophie, der Dialektik und des Systems: „Hegel's thought as paradoxical precisely in its intel-

[20] C. folgt für Jena den Untersuchungen Th. Haerings. Inzwischen hat auch H. Schmitz (s. 3. Teil dieses Berichts) für das erste Jenaer System eine vorwiegend dualistische Auffassung nachgewiesen.

ligibility" (208)[21]. — Die Dissertation Clarks, die trotz ihres unhandlichen Volumens mehr als gewöhnliche Beachtung verdient, stellt ihre Interpretation und verhaltene Kritik mit großer, sehr sympathischer Umsicht und Behutsamkeit an; sie fordert auf zur Auseinandersetzung mit Hegel in der einzig gemäßen Tiefe und Gründlichkeit.

Zwei Veröffentlichungen werfen anhand der hegelschen Logik Fragen der logischen Grundlagenforschung auf. Nach Werner Flach[22] erhält das Problem der Letztbegründung der Logik, das weder von der formalen noch von Kants transzendentaler Logik gelöst wird, durch Hegel eine Wegweisung in das Denken als Prinzip. Die Bedeutung der hegelschen Grundbegriffe liegt in ihrem reflexionsanalytischen Sinn, der keineswegs bloß in einer Potenzierung der Verstandeslogik bestehe (wie bei Kroner). Der hegelschen Reflexionsanalytik fehle jedoch die Ursprungssynthese (die F. im ‚heterologischen' Denken H. Rickerts vorgebildet findet): „Das Denken des absoluten Ursprungs führt . . . gerade über das bestimmende Denken hinaus . . . D. h., das ‚ist' des Urteils muß selbst noch spekulativ gedacht werden (Hegel hat es als Verstandesbestimmung einfach nur für unzureichend erklärt): es begreift die Herkunft aus dem Ursprung als absolutem Grund. Dieser Grund liegt selbst noch der ganzen konstitutiven Entfaltung seiner selbst voraus; er ist absolut transzendent, er ist das Denken als Prinzip, verstanden eben als Ermöglichung des Prinzipiengedankens" (79 f.; vgl. 39 f. 43 f. 65—78). „Im Ursprungsfalle" aber „erweist sich die Unendlichkeit (des Absoluten) als Bestimmtheit selbst. Bestimmtheit in diesem Sinne ist also nicht Negation, sondern ‚reine Heterogeneität' des Unendlichen an ihm selbst", „‚reflexive Konstitutivität'" (75). Der nähere Sinn der Rickert-Flachschen Problemlösung kann hier nicht dargelegt werden. Auch nicht, was die Studie im einzelnen zur Deutung der Logik Hegels beibringt, etwa zur Funktion des Widerspruchs (57) oder über den Anfang Sein—Nichts (66).

Nach Gotthard Günther[23] hat die philosophische Theorie der Selbstbewegung als totaler Reflexionsstruktur im 1. Abschnitt des 2. Buches der „Wissenschaft der Logik" ihre reifste Form gefunden. Von Hegel angeregt, will G. eine mehrwertige, nicht-aristotelische Logik philosophisch begründen, die nicht nur das Ich, sondern auch die Reflexionssituation des Du (als Dritten neben Ich und Es) berücksichtigt. Die logistischen Darlegungen des umfang- und wiederholungsreichen Bandes sind nur für den Fachmann diskutierbar. Ein Nicht-Logistiker wird dem Buch betreffs Hegels wohl nicht sehr viel mehr — passim — entnehmen als etwa das Folgende: Schon in der Anfangsthese der hegelschen Logik, daß das reine Sein das Nichts ist, „steckt die Wurzel einer echten nicht-Aristotelischen Logik"; sie ist „prinzipiell doppelsinnig" (28). Schon hier zeigt sich „ein durch die klassische Logik nicht bewältigter Reflexionsrest", ein übrigbleibendes ‚Drittes' (221). Dieses wird jedoch von Hegel fehl-projiziert in die zeitlich-materielle Synthese des ‚Werdens'

---

[21] Die Selbstentfremdung des reinen Denkens war Hegels „ultimate topic" (271). „Though Hegel consistently rejected any ineffable ‚beyond' his system, the price he paid was — knowingly or not — to transfer the ineffable to the ‚heart' of the system" (326). „. . . his system has . . . transferred mystery from a future ‚beyond' to the ‚heart' of his thought", „as the principle of his dialectic" (345). Vgl. auch 357.

[22] Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. gr. 8° (80 S.) München-Basel 1959, Ernst Reinhardt. 6.— DM. — Vgl. ZPhForsch 12 (1958) 354—379; Schol 37 (1962) 140.

[23] Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik. 1. Bd.: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen. gr. 8° (XXII u. 417 S.) Hamburg 1959, Meiner. — Vgl. darüber: E. Roeder von Diersburg: ArchPh 10 (1960) 335—343 und Vl. Richter: Schol 35 (1960) 416 f.; ferner zwei Artikel des Verf.: ArchPh 7 (1957) 1—44 (nicht-logistisch geschrieben, sehr aufschlußreich) und ZPhForsch 12 (1958) 360—407.

(221—225 260 f.). Im spekulativen Denken Hegels überhaupt ist „bereits mehr oder weniger dreiwertige Gültigkeit impliziert" (116), nämlich als Prozeß der Reflexionsidentität, am greifbarsten in der Diskussion des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (bei dessen Interpretation die moderne Logik „aufs treueste den hegelschen Spuren folgt" [227 f.]) und des Satzes vom Grunde. Aber „die Analyse der iterierten Reflexion wurde . . . in das Prokrustesbett der Zweiwertigkeit von Thesis und Antithesis eingezwängt" (169); das Du tritt nicht als logisches Prinzip auf (102 243 341). Hegel hatte eben noch nicht eine seinen Problemintentionen gemäße formale Technik, ein drei- oder mehrwertiges Kalkül, zur Hand. So führt der „elende Behelf" (68) der Dialektik mit ihrer formal-*materialen* Vermittlung doch wieder in die alte Metaphysik zurück, die auf dem Grunddogma der schlechthinnigen Identität von Denken und Sein beruht; das ‚Dritte' wird mitverschlungen von dem all-*einen* absoluten Subjekt dieser Identitätsontologie. Erwähnt sei noch: ein Exkurs über den hegelschen Widerspruch, als Widerspruch zwischen den verschiedenen Reflexionsebenen (256—258), sowie die Sicht der linkshegelianisch-materialistischen, naiv objektivistischen Entwicklung von der logischen Grundlagenfrage her (262 f. 306). Wichtig vor allem (mag der Verf. auch zu optimistisch urteilen über die Formalisierbarkeit der Philosophie, gar der hegelschen [24]): Der modernen mathematischen Logik, für die das spekulative Denken bislang zumeist auf der Ebene der Hirngespinste zu stehen kommt, wird gesagt, sie müsse sich Hegel stellen. Der Philosoph, auch der ‚zweiwertig' denkende Philosoph, sieht sich durch G. verwiesen auf die Dringlichkeit der Reflexionsproblematik, der Verhältnisbestimmung zwischen gegenständlicher Erkenntnis einerseits und vor- und übergegenständlicher Erkenntnis anderseits, und ineins damit auf die Frage nach dem Grund-Sinn und Sinn-Grund der logischen (und ontologischen) Prinzipien. An dem hegelschen Systemansatz dürfte G.s Diagnose einer schlecht-unendlichen ‚Iterativität' der Reflexion [25] einen neuralgischen Punkt, ein entscheidendes Symptom treffen.

Ein Akademie-Vortrag von G. R. G. Mure unter dem Titel „*Some Elements in Hegel's Logic*" [26] untersucht den psychologischen und den logischen Prozeß und ihre jeweilige Zeitlichkeit auf Unterschied und Zusammenhang. M. nimmt Bezug vor allem auf die Philosophie des subjektiven Geistes, deren Positionen er bewußt überschreitet und „hegelisch" weiterführt.

Die Neubearbeitung eines 1944 erschienenen japanischen Buches „*Hegels Logik*" von Kazuto Matsumura [27] gibt einen kritischen Kommentar zur Lehre vom Sein, die als eine Verallgemeinerung der Logik der Wissenschaften verstanden wird. Ein neu beigefügtes Kapitel über den realen Widerspruch unterscheidet zwischen dem logischen Widerspruch (bei Aristoteles) und dem wirklichen, kämpferischen Widerspruch, der allein dialektisch fruchtbar sei. M. scheint abhängig zu sein von Mao-tse-tung.

3. Der Nürnberger Propädeutik Hegels ist die Habilitationsschrift von

---

[24] Verwechselt der Verf. nicht ‚Mitteilbarkeit zwischen Menschen' mit ‚mathematischer Mitteilbarkeit'? Mit anderen Worten: ‚Nicht-rational' besagt nicht ‚irrational'. Es gibt einen noch nicht oder nicht mehr begrifflichen Grund aller Begrifflichkeit; einen vorrationalen und überformalen Ursprung jeglicher rationalen Form; den Logos des Ana-logen. Wird ihn ein Versuch höherstufiger ‚logischer' Formalisierung je ausschöpfen oder auch nur einholen können?

[25] Vgl. ArchPh 7 (1957) 40.

[26] (Dawes Hicks Lectures on Philosophy. Proceedings of the British Academy, 44 [S. 21—34]). gr. 8° (14 S.) Oxford 1958, University Press. 3.— sh.

[27] Hegeru no ronrigaku. gr. 8° (290 S.) Tokyo 1959, Keiso shobo. 300 Yen. — Für die Angaben über dieses Buch danke ich meinem Kollegen L. Armbruster S. J. (Tokyo).

Gerhart Schmidt[28] gewidmet. Der 1. Teil „Die *pädagogischen* Grundlagen der philosophischen Propädeutik" (15—134) spricht anhand der von Hegel 1809—1815 gehaltenen fünf Gymnasialreden, in denen Sch. eine „systematische Schulpädagogik" (14) nachzuweisen versucht, über die Schule als Institution, die Fortbildung der Schüler und den Gymnasialunterricht, insbesondere über das Studium der alten Sprachen und — dies aufgrund dreier Gutachten Hegels — der Philosophie[29]. Sch. polemisiert zwar dagegen, daß Hegels Pädagogik, z. B. bei P. Ehlert (1912) und neuerdings bei F. Nicolin[30], nicht aus den Gymnasialreden, sondern vor allem aus den größeren Zusammenhängen der Philosophie des Geistes erhoben wird (57 f.), aber er greift in seinem Kommentar der Reden notwendigerweise selber stark auf das denkerische Gesamtwerk Hegels zurück (z. B. 72—99; vgl. 137). Interessant ist Hegels Auffassung der humanistischen Studien als Religionsersatz für den Nicht-Philosophen, als ‚profane Taufe' (Nürnberger Schriften [1938] 308) (43—46 89[1]). Hegel, nicht Wilhelm v. Humboldt oder Niethammer, sei denn auch der eigentliche Denker des Neuhumanismus (88 f.). Eine eindeutige Antwort auf die Frage, was denn wohl Hegels junge Schüler mit seiner Philosophie anfangen konnten, gibt Sch. nicht — vielleicht kann man sie nicht geben; jedenfalls seien die Nürnberger Lehrjahre Hegels für die Klärung seiner eigenen Gedanken nützlich gewesen (14 42 141 143 243). — Weniger leicht zu bestimmen ist der Gegenstand des für die Hegelforschung gewichtigeren 2. Teils über die *philosophischen* Grundlagen der „Propädeutik". *Der* Gedanke Hegels, ausgesprochen in seiner gedrängtesten Form, ist ‚die Identität der Identität und der Nichtidentität', das Sich-Erkennen im absoluten Anderssein (142 233 215). Zu Hegels Philosophie gehört notwendig der Horizont der Geschichte. Seine Logik kann betrachtet werden als eine essentielle, nur auf den Begriff reflektierende Geschichte der Philosophie, die sich spannt zwischen ‚Substanz' und ‚Subjekt', dem antiken und dem modernen Grundmodell des Systems der Wahrheit. Hegel gibt die Antwort auf den Widerspruch der Systeme, indem er im System des Subjekts das objektive System wiederherzustellen sucht. Das Neue ist dabei nicht ein Teil innerhalb des Ganzen, sondern es ist das neue Verhältnis zum Ganzen[31] (206—208 274). Der Widerspruch ist nur insofern methodisches Prinzip, als es der Dialektik aufgegeben ist, ihn zu bezwingen und zu bändigen zur gediegenen Wahrheit. Wenn das perfekte System schließlich doch scheitert, so werde in diesem Scheitern von unschätzbarem Wert die Endlichkeit des menschlichen Denkens erfahren, gegen alle Ansprüche unwahrer theologischer Philosophie (146 f.). Soweit in etwa die Grundgedanken der Sch.schen Hegeldeutung. Vor allem aber geht es Sch. um die genetische Entwicklung und den systematischen Zusammenhang der hegelschen Philosophie von der Phänomenologie über die Propädeutik zur Logik und enzyklopädischen Realphilosophie. (Wegen dieses weitgespannten Problemrahmens wird das Buch erst hier, nach den Schriften über die Logik, gewürdigt.) Hegel hat in der Nürnberger Zeit an der Konzeption seines Systems bedeutsame Änderungen vorgenommen. Die erste: Die *Phänomenologie* wird als Erster Teil des ‚Systems der Wissenschaft' abgesetzt; die Vollendung des Systems in der Logik machte sie überflüssig. Die Wandlung erhellt aus differenzierten Vergleichen zwischen der Phänomenologie und der Bewußtseinslehre der Propädeutik und der Enzy-

[28] Hegel in Nürnberg. Untersuchungen zum Problem der philosophischen Propädeutik (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 3). 8° (VIII u. 305 S.) Tübingen 1960, Niemeyer. 22.50 DM.

[29] Vgl. dazu W. R. Beyer: Hegel-Jahrbuch 1961/I 117—124 und: Deutsche Zeitschr. f. Philos. 9 (1961) 747—766; K. Hussel: Mitteilungen d. Vereins f. Geschichte d. Stadt Nürnberg 48 (1958) 306—313; J. L. Döderlein und A. Hübscher: Unser Bayern 7 (1958) 7, bzw. 31 f.

[30] Hegels Bildungstheorie, Bonn 1955; vgl. Schol 33 (1958) 136 f.

[31] Vgl. oben S. 556 zu Clark!

klopädie, in der die Phänomenologie bloß eine schlechte Gastrolle spielt. Was früher ursprüngliche Erfahrung war, ist später nur mehr Nachvollzug, ja Imitation der Absolutheit der logischen Idee, eine zwergenhaft verkümmerte Abbreviatur. Die Bewegungsform der Phänomenologie war die kantische Synthesis, das Prinzip der Subjektivität; mit der Logik wird das griechische Denkmodell der Analogie entscheidend (137—177 191 245 f. u. ö.). Die zweite wichtige Änderung, die sich im Zusammenhang mit der Abwertung der Phänomenologie vollzieht, betrifft das Verhältnis der *Logik* zur Realphilosophie, zum enzyklopädischen System. „Die Logik ist, im Sinne Hegels, keine besondre philosophische Disziplin neben andern, kein Teilgebiet der Philosophie. Nur äußerlich kann man sie als Teil des Systems bezeichnen. In Wahrheit ist sie *das* System — der Gott, der keine Götter neben sich duldet ... Die Teile des späteren ‚Systems' ..., die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, könnten zerstückelt als Anmerkungen in dieses ‚logische System' aufgenommen werden" (129), „als Reserven und Konserven der logischen Idee" (176) — wie denn auch die Anmerkungen, die sich in der „Wissenschaft der Logik" finden, das reale System innerhalb des Kreises der Logik ausmachen (289)[32]. Die Logik ist das ganze System, der Form nach; und die Realphilosophie ist ebenfalls das ganze System, dem Inhalt nach. „Das System ist demnach doppelt vorhanden, in der intensiven Gestalt der Logik sowohl als auch in der extensiven der Realphilosophie" (129). Diese Betrachtungsweise ist jedoch noch einigermaßen äußerlich. In Wahrheit ist die Enzyklopädie ein Analogon der ursprünglichen absoluten Analogie der Logik (280). Das ‚System der Wissenschaft' hat sich damit zum *enzyklopädischen* System entwickelt. Die beiden gekennzeichneten System-Änderungen sind vorgebildet und erstmals auf eben propädeutische Weise durchgeführt in der Nürnberger *Propädeutik:* Hegel beginnt unmittelbar mit der Logik, und er faltet die Logik enzyklopädisch aus. Allerdings stellt Hegel für seine Gymnasiasten den spekulativen Inhalt in abstrakter Form dar. Das Nähere über die Möglichkeiten solcher propädeutischer Darstellungsform erhellt aus den auch an sich lesenswerten Ausführungen über die Methode, das Problem des Anfangs, die Momente der Dialektik usw. (222—280). Vielleicht ist das, was Sch. gerade über sein eigentliches Hauptthema, die Stellung und Bedeutung der „Propädeutik", sagt, nicht sehr klar und nicht sehr wichtig: wer immer jedoch das Werden des hegelschen Systems im einzelnen — und anders ist das ja wohl nicht möglich — verfolgen will, wird seine Untersuchungen über die Umbildung, welche die Bewußtseinslehre der Phänomenologie schon in der Propädeutik erfährt (vgl. z. B. 192 ff.), dankbar zu Rate ziehen.

4. Stärkstes Interesse findet heute wie ehemals Hegels Philosophie des objektiven Geistes, besonders die Staats- und Geschichtsphilosophie. Unter den Veröffentlichungen zur Staatsphilosophie sei an erster Stelle gewürdigt der sehr umfangreiche 1. Band des auf zwei Bände veranschlagten Werkes von Mario Rossi[33] über das Verhältnis Marx—Hegel. Er behandelt unter dem Titel *„Hegel und der Staat"* die Entwicklung und Bedeutung der hegelschen Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie. Von den Jugendschriften — worüber der 1. Teil dieser Literaturübersicht berichtete[34] — führt R. über die kleinen Jenaer Arbeiten und die Phänomenologie, die Logik und die Enzyklopädie zum ethisch-politischen Hauptwerk Hegels, den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" von 1821 (und den geschichtsphilosophischen Vorlesungen). Zwar scheint die Auseinandersetzung Rossis mit Grund-

[32] Hierin vor allem ist eine Übereinstimmung mit der Auffassung Clarks, die jedoch tiefer und ganzheitlicher begründet ist, unverkennbar. Auch nach Sch. bezeichnet der Begriff der ‚Entfremdung' einen streng ontologischen Charakter des Geistes (93); auch für ihn besteht die „ungeheure Paradoxie" der hegelschen Logik in dem mehr empirisch gesehenen Verhältnis Denken—*Sprache* (95).

[33] Marx e la dialettica hegeliana. I: Hegel e lo stato, Rom 1960, Editori Riuniti.

[34] Vgl. Schol 37 (1962) 104 f. 107—110.

fragen der spekulativen Logik Hegels von größerer Wichtigkeit als die breitflächige Darstellung der hegelschen Staatsphilosophie selber; da aber R. die Schriften vor 1821 ganz im Blick auf die spätere ausgebildete ethisch-politische Philosophie Hegels durchgeht, dürfte die titelgemäße Einordnung dieses Buches berechtigt sein.

Schon an den *kleineren Jenaer Schriften* der Jahre 1801—1806 (305—376) — dem „System der Sittlichkeit“ [35], dem Naturrechtsaufsatz und den beiden Entwürfen zur Realphilosophie u. a. — untersucht R. vor allem, inwiefern sich in ihnen die Positionen des späteren Hauptwerkes ankündigen, z. B. betreffs des Verhältnisses von ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ oder der Aufhebung sozialer Verhältnisse in die Staatsidee. In Jena liegt der Ursprung des hegelschen Systems; die zweite Realphilosophie enthält schon dessen „dialektische Hierarchisierung“ (63). Da sich R. hier, nicht ohne abweichende Meinungsäußerungen (z. B. 345 f. 370), stark an F. Rosenzweig und G. Lukács anlehnt, sei nur noch hingewiesen auf die ausnehmend große Bedeutung der ökonomisch-sozialen Fragestellungen (329 356 f. Anm. 578).

In der *Phänomenologie* (377—440) interessieren R. die Beziehungen zwischen Wirtschaft, Politik, Ethik und Geschichte sowie die Dialektik der Herrschaft—Knechtschaft und der Bildung. Im Zusammenhang mit dem ersten Fragepunkt vertritt R. — mit Hyppolite — die Zusammengehörigkeit der ersten und der zweiten Hälfte der Phänomenologie, des individual- und des universal-geschichtlichen Entwicklungsgangs des Bewußtseins. Theorie und Historie sind ineinander verschränkt. Diese Verschränkung zu konstruieren — das ist der System-Impuls Hegels; die Dialektik ist das Instrument (377—381) [36]. R. polemisiert dann gegen die ‚humanistische‘ Interpretation der Herr—Knecht-Dialektik durch Hyppolite und Kojève [37], die das Selbstbewußtsein schlechthin gleichsetzen mit dem Menschen. ‚Mensch‘ heiße bei Hegel nur ein vorübergehendes, unwesentliches Moment des Absoluten, ein im vorhinein schon überholtes Symbol des Absoluten. Der Hauptbeweis dafür: die Fortsetzung der Arbeit des Knechtes in der Indifferenz des Stoikers, des abstrakten idealen Gedankens [38]. Hegel ziele mit der Dialektik Herr—Knecht auch nicht auf eine bestimmte geschichtliche Situation, sondern auf eine allgemeinst-metaphysische Grundlegung von menschlicher Gesellschaft und Geschichte, die aber keine ursprüngliche, wirkliche Andersheit von Mensch und Mensch kenne, sondern nur eine Selbstverdoppelung des Selbst*bewußtseins* zum Zwecke der Selbstfindung des *Selbst*bewußtseins (381—399). Geschichtliche Partien der zweiten Hälfte der Phänomenologie sollen bestätigen, daß Hegel die wirklichen Ereignisse, besonders die Französische Revolution, zu an sich nichtsnutzigen bloßen Symbolen und Momenten des Absoluten, der absoluten Negativität der Dialektik herabsetze. Auch die Problematik des Privateigentums zwischen 1801 und 1807 gibt eine solche Bestätigung (425—437).

In der *Logik* (457—525) untersucht R. jene Begriffe, die für die Beurteilung der Rechtsphilosophie von besonderer Wichtigkeit sind: So in der Lehre vom Sein das

---

[35] Zur Chronologie: 339[32] 186; dagegen H. Schmitz (siehe 3. Berichtsteil).

[36] Vgl. über die Interferenz von systematischer und historischer Betrachtung in früheren Schriften Hegels: 341—343.

[37] R. (384 f.) macht aufmerksam auf das erste Auftreten dieser Identifizierung bei Hyppolite in einem Artikel von 1947 (später = Études sur Marx et Hegel [1955] 171—187). Dabei hält R. jedoch (389 ff. 858) die Interpretation von Hyppolite im allgemeinen, jedenfalls in seinem großen Kommentarwerk, für ebenso ausgeglichen und zuverlässig, wie ihm Kojèves Deutungen überaus kühn und unzuverlässig scheinen.

[38] Der bloße Momentcharakter der Herr—Knecht-Analyse innerhalb der hegelschen Ganzheitsdialektik zeigt sich in dem interessanten Vergleich mit ihren konkreteren, selbständigeren Vorformen in den früheren Jenaer Schriften: 331 f. 350[40] 359 393 f. 397 f. Vgl. zur späteren Auffassung in der „Rechtsphilosophie“: 593—598.

Dasein und seine Folgebestimmungen, zumeist das Seinsollen, das nicht auf den Menschen und dessen schaffenden Willen bezogen sei, sondern auf das abstrakte ‚Endliche' und letztlich auf das absolute Ganze, das „nicht sein *soll*, weil es definitionsgemäß *alles das ist, was ist*" (470). In der Lehre vom Wesen interessiert R. das Verhältnis des Ganzen und der Teile im Blick auf die organizistische Staatsauffassung Hegels, vor allem aber die Gleichsetzung der Wirklichkeit mit der Vernünftigkeit. Hegel fasse die Wirklichkeit „nicht als eine *Aufgabe*, die das menschliche Wirken sich stellen soll, sondern als etwas, das *ist*, und woran der Mensch sich auf nichts anderes zu verstehen braucht als nur darauf, es zu erkennen" (485). Kraft der inneren Logik seiner Dialektik könne Hegel, wie R. ausführlich nachzuweisen sucht (485—506)[39], trotz aller Anstrengungen das Zufällige nicht aufheben in seinem Wirklichkeitsbegriff, der vielmehr immer tiefer darein verstrickt werde, so daß schließlich die Wirklichkeit ineinsgesetzt werden müsse mit der Zufälligkeit. Aus der Lehre vom Begriff schließlich wird diskutiert die ‚Teleologie' und die ‚Idee des Guten', die aufgrund einer quaternio terminorum bei der Entwertung der endlichen Wirklichkeit und damit des menschlichen Wirkens lande (515 f.); ferner der Schlußabschnitt ‚Die absolute Idee', der die maßgeblichste und eingehendste Darstellung der Dialektik biete. — Die unmittelbare Voraussetzung der Rechts- und Staatsphilosophie sind die letzten Ausführungen der Philosophie des subjektiven Geistes in der *Enzyklopädie* (§§ 469—482). Hier erscheint die Freiheit als „eine Zufälligkeit in zweiter Potenz" (532).

Der kritischen Sichtung der *„Grundlinien der Philosophie des Rechts"* (534—775) unterzieht sich R. mit aller Gründlichkeit, unter genauer Rechenschaftsablage darüber, ob es sich jeweils um den Haupttext eines §, eine Anmerkung, eine handschriftliche Randbemerkung oder um einen der von E. Gans redigierten Zusätze handelt. R. kommentiert das ganze Werk, angefangen mit der Vorrede. Aus den Zusammenfassungen des Kontextes heben sich heraus die Ausführungen über das Eigentum (571—610), die bürgerliche Gesellschaft, besonders das ‚System der Bedürfnisse' (640—681), sowie natürlich den Staat (681—775). Anstatt des Schlußabschnittes der Rechtsphilosophie rekapituliert R. im letzten Kapitel (777—842) das Grundsätzliche, das Hegel in der Einleitung zu seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen darzulegen pflegte. Von besonderem Interesse sind die häufigen Rückblenden auf frühere Schriften, z. B. in Sachen der Dreiteilung Recht-Moralität-Sittlichkeit (561—564) oder zur Problematik des Privateigentums (573—580) und der Arbeit (659). Die Bezugnahmen auf Marx, die sich zunächst mit einem verhaltenen, parenthetischen „Marx würde sagen . . ." begnügten, werden nach und nach breiter und entschiedener, bis das Hauptstück über das innere Staatsrecht so gut wie ausschließlich Marx' „Kritik der hegelschen Staatsphilosophie" (von 1841/42) abkürzend reproduziert (692—763)[40]. Schon aus diesem Grunde kann es auch hier nicht darum gehen, der Gedankenführung im einzelnen zu folgen[41], sondern das Gesamtergebnis der Untersuchungen Rossis — im Rückgriff auch auf frühere Teile des Buches, der Einleitung (17—50) besonders — festzuhalten.

Das im Hinblick auf Marx gefällte Urteil Rossis führt von der Staatsauffassung Hegels zurück zum Grundcharakter seiner Dialektik. Hegel hat die sozialen und politischen Verhältnisse der bürgerlichen Welt trefflich zu beschreiben verstanden.

---

[39] Mit Berufung auf Trendelenburgs Hegelkritik: 465 489 vgl. 859 f. 788[211] 200.

[40] Nur 715 f., soweit ich sehe, macht R. auf einen Mangel der Marxschen Interpretation aufmerksam.

[41] Erwähnt sei noch die gute Deutung der Anmerkung zu § 270 der Rechtsphilosophie über das Verhältnis von Staat und Kirche (703—710). Auch früher (zu Enz. § 472) sprach R. von der „mehr scheinbaren als wirklichen" theologischen Färbung der Sicht (529 vgl. 574). Anderseits sei das Humane, soweit es bei Hegel Geltung erlange, nur ein Moment der Theophanie (821).

Aber die faktischen politischen Zustände, die empirischen Zufälligkeiten seiner Zeit (Majorat, Korporationen, Erbmonarchie, beginnender Kapitalismus . . .) werden ihm unter der Hand zu deduzierten Notwendigkeiten der dialektischen Vernunft. Das Vernünftige ist so aprioristisch gefaßt, daß es gar nicht anders kann, als sich eben mit dem tatsächlich Existierenden inhaltlich aufzufüllen (559). Das läuft hinaus auf eine ungeschichtliche Verabsolutierung des Bestehenden. Der spekulative Idealismus berührt sein Gegenteil, einen kraß empirischen, ‚zoologischen' Materialismus (753). Hegels Staatsphilosophie ist deshalb als entschieden und einseitig *konservativ* zu qualifizieren[42]. Liberal sei Hegel, abgesehen von der Berner Zeit mit ihren außergewöhnlichen Umständen, nie gewesen (448; vgl. 687: „arg wenig"). Allerdings auch nicht extrem-reaktionär: das Preußen von 1821 habe doch noch sehr viel reaktionärer ausgeschaut als Hegels Theorie (692). Ebensowenig kann die Rede sein von einem Pangermanismus Hegels, von rüdem Machtstaatsdenken: der Staat (des objektiven Geistes) erfüllt sich in der Kultur (des absoluten Geistes) (534 42 40); aber der Skandal der Verherrlichung des Krieges als Mittel des Fortschrittes bleibt[43]. — Worin liegt der eigentliche Grund für den Konservativismus des ‚preußischen Staatsphilosophen'? Nicht in persönlichem Opportunismus (Karrieresucht oder dergleichen; 451 532 536 544 698), auch nicht in der allgemeinen Rückständigkeit des damaligen Deutschland (295); sondern im Prinzip seines Denkens, in der *„Dialektik der Weltannahme"* (18 347 373 . . . 845)! Hegels Dialektik vollzieht sich in der Selbstverdoppelung des Ganzen, das sich wieder in sich zurücknimmt, sich in der Synthese mit sich selbst zusammenschließt. (Über die Eigenart dieser Dialektik und ihren Ursprung in der Frankfurter Zeit Hegels wurde früher schon einiges gesagt.) In dem notwendigen, übermächtigen Geschehen der absoluten Idee haben menschliches Wirken und menschliches Sein keinen Selbstand und keinen Eigenwert mehr. Hier zählt nicht mehr kantisch-fichtesches Sollen, gegen das Hegel unerbittlich polemisiert, sondern nur das, was ist: das Bestehende. Weil die Dialektik Hegels „verkehrt und verfremdet" (599) ist, muß Hegel die verkehrte und verfremdete Wirklichkeit der bürgerlichen Welt für die notwendige, sein sollende Wirklichkeit halten (773). Das Empirische, Menschliche wurde — einerseits — *notwendiges* Moment; aber es ist — anderseits — auch nur notwendiges *Moment* des Ganzen geworden. Das Individuelle ist degradiert (273 614 634). Die Geschichts- wie auch die Staatsphilosophie Hegels sind bloß eine „verifica della Logica" (788, vgl. 588 776); sie wiederholen deren dialektisches Spiel von Zufall und Notwendigkeit (666 663 725): ‚mystifizierte' Dialektik (711). Gegenüber den früheren Schriften, in denen der Mensch und seine konkrete wirtschaftlich-soziale Situation noch eine stärkere Eigenbedeutung besaßen, vollzieht die ausgebildete Systemphilosophie, wie R. immer wieder betont[44], eine verhängnisvolle „involuzione". Darin besteht nun der nicht rückführbare Unterschied zwischen Marx und Hegel: der hegelschen Philosophie der Versöhnung, des Kreislaufs, der Weltannahme setzt Marx die Philosophie der Weltumgestaltung entgegen. Marx verbindet Sollen und Sein, er erfaßt das Seinsollende als im Sein wurzelnd, er gibt so dem Menschen den Raum weltwandelnden Wirkens frei. Deshalb hat Marx nicht nur die hegelsche Dialektik umgestülpt, sie nicht nur statt auf das Ideelle auf die Realität, das Materielle angewandt: seine Dialektik

[42] Eine etwas positivere Wertung deuteten frühere Schriften Rossis an: „Introduzione . . ." 17, und „Sviluppi . . ." XIII f. (siehe über diese Bücher den 3. Teil dieses Berichtes).

[43] Hier wird R. böse, und nicht ohne Grund: Hegel habe die Dialektik anscheinend zur Rechtfertigung des Krieges erfunden (767). Und anderswo (616): Was kann man schon erwarten von einer Rechtsphilospohie, die mit dem Privateigentum beginnt und mit dem Krieg aufhört!

[44] Z. B. 590 f. 596 657 659 765.

selber ist vielmehr eine grundsätzlich andere[45]. Deshalb ist es falsch, nur mit Engels zu unterscheiden zwischen fortschrittlicher dialektischer Methode und rückschrittlichem System, zwischen Form und Inhalt der hegelschen Philosophie. Der Mangel reicht tiefer: in die Dialektik Hegels selber, die sich nach Buchstaben und Geist der hegelschen Philosophie nicht von den Systeminhalten trennen läßt[46]. All das verkennen die Interpreten, die (wie besonders Kojève[47]) Hegel auf einen existentialistischen Humanismus hin auslegen wollen, die denn auch zumeist die sich diesem Wunschbild nicht fügende Rechtsphilosophie von 1821 unberücksichtigt lassen; E. Weil, der in „Hegel et l'état" (1950) gar auch diesem Werk fortschrittlich-revolutionären Geist bescheinigt, wird aufs heftigste attackiert (864—867).

Eine Stellungnahme zur Hegeldeutung Rossis, die diese auch nur einigermaßen aufarbeiten würde, kann und muß hier nicht versucht werden. Richtig scheint, daß R. die Kritik an der Grundstruktur der Dialektik ansetzt und sich nicht mit irgendwelchen oberflächlichen Transplantationen zufrieden gibt. Hat er jedoch auf dem vordergründigen Feld der hegelschen Staatsphilosophie nicht zu ausgiebig Gebrauch gemacht von der Methode, die Texte hervorzukehren, die geeignet sind zur Bestätigung des gewählten Gesichtspunktes (vgl. 48)? Bringt er dagegen die „sehr wichtigen" §§ 243—246 der „Grundlinien ..." über die Akkumulation des Reichtums und die Entstehung des Proletariats nicht sehr schnell hinter sich (373—376)? R. scheint in die gültigen Dimensionen einer Kritik nicht nur der Staatsphilosophie Hegels, sondern seiner Dialektik überhaupt zu weisen, wenn er die Aufhebung des (freien menschlichen) Willens in den notwendigen Zusammenhang des Denkens rügt[48]. Aber R. sieht dann doch — kurzschlüssig, wie ich meine — das Andere des erkennenden Geistes nur in der Materie, den ökonomischen Produktionsverhältnissen; als Alternative zur idealistischen Weltannahme-Dialektik kommt nur die marxistisch-materialistische Weltumgestaltungsdialektik in den Blick[49]. Ein Abgrund von Fragen tut sich hier auf, die wir unterdrücken müssen. Nur zwei Fragen, die R. selber streift am Anfang und Ende seines Werkes, seien aufgenommen: Wie läßt sich von Rossis Voraussetzungen aus eine Dialektik bestimmen, die nicht hegelsch-idealistisch ist, die nicht nur ein allgemeiner formaler Abhub der Dialektik Hegels ist?[50] Kann R. die Kritik an Hegel so fassen, daß sie nicht — wie etwa die Kritik

[45] 840 845. Vgl. „Introduzione ..." (siehe 3. Berichtsteil) 61 75 83 f. 87 104 149[1].

[46] 646: „Il merito di Hegel, contrariamente a quanto hanno affermato *tutti* i suoi critici, non è d'aver delineato il metodo, ma proprio d'aver tentato il sistema. E se il sistema è, nelle sue conclusioni, ‚reazionario', la colpa è proprio del metodo, della dialettica triadica che lo condiziona." Vgl. 21—23 28—31 216 525 654 656 711 723 762 765; auch „Introduzione ..." 73 f.

[47] 389—393 396 857 f.

[48] Vgl. 557; 198: „Certo, egli [Hegel] continuerà sempre a pensarci, al concreto, ma anche a risolverlo nel fatto di averci pensato, di averlo collocato al punto giusto, e pertanto, a vanificarne l'autonoma esistenzialità."

[49] Vielleicht liegt ein (der?) Fehlansatz Rossis in der Gleichsetzung von Willen mit dem bloßen Streben schlechthinnigen Noch-nicht-Habens (687). Mit anderen Worten: eben doch in der Einseitigkeit einer — im Gegensatz zu Hegel — bloßen Dialektik des Sollens und Wirkens, nicht auch des Seins. Ich habe diese Zusammenhänge, auf eine gewiß sehr vorläufige Weise, angedeutet in einem Artikel „Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe ...": Schol 34 (1959) 394—427. Vgl. dazu die weit mehr systematisch-spekulative Arbeit von F. Ulrich, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage (1961); und hierüber Schol 37 (1962) 401—405.

[50] Rossis erste Antwort lautet: „una veduta metodologica che permetta una risoluzione concreta del problema dell'opposizione, della contraddizione, e del loro superamento, ed una considerazione dei fenomeni umani, appunto, nel loro movimento attraverso i contrasti della realtà" (18). Zum Schluß dieses Bandes spricht R. von der „generalissima istanza che una dialettica debba esserci" (845). Das ist nicht viel. (Eine Beschreibung der *hegelschen* Dialektik: 482!)

Feuerbachs — als ein Vollzug dialektischer Aufhebung an der hegelschen Philosophie, damit aber auch als eine Bestätigung eben dieser Dialektik erscheint?[51] Gewiß wird der 2. Band von „Marx und die hegelsche Dialektik" weitere Klärung bringen. —

Über die nächste Veröffentlichung zur Staatsphilosophie Hegels kann man sich kürzer fassen. Karl R. Popper hat zwei Bände geschrieben über „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde"[52], die in der Hauptsache von Platon und Marx handeln, von dem Erzvater und dem theoretischen Vollstrecker des politischen Totalitarismus. Hegel (II 36—101 384—404) kommt die Rolle zu, den Platonismus mit den modernen totalitären Lehren zu verbinden: „indem er die Ideen der ersten großen Feinde der offenen Gesellschaft, die Ideen Heraklits, Platons und Aristoteles' wiederbelebte" (40). Auf ihn konzentriert sich P.s Ingrimm (Marx schneidet wesentlich besser ab); seine einschlägigen Ausführungen sind der Form nach weithin ein Pamphlet, ihr Gegenstand ein Popanz[53]. Hegel ist in dieser sehr vergröberten Neuauflage der Anschuldigungen Rudolf Hayms der Ideologe der nach 1815 einsetzenden Reaktion, „ohne eine Spur von Talent" (42); seine Philosophie die „Apologie des Preußentums" (46), „die Renaissance der Ideologie der Horde" (41). Hegel läßt Widersprüche zu, um dadurch die rationale Argumentation und den wissenschaftlichen Fortschritt aufzuhalten (52); er hat seine Dialektik zum Großteil in der Absicht ersonnen, die Ideen von 1789 zu verdrehen (54 vgl. 63). Wo P. näher auf die Sache eingeht, z. B. in der Stellungnahme zu zwei Seiten aus § 270 der Rechtsphilosophie (55 f.), zeigt sich eine teils falsche teils schiefe Interpretation, wenn nicht schon Zitation. Auch die Litanei der Vergleichspunkte zwischen Hegels Staatsphilosophie und der Ideologie des Faschismus (= „Hegel plus Haeckel" [79]) (80—96) wird entwertet durch P.s Unvermögen, ein gutes Haar an Hegel zu lassen; P. übersieht, daß Geist einerseits und Blut und Rasse anderseits grundverschiedene Leitideen sind, und er unterschlägt das Humane, Liberale bei Hegel. Es bleibt immerhin genug Bedenkenswert-Bedenkliches! Als Auftakt zum Hegelkapitel erscheint ein Stück mit dem verheißungsvollen Titel „Die aristotelischen Wurzeln des Hegelianismus" (5—36 348—384), das jedoch kaum ein haltbares konkretes Vergleichselement beibringt; daß die präformistische, fatalistische Geschichtsauffassung das romantische Gegenstück zu Aristoteles' Theorie der ‚natürlichen Örter' sei,

---

[51] „Il problema è dunque il sequente: da un lato, è vero che il proseguimento della storia e della filosofia può essere ottenuto solo mediante il superamento di Hegel; dall'altro, che questo superamento mediante la negazione rischia di convalidare la dialettica hegeliana, e quindi di non superare un bel nulla. — Non c'è che una soluzione. Che il superamento mediante la negazione non sia una legge generale dello sviluppo filosofico, ma una legge che vale solo per Hegel. E poiché è stato Hegel a formularla, che essa sia un contrappasso: con un termine hegeliano giovanile che ben conosciamo, che essa sia il destino di Hegel e della sua filosofia" (846). (‚Destino', ‚Schicksal' ist ein Schlüsselbegriff des jungen Hegel der Frankfurter Zeit, seines „romanticismo giovanile" [43].) Ist das nicht eine arge Verlegenheitslösung?

[52] Die englischen Ausgaben: 1944 ff. Die deutsche Ausgabe: I: Der Zauber Platons. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (Sammlung Dalp, 84/85). 8° (436 u. 483 S.) Bern 1957 u. 1958, Francke. Je 15.40 DM.

[53] „Für einen logischen Hexenmeister wie ihn war es ein Kinderspiel, mit Hilfe seiner zauberkräftigen Dialektik wirkliche, physische Kaninchen aus rein metaphysischen Zylindern herauszuholen" (36 vgl. 52 f.). P. imitiert mit Erfolg Schopenhauers Vorbild (70 43 f. 98 f.). Wenn er 340 f. Kierkegaards Kritik an der hegelschen Philosophie zitiert, die nicht weniger grob sei als die Schopenhauersche, so besteht doch ein entscheidender Unterschied: Kierkegaard dürfte einigermaßen ‚dahintergekommen' sein, während Schopenhauer offensichtlich ganz und gar davor stehenblieb.

scheint denn doch zu weit hergeholt (12 f.)[54]. Den Hauptteil dieser Seiten nimmt ein arg verblasenes Intermezzo ein über den Unterschied zwischen „essentialistischer" und nominalistischer Definitionsmethode. — Das von P. anvisierte Problem — ein bestehendes Problem! — wird durch sein Buch leider nicht gefördert. Die guten Absichten des Verfassers, der so etwas wie einen sehr nominalistischen, sehr unmetaphysischen Humanismus vertritt, bleiben unbestritten.

Ebenfalls während des letzten Krieges und im selben angloamerikanischen Raum ist Herbert Marcuse, bekannt durch eine existenzialphilosophisch orientierte Studie „Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit" (1932), in dem Buche *„Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory"*[55] dafür eingetreten — im Gegensatz zu Popper —, daß Hegel nicht zu einem Wegbereiter des Nationalsozialismus gestempelt werden kann. Die Grundbegriffe der hegelschen Philosophie widersprechen den faschistischen Tendenzen (XV). Auch die Staatsphilosophie Hegels vertritt in einem solchen Ausmaß die fortschrittlichen Ideen des Liberalismus, daß sie unvereinbar ist mit den totalitären Staatsauffassungen (413). Unter dem Faschismus beherrscht das Interesse einer gesellschaftlichen Gruppe den Staat; bei Hegel beherrscht der Staat die bürgerliche Gesellschaft, im Namen des freien Individuums und seiner wahren Interessen (216)[56]. Nur scheinbar führen geistesgeschichtliche Linien von Hegel zur faschistischen Ideologie. Im italienischen Neuidealismus bahnten zwar Spaventa und vor allem Croce eine echte Erneuerung des hegelschen Denkens an, aber Gentile hat, wenn man auf die Sache, nicht auf die Sprache sieht, mit Hegel nichts zu tun (402—409 390 f.)[57]. Die Theoretiker des Nationalsozialismus schließlich haben Hegel, und zwar auch gerade seine politische Philosophie, abgelehnt (409—419).

Von größerer Bedeutung als diese Rahmendiskussion ist Marcuses Sicht des Verhältnisses *Hegel — Marx*. Der 1. Teil des Buches, der Hegel selber gilt[58], sucht immer wieder die Anknüpfungspunkte freizulegen, die marxistisches Denken bei Hegel zu finden vermag[59]. Auch dort, wo Marx nicht genannt wird, scheint durch die Hegel-

---

[54] Tiefer lotet eine spätere Anmerkung (391 zu 54^{36}): „Hegels Philosophie der Identität zeigt natürlich den Einfluß der mystischen Erkenntnistheorie des Aristoteles — der Lehre von der Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts." Der Hinweis (394 zu 61^{45}), daß die Entwicklung der Wesenheiten als dialektische Selbstbewegung in Physik I 5 angedeutet sei, überzieht den Aristotelestext.

[55] 8° (XVI u. 431 S.) Boston ^{3}1960, Beacon Press. 2.45 Doll. — ^{1}1941 (New York/London), ^{2}1954 (New York) / 1955 (London).

[56] 178: „Hegel's most emphatic deification of the state cannot cancel his definite subordination of the objective to the absolute mind, of the political to the philosophical truth." Ferner: 180 390 413 416 418; aber auch 221^{121}.

[57] Ähnliches gelte für die englischen Neuidealisten (389—398).

[58] Dieser Teil (1—248) gibt eine Darstellung der Staats- und Geschichtsphilosophie Hegels vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte, die besonders die Jenaer Frühschriften und Entwürfe heranzieht, und von Hauptpartien der Phänomenologie und Logik; er ist zugleich eine glücklich auf Verständlichkeit bedachte Hinführung zu Hegel. Außer der gezeigten Grundeinstellung ist jedoch auch manches einzelne fraglich, z. B.: Hat Hegel 1790—1800 eine religiöse Begründung der Philosophie gesucht und erst ab 1798 die Philosophie auf historisch-politische Probleme angewandt (28 f.) — wurde er nicht vielmehr von den vor allem auf religionsgeschichtlichem Gebiet auftauchenden historischen und politischen Fragen zur Ausbildung seiner Philosophie weitergetrieben, wie die neueren Forschungen doch wohl nachweisen (vgl. Schol 37 [1962] 101 ff.)? Sind wirklich die Grundbegriffe der aristotelischen und hegelschen Ontologie dieselben (42)? Wird der Begriff der Unendlichkeit nicht auf das ‚schlechte' Unendliche herabgesetzt (137—139)? Ob K. L. Michelet zur hegelschen Rechten gehört (251)?

[59] 34 52 77—79 136 f. 148 158 198 205 217 246 293 312—316.

deutung oft ein soziologistisches Verständnis durch[60]. Die Grundthese: Vernunft besagt bei Hegel vernunftgemäße Selbstverwirklichung der Welt in der Geschichte; ihr Ziel ist das freie, vernünftige Subjekt Mensch, das selbstmächtig alle seine Fähigkeiten und Möglichkeiten entfaltet und verwirklicht hat. Die Dialektik als Macht der Negation hat fortschrittlichen Charakter. Sie setzt voraus, daß alles in der Welt durchwaltet wird von einer wesentlichen Negativität, die seine Bewegung bestimmt; alles ist im Grunde etwas anderes, als es gegenwärtig ist; diese innere Spannung treibt es über sich selbst hinaus, als Gesetz des fortschreitenden Selbstwerdens. Das Bestehende (soziale, politische Zustände usw.), vor das Gericht der dialektischen Vernunft gerufen, erweist sich als etwas, das anders werden muß . . .[61] Geschichtliche Bestätigungen seiner Auffassung von dem fortschrittlichen und ‚revolutionären' Charakter der hegelschen Dialektik sieht M. darin, daß sich die führenden Kreise des Restaurationsdeutschland um 1840 hierüber sehr wohl im klaren waren (326 364); daß der Revisionismus von Bernstein und Kautsky mit den revolutionären Tendenzen des Marxismus auch ausdrücklich dessen hegelsche Aspekte abgestoßen hat (398 f.); daß Lenin dagegen gerade an der dialektischen Methode als Echtheitsmerkmal des revolutionären Marxismus festhielt (401)[62]. Man kann wohl sagen, daß der ganze 2. Teil des Buches „The rise of social theory" (249—388) eine solche Bestätigung im großen darstellen soll: Nach und neben der dialektischen Gesellschaftstheorie, die als solche die Philosophie in die alles bestimmende Sozialtheorie und -praxis aufhebt, erwächst aus positiv-positivistischem Geiste oder — nach Marcuse (vgl. 112—114) — Ungeist die mit dem Faktisch-Gegebenen paktierende, rein theoretische spezielle Wissenschaft Soziologie.

In der Hauptthese vom fortschrittlichen Charakter der hegelschen Dialektik und damit ihrer positiven Funktion innerhalb des Marxismus steht Marcuse auf der Gegenseite von Rossi, auf seiten der *pro*hegelschen Linken (um mit Rossi zu sprechen[63]); seine Hegeldeutung kommt in mehr als einem Punkt derjenigen Kojèves sehr nahe. Während Rossi das dialektische Grundgesetz der Negation als — rückschrittliche — Zurücknahme der Andersheit in die alte erste Positivität deutet (indem er die *zweite* Negation betont), sieht M. darin die — fortschrittliche — Entwicklung der je neuen, dem eigentlichen Selbst gemäßeren, es bereichernden Änderungen (indem er die erste *Negation* herausstellt[64]). Das schließt eine beachtenswerte Übereinstimmung mit Rossi in einzelnen Beobachtungen nicht aus. Auch M. stellt einen Umschlag von Freiheit in Notwendigkeit, von Vernunft in Zufall fest (217 f. 198) — den ersten Schritt zur Gleichsetzung der Freiheit mit Unterwerfung unter Notwendigkeit habe Hegel in der Schrift über die Verfassung Deutschlands von 1802 gemacht (55 f.). Hegels Sozialphilosophie sei der vollkommene Ausdruck der Widersprüchlichkeit der mittelständischen bürgerlichen Wettbewerbsgesellschaft,

---

[60] 12 18 42 57 95 118 f. 124 f. 147 f. 163 184 253.

[61] 7—11 16 27 39 49 123 f. 259 325 327 362 f. 366 389 413. — Diese Bedeutung der Dialektik wird unterstrichen durch das Vorwort der 3. Auflage „A Note on Dialectic" (VII—XIV), das das Nachwort der 2. Auflage (433—439) über die den Voraussagen von Marx zuwiderlaufende Entwicklung des Kapitalismus, vor allem in der Sowjetunion, ersetzt: der überall zunehmenden Unfreiheit liegt zugrunde das Vergessen des negativen Denkens, das allein die der bestehenden Ordnung eignenden, aber von ihr niedergehaltenen historischen, letztlich politischen Potenzen zu befreien, zu verwirklichen vermag. Dialektische Logik ist kritische Logik, negative Dialektik mit praktischer, politischer Absicht . . . — Das Buch von Marcuse ist M. Horkheimer gewidmet, und sein Beschluß (XIV) variiert Th. W. Adornos Motto „Das Ganze ist das Unwahre" (Aspekte der Hegelschen Philosophie [1957]).

[62] M. verweist allerdings nur auf den späten Lenin von 1921!

[63] Marx e la dialettica hegeliana I 47; s. Schol 37 (1962) 105.

[64] Vgl. 123 f. 133 f.

die Hegel irrtümlich für den notwendigen Gesellschaftszustand hielt, und seine Philosophie sei reaktionär, insoweit jene Gesellschaft reaktionär war (183 f.). Auch M. sieht die Geschichte, die das idealistische Rahmenwerk erschüttern sollte (16), überwältigt durch die Ontologie (57); der Idealismus des Systems trage schuld an dessen konservativen Seiten (161 ff. 172). Ja er meint, die antimaterialistische Tendenz des englischen Neuhegelianismus gehe Hand in Hand mit der Neigung zum Autoritären (393); und die Idee der Vernunft selbst, im Sinne des alles einbeschließenden Ganzen, sei das undialektische Element in Hegels Philosophie (XII).

Jacques Maritain[65] hat in einer kritischen Geschichte der Moralphilosophie auch gut hundert Seiten über Hegel geschrieben, der neben Marx und Comte unter dem Sammeltitel „Les grandes illusions" figuriert. Nur das mittlere der drei Hegelkapitel ist dem eigentlichen Thema gewidmet (193—226 vgl. 255—261). Es geht aus von Hegels Begriff der Person und der Freiheit. Sie finden in der Ordnung des sittlichen Handelns ihre Erfüllung in Staat und Geschichte, durch die „immolation dialectique" an das überpersönliche, notwendige Ganze. Auch das Böse, die Sünde hat eine notwendige positive Funktion im Entwicklungsprozeß des Geistes, des Menschen und durch den Menschen und in ihm Gottes. Das führe zu dem düsteren Ausblick, daß die ‚Sittlichkeit' dazu gelange, dem Staat mit Freuden das Opfer des Gewissens anzubieten. — In den beiden Rahmenkapiteln über die methodisch-systematischen Grundlagen der Philosophie Hegels bzw. über seine Religionsphilosophie gibt der bekannte französische Thomist, der weithin aus den primären Quellen schöpft, obwohl seine Auseinandersetzung mit Hegel jungen Datums ist („alors que j'arrive au terme de mes recherches": 11), neben manchen forschen und wohl schon mal allzu forschen Formulierungen auch recht interessante Beobachtungen. Die hegelsche Dialektik hebe den Unterschied zwischen der ‚intentio prima' (oder dem ‚universale directum'), dem unmittelbaren Begriff der Wirklichkeit, und der ‚intentio secunda' (‚universale reflexum'), dem logischen Begriff als solchen, auf; sie nehme das erste in das zweite hinein, müsse damit aber auch die Gesetzlichkeit der Wirklichkeit (nämlich universale Wechselwirkung und Veränderung) in die Logik (deren Gesetz die Nicht-Widersprüchlichkeit sein sollte) hineinnehmen. Wird sonst wohl oft gesagt, daß Hegel die Wirklichkeit in die Schemata des Denkens zwänge, so meint M. im Gegensatz dazu, daß bei Hegel das Wirkliche das Denken vergewaltige (166—169 172 u. ö.). Zur Religionsphilosophie Hegels bemerkt M., daß J. Hyppolite in seinem Phänomenologie-Kommentar, an den sich M. übrigens stark anlehnt, zwar die Qualifikation auf vulgären Pantheismus ablehnt, aber an zahlreichen Stellen selber erweise, daß es sich handle um „le plus authentique panthéisme non pas vulgaire, mais hautement et savamment élaboré" (236 [3]), um einen „immanentisme anthropo-théiste" (238).

A. A. Piontkowski[66] untersucht die *Strafrechtstheorie* Hegels im Zusammenhang mit seiner Rechts- und Staatslehre: mit dem abstrakten Recht (106—205), mit der ‚Moralität' (206—277) und mit der ‚Sittlichkeit' in der bürgerlichen Gesellschaft (278—350) wie schließlich im Staat (351—425). Das 1. Kapitel (6 bis 105) ordnet die Rechtsphilosophie ein in die denkerische Entwicklung und in das System Hegels. Der Verfasser ist ein Fachmann. Er hat 1940 ein Buch über die strafrechtlichen Anschauungen von Kant, Anselm Feuerbach und Fichte veröffentlicht. Er vermag auch in diesem 1947 in Moskau erschienenen Buch seine Ausführungen, besonders soweit sie das engere Thema der hegelschen Lehre von Verbrechen und Strafe betreffen, nicht nur aus den „Grundlinien der Philosophie des

[65] La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes (Bibliothèque des idées). gr. 8° (588 S.) Paris 1960, Gallimard. 24.50 NFr.

[66] Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie. 8° (XL u. 432 S.) Berlin 1960, Deutscher Zentralverlag. 25.— DM.

Rechts“ [67], sondern aus dem Gesamtwerk Hegels zu belegen und mit anderen Theorien zu vergleichen. Besonderer Erwähnung wert sind die vielfachen Hinweise zur Geschichte der von Hegel beeinflußten Strafrechtslehre in Deutschland und Rußland [68]. Das Buch hat seine Grenze an der marxistischen Doktrin, die immer wieder durchschlägt in Reflexionen und sich vordrängt in Exkursen in die durch sehr viele Zitate belegten Lehrmeinungen von Marx, Engels und Lenin (wie es denn auch, höchst orthodox, beginnt mit je einem Wort dieser drei Standardautoren). Der doktrinäre Apriorismus dieser Ausweitungen verhindert fruchtbare Auseinandersetzung mit den oft sehr wirklichkeitsnahen und scharfsichtigen Aufstellungen Hegels. P. betont je länger je mehr die reaktionären Momente bei Hegel — dahingehend, daß seine idealistische Strafrechtstheorie der Straftätigkeit des Ausbeuterstaates ein ‚übersinnliches Mäntelchen‘ umgehängt habe [69]. Für die deutschsprachige Ausgabe wurde das Buch „auf der Basis der neueren sowjetischen Hegelforschung überarbeitet“ (V). Sind darauf die Stellen zurückzuführen, die stärker die fortschrittlichen Denkelemente hervorheben? Die Schlußwürdigung faßt *diese* Seite folgendermaßen zusammen: Hegel „forderte die konstitutionelle Monarchie, die Kodifizierung der Gesetzgebung, er trat gegen die richterliche Willkür auf, verteidigte — wenn auch in abstrakter Form — die formale Gleichheit aller vor dem Gesetz bei der Straffestsetzung, er setzte sich für das Geschworenengericht, für die Öffentlichkeit des Gerichtsprozesses, für die freie Beurteilung der Beweise bei der Feststellung der materiellen Wahrheit durch das Gericht ein usw.“ (426) [70]. Ihren Ausgleich suchen diese Interpretationen in der Diagnose der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels auf einen „versöhnlerischen“ Kompromiß: „Hegel war der Ideologe der deutschen Bourgeosie seiner Zeit“ — die aber eben „bestrebt war, ihre ökonomischen und politischen Forderungen den Grundlagen der Feudalmonarchie anzupassen“; Hegel verteidigte ‚den preußischen Entwicklungsgang des Kapitalismus‘ (Lenin). Das sei die Quelle für den inneren Widerspruch seiner Rechtsphilosophie, zwischen einer Reihe bürgerlich-fortschrittlicher abstrakter Thesen und den feudal-reaktionären Schlußfolgerungen (426 f.). Etwas positiver sucht das Vorwort von J. Lakschas, Halle (V—XXXIV), das zu einer Diskussion anregen möchte, diese Stellungnahme zu fassen.

5. Schriften zur Geschichtsphilosophie: Giancarlo Lunati [71] fragt nach der Stellung, die die *Freiheit* im Denken von Kant, Hegel (73—104) und Croce einnimmt. Den verschiedenen Auffassungen liegt zugrunde der Unterschied zwischen der deskriptiv-konstatierenden Methode Kants und Croces und der deduktiv-normativen Methode Hegels (9 75 129 142). Der Hauptgedanke des Hegelkapitels: Während Kant die Freiheit aus der — kategorialen — Gesetzlichkeit der Vernunft herausnimmt in den endgültigen Raum des sittlichen Bewußtseins, unterwirft Hegel

---

[67] Mit Recht beschränkt sich P. für die „Grundlinien ...“ nicht, wie z. B. O. K. Flechtheim (Hegels Strafrechtstheorie, 1936), fast nur auf die §§ 82—104.

[68] Vor allem auf J. F. H. Abegg (1835), R. Köstlin (1845) und A. F. Berner (1857). Da Indices fehlen, werden die Stellen angegeben: 83—86 119[31] 134 135[64] 155 f. 167—169 180—183 198—205 226—228 239 f. 253 256[106] 271 f. 295[30] 308 bis 311 334 f.

[69] 12 152 166 195 u. ö.; das ‚übersinnliche Mäntelchen‘ ist — wie sollte es anders! — ein Marxscher Topos.

[70] „Die in unserer philosophischen Literatur die ganze Zeit über vertretene Ansicht, daß Hegels Philosophie eine aristokratische Reaktion auf die Französische Revolution sei, ist daher falsch“ (428). Auch 3 f. rügt P. „das nihilistische Verhalten gegenüber diesem Philosophen“. Vgl. Schol 37 (1962) 92.

[71] La libertà. Saggi su Kant, Hegel e Croce (Storia e pensiero, 6). 8° (157 S.) Neapel 1959, Giannini. 1500 L. — Vgl. Lunatis Artikel: RivFilNeoscol 43 (1951) 197—212 512—532.

auch die Freiheit dem — überkategorialen — Gesetz der Dialektik und ihrer Vermittlung, die alle Unmittelbarkeit aufhebt. Die Grundstruktur der hegelschen Logik[72], an der — wie L. mit Recht sagt (96) — alle Kritik ansetzen muß, wirkt sich aus im Übergang von der subjektiven ‚Moralität' zur objektiven Gemeinschafts-‚Sittlichkeit'. Zwar betont Hegel zunächst mit Kant die Freiheit des Subjekts, aber sie wird dann doch wieder zum abstrakten Gegenmoment des empirisch-konkreten Handelns und seiner Inhaltlichkeit; sie muß je weiter vermittelt werden. Die Freiheit wird zum endlosen, sich in sich selbst verschlingenden Befreiungsprozeß (78 f. 88 f. 89). Hegel habe das ‚Leben', in dem sich das suchende Denken des jungen Hegel zusammenfaßt, später noch zur Kennzeichnung der logischen Idee herangezogen, es aber zur bloßen ‚absoluten Allgemeinheit' entleert. Croce dagegen sei vor allem bemüht, dem Geist wirkliches Leben zu erhalten. Deshalb stehe Croce denn auch viel mehr in der Gefolgschaft Kants als Hegels (z. B. 126 f.). Auch hier ein methodischer Grundsatz, der Beachtung verdient: „Ist nicht vielleicht das einzige gültige Leitmaß für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Hegel die Rückführung der Philosopheme der Logik auf die geistige Wirklichkeit?" (111).

Nach der Studie des Leidener Professors R. F. Beerling[73] *„Die List der Vernunft in der Geschichtsphilosophie Hegels"* enthält dieser Topos die Problematik, ja die tragische Lebensschau, die Hegels geschichtsphilosophischem Optimismus zugrunde liegt. Daß Vernunft die Welt beherrscht: das ist das einzige Apriori, aber das allentscheidende (10—34). Die Geschichtsphilosophie, wie das ganze System, ist die Explikation einer dynamisch-geistigen Ganzheitsidee in der wirklichen gegenwärtigen, nicht in einer sein sollenden jenseitigen Welt. Sie wird dadurch zur Theodizee. Sie erhält Züge eines Quietismus, der jedoch „kein kraftloses Zurücksinken in behagliche Zufriedenheit, sondern eher die Kehrseite eines dynamischen Aktivismus" ist (28 f.). In solchen Spannungen spricht sich das Wesen des Geistes als Wesen des Menschen aus. — Das Problem des Bösen (35—79) hat schon früh Lösungsversuche hervorgerufen, die in Entsprechung stehen zu Hegels Lehre von der List der Vernunft, z. B. bei Leibniz; B. zieht auch Vergleiche mit Kant und Schopenhauer. Dann Hegels religionsphilosophische Deutung des Sündenfalls als allgemein menschlichen Schicksals der Selbstbewußtwerdung: Der Mensch sei als Geschöpf Gottes Geist-an-sich und insofern gut; er sei aber, solange er nicht, wie dies für den Geist notwendig ist, die Unmittelbarkeit überschreite, noch nicht Geist-für-sich und insofern könne er auch als von Natur böse bezeichnet werden. Mit dieser ontologischen kreuze sich aber unglücklicherweise immer wieder eine ethnische Interpretation, die um die Spannung zwischen tierischer Natur (die, so B.s Einwand, als solche ja nicht zum Durchbruch durch ihre natürliche Unmittelbarkeit bestimmt ist) und Geistsein des Menschen kreise. In der weiteren Deutung von Sünde und Erlösung übertrage Hegel den dialektischen Werdeprozeß des Menschen auf Gott selber; damit auch das Böse, das in der Negation und Besonderung besteht. — Mit der ‚List der Vernunft' (80—152) „führt Hegel sein größtes dialektisches Kunststück aus" (80), eine tour de force (66). Einerseits sind die Menschen ‚bewußtlose Werkzeuge' der Vernunft, anderseits soll die Geschichte im Fortschritt des menschlichen Freiheitsbewußtseins bestehen. Liegt die Lösung der Antinomie darin, daß nur die gewöhnliche Masse der Menschen zum Mittel der geschichtlichen Entwicklung gemacht wird, die

---

[72] „Die hegelsche Logik erweist sich als die größte und scharfsinnigste Anstrengung, eine rationale [ich würde sagen: intellektuale] Ordnung zu konstruieren, deren Elemente ihre Rechtfertigung finden in ihrer wechselweisen Bezogenheit aufeinander innerhalb des Ordnungsbereiches" (77). S. 95 spricht u. a. von Hegels „Versuch totaler Reduktion der Unmittelbarkeit auf die Vermittlung".

[73] De List der Rede in de Geschiedenisfilosofie van Hegel. 8° (180 S.) Arnhem 1959, Van Loghum Slaterus. 9.50 Fl. — Englische Zusammenfassung: 153—174.

‚weltgeschichtlichen Individuen' dagegen wenigstens teilweise die freimachende Einsicht in deren vernünftige Gesetzlichkeit besitzen? Jedenfalls müsse es noch eine dritte Klasse Leute geben, die Philosophen nämlich, die sich der vollen Einsicht in den ganzen Weg des sich selbst begreifenden Begriffs erfreuen. Aber abgesehen von ihrer bildlich anthropomorphen Ausdrucksweise, abgesehen vom Schwanken zwischen christlich-religiöser und logisch-ontologischer Konzeption: die Theorie von der ‚absoluten List' ist kaum vereinbar mit der hegelschen Immanenz des Absoluten, sie passe eher zu einer Metaphysik des Dualismus und abstrakter Transzendenz. Liege nicht eine Selbstüberlistung des absoluten Subjekts, insofern es zugleich Objekt seiner List sei, vor? Eine letzte Irrationalität. — Es ist noch hinzuweisen auf die Vergleiche mit Nietzsche (134—139)[74] und Kierkegaard (146—150) sowie auf den Exkurs „Hegel und das indische Denken" (142 f.).

Zwei Arbeiten von Tadeusz Kroński[75] über die Geschichtsphilosophie Hegels wurden zwischen anderen zumeist philosophiegeschichtlichen Aufsätzen unter dem irreführenden Buchtitel „Erwägungen über Hegel" veröffentlicht: erstens, wenn auch an zweiter Stelle eingereiht, ein ziemlich getreulicher allgemeiner Durchblick durch die geschichtsphilosophischen Auffassungen Hegels (91—139), wobei der dialektische Sprung in der Gestalt der die Geschichte aufwärts führenden Revolutionen fungiert; zweitens eine speziellere Studie über das Problem des Bösen (59—90), das Hegel als notwendig betrachtet, dem er aber doch gerade nicht eine positive Funktion zugeschrieben habe — es zeichne das Ende der organischen Entwicklung eines Volkes und einer Epoche.

Ein spanisches Bändchen erinnert an die Essays von Ortega y Gasset[76] über Hegel (59—121): der erste, Notizen zu einer Vorrede für eine spanische Übersetzung der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels (1928), entwirft ein Methodenprogramm denkender Geschichtsschreibung[77]; der zweite, ein Vortrag zum 100. Todestag Hegels, spricht über die Geschichtsmetaphysik Hegels selber, besonders über das Verhältnis Geschichte und Geographie. Ortega zeigt vor allem, wie neben dem Apriorismus eine unmittelbare Versenkung ins Empirisch-Tatsächliche ihren Platz hat. Ein in das Bändchen nicht aufgenommener Aufsatz „Hegel und Amerika"[78] ist von größerer Aktualität; er führt zudem an eine Grenze der hegelschen Geschichtsphilosophie. —

Vor fünfzig Jahren war ein Hegelbuch (P. Roques [1912] 292) der Meinung, unsere Kenntnis des alten Orients habe seit einem Jahrhundert solche Fortschritte gemacht, daß das, was Hegel darüber schreibe, nicht mehr zähle. Ernst Schulin widmete eine umfangreiche Monographie dem Thema *„Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke"*[79]. Für Hegel und Ranke, beide noch ganz und gar überzeugt von der Maßgeblichkeit der abendländischen Werte, ist der Orient ein weltgeschichtlicher Grenzfall; eben deshalb biete er eine gute Möglichkeit, die Bildung ihrer allgemeinen geschichtlichen Auffassungen aufzuzeigen. Sch. will nicht entscheiden, was an dem Orientbild Hegels und Rankes im einzelnen gültig

---

[74] Vgl. von Beerling: Hegel und Nietzsche: Hegel-Studien 1 (1961) 229—246.

[75] Rozważania wokół Hegla. gr. 8° (500 S.) Warschau 1960, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 60 Zl. — Herr M. Suwala (Innsbruck) hat für mich die Hegelaufsätze durchgesehen.

[76] Kant — Hegel — Dilthey. kl. 8° (XV u. 219 S.) Madrid 1958, Revista de Occidente. 30 Pes. — Deutsch: José Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, III 360 bis 385, IV 130—151 (Stuttgart 1956).

[77] Höchst interessant zum Thema „Um so schlimmer für die Tatsachen": 73, bzw. III 369, Anm.!

[78] Deutsch: I (1954) 376—392.

[79] (Veröffentlichungen d. Max-Planck-Instituts f. Geschichte, 2). gr. 8° (X u. 325 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 32.— DM.

ist[80]; er will nur die Voraussetzungen schaffen für eine genauere und gerechtere Beurteilung als bisher, denn „Hegels Leistung stand wohl allzusehr im Schatten dessen, was man gern seine gewaltsame philosophische Konstruktion nennt" (289). Das allgemeine Ergebnis der Dissertation: „Bewies Hegel denkerisch die niedere Stufe des Orientes, so zeigte Ranke historisch seinen Niedergang auf ... Innerhalb des deutschen Historismus hat das Orient-Erlebnis in Hegels Erfassung seinen tiefsten, gedankenmäßig gechlossensten Niederschlag gefunden. Bei Ranke dürfen wir dergleichen nicht mehr erwarten, aber wir finden bei ihm die klare, von anderen als sachlich-universalhistorischen Gründen unabhängige Einbeziehung des Orients in die sichtbare weltgeschichtliche Bewegung" (288). Was das Mittelstück (44—124) des Hegelkapitels (11—143) an Material aus der Orient-Darstellung der Philosophie der Weltgeschichte rekapituliert, mit reichen Ausblicken, Querverbindungen, Literaturkontroversen: das kann hier nicht zur Sprache kommen.

In dem abschließenden Abschnitt (125—143) sieht Sch. die besondere Bedeutung des hegelschen Orientbildes zumeist in dem *Begreifen aller Eigentümlichkeiten,* durch das die Geschichtsphilosophie weit in den empirisch-historischen Bereich vorstößt. Es geht einmal um die materialen Eigentümlichkeiten: „Hegel erfaßt den wesentlichen Gedanken des Volksindividuums, brach aber mit dem Gedanken des Allgemein-Verbindenden. Nur der geschichtsphilosophisch erfaßte Verlauf der Weltgeschichte verband — historisch-empirisch war die Volksindividualität in ihrer Eigenheit das Letzte" (130 f.). Es geht zum andern um die Methode des Begreifens: Hegel sucht den fremden Geist zu verstehen — als Geist; denn das höchste, eigentliche Verstehen ist das durch die Vernunft. „Keine Einzelheit erklärt Hegel für sich — seine Erklärungen sind nur durch die Kenntnis des ganzen Erklärungssystems, der ganzen Philosophie zu verstehen ... Seine Methode zeichnet sich durch die eigenartige, paradoxe Verbindung aus, geistesgeschichtlich und doch exakt zu sein; sie ist eine gewissermaßen archaisch streng organisierte Vorform unserer Erforschung eines ‚Weltbildes'" (133). Und darin besteht das Verbindende dieses Paradoxons, des Begreifens der Eigentümlichkeiten[81]: Die Individualität ist eine Stufe, nur eine Stufe in der Vernunft. Deshalb wäre „für Hegels Wirklichkeitsdenken die höchste historische Richtigkeit zugleich höchste philosophische Richtigkeit"; deshalb habe er „das eigentlich paradoxe Problem bewältigt, den Orient in seiner *Fremdheit* zu *erfassen,* ihn sich zu eigen zu machen, indem seine Fremdheit erhalten bleibt" (135)[82]. — Der zweite Grundzug des hegelschen Geschichtsverständnisses ist die Herausarbeitung der weltgeschichtlichen Entwicklung. Allerdings, „Hegels Begreifen der historischen Individualität hat auf die Dauer mehr für eine freie und hohe Ansicht der Weltgeschichte getan als seine weltgeschichtliche Ordnung; freilich gehörte aber der letzteren mit ihrem in sich schlüssigen und strengen,

---

[80] H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker (Stuttgart 1960), urteilt in dieser Hinsicht sehr negativ über Hegel (39—60).

[81] Im Schnittpunkt dieses Widerspruchs öffnet Sch. an einem Beispiel den Blick auf einen, wie ich meine, für Hegels ganze Philosophie aufschlußreichen Grunddefekt: „Er hat keinen Sinn für Weisheit, sondern nur für Wissenschaft: die Andeutung tiefen, richtigen Wissens in einfacher oder äußerlich dunkler und ahnender Weise macht ihm keinen Eindruck. Er untersucht scharf und unerbittlich, wie weit und in welcher Weise der Geist eines orientalischen Volkes ‚existiert', bewußt da ist. Wenn in der Bhagavadgita die Familienbindung als abergläubischer Zusammenhang gewußt wird, so ist nicht die in der Tiefe und Dunkelheit gemeinte Familienliebe, sondern nur dieser abergläubische Zusammenhang existent und für den indischen Geist als Faktum heranzuziehen" (132).

[82] Wieder kommt ein Grundproblem der Deutung des hegelschen Denkens in Sicht: Was ist der Schwerpunkt, das Leitmaß — die geschichtliche Wirklichkeit oder das philosophische System?

einprägsamen Aufbau die größere augenblickliche und äußere Wirkung" (138). Sie hat jedenfalls „eine gewaltige Wirkung auf die Historisierung des Denkens ausgeübt" (143).

Aus dem einleitenden Abschnitt (13—43) seien einige Beobachtungen festgehalten; zunächst über die Bildung der geschichtlichen Anschauungen Hegels: Das erste geschichtliche Problem des jungen Hegel ist „der wesentlichste und folgenreichste Fall orient-okzidentalen Aufeinanderswirkens", die Verdrängung der griechisch-römischen durch die christliche Religion (17). Die früheste Beschäftigung Hegels mit dem speziellen Thema in der Studie „Geist der Orientalen" [83] zeigt „formal schon ganz die besondere Weise seines Eindringens in einen fremden Volksgeist ...: die mit philosophischen Begriffen arbeitende"; inhaltlich die Festlegung des Orients auf das Statische (20). Eine nicht nur psychologische, sondern eigentlich geschichtsphilosophische Bestimmung des Volksgeistes findet sich dann im „Geist des Judentums" [84]. In der Phänomenologie, in der das Historische nur eine untergeordnete Rolle spiele als ‚Erfahrungsinhalt der Menschheit' (M. Busse; 27 [20]), erscheint der Orient nur als unterste Stufe einer religionsphilosophischen Systematik, die Hegel bis 1822 beibehält: „Philosophische Termini beherrschen die historische Gegebenheit und gliedern sie in ein Ideensystem" (30). Vielleicht hat die frühromantische Begeisterung, gegen die Hegel in Abwehr steht, ihn davor zurückgehalten, sich näher mit dem Orient zu beschäftigen. Die tiefsinnigen Parallelen zur indischen Religion besonders finden sich erst in den späteren Auflagen der Logik und Enzyklopädie. Die Ästhetik-Vorlesung hat, sicher ab 1820/21, die ‚symbolische' orientalische Kunst berücksichtigt. Ihre festen Konturen erhält Hegels Auffassung vom Orient im ersten Kolleg über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23 von seinem streng durchgeführten Staatsdenken her. Von der geschichtsphilosophischen Gliederung wurden auch die Vorlesungen über Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte bestimmt. Das plötzlich eingebrochene Interesse für den Orient behält Hegel für den Rest seines Lebens; sein Höhepunkt war in den Jahren 1826 und 1827. Man könne sagen, „daß die Beschäftigung mit dem Orient eine der intensivsten, wenn nicht die intensivste Beschäftigung Hegels in Berlin war" (42).

6. Erstaunlich geringfügig, jedenfalls quantitativ, sind die Veröffentlichungen zur Philosophie des absoluten Geistes, der Kunst, Religion und Philosophiegeschichte. Eine kleine einführende Schrift zur Ästhetik von Bernard Teyssèdre [85] sagt unter Überschriften, die zum Lesen verlocken, weil man sie ohne das nicht versteht, auf bildhafte und geistvolle Weise das Wichtigste über die Grundfragen der hegelschen Kunstphilosophie, sodann über die Geschichte der Kunst. Kritik lag nicht in der Absicht des Verfassers — ausgenommen die Schlußsätze (102), die verhalten protestieren gegen die philosophische Aufhebung der Kunst. Die Kontroversfragen der Hegeldeutung streift die von Hyppolite inspirierte Unterscheidung zwischen „Hegel le doctrinaire", für den das Werden des GEISTES, und „Hegel le dialecticien", für den das Werden der menschlichen Gemeinschaften das Einheitsprinzip der Geschichte bildet (52 f. [86]).

---

[83] Dokumente (Hoffmeister 1936) 257—261; nach Sch. (18[9]) wohl 1797 oder 1798 geschrieben.

[84] Nohl 243—260.

[85] L'esthétique de Hegel (Initiation philos., 31). kl. 8° (VIII u. 104 S.) Paris 1958, Presses Univers. de France. 3.— NFr. — Von T. auch: Hegel à Stuttgart. Essai sur la formation esthétique de Hegel ...: Revue Philos. de la France et de l'Étranger 85 (1960) 197—227.

[86] Vgl. 27: „peut-être, pour parfaire le redressement que demandait Marx, suffirait-il ici de remplacer: ABSOLU par: HISTOIRE"! — Zu V f.: Die Ästhetik-Vorlesungen, die Hegel 1817—1829 hielt, gab Hotho 1835—1838 heraus.

Israel Knox[87] (nicht zu verwechseln mit dem englischen Hegelianer T. M. Knox) skizziert und kritisiert in einem erstmals 1936 in New York veröffentlichten, 1958 in England unverändert nachgedruckten Buch die Kunsttheorien von Kant, Hegel und Schopenhauer. Beeinflußt vom amerikanischen Neopositivismus, hält er diese nicht für einen Ausdruck der Wirklichkeit, sondern für eine Konsequenz der metaphysischen Systeme der deutschen Philosophen. Hegel (77—122 181—185 197 bis 199) wurde von seiner Dialektik verleitet zur Trennung von Inhalt und Form, zur haarspalterischen Unterscheidung von Kunststufen und -typen, zur Herabsetzung der Kunst zu „a historical propaedeutic to philosophy" und zuletzt und zumeist dazu, „to announce its imminent death" (7) in der Absorption durch die Philosophie: „art is dead, long live philosophy" (191). Ein besonderes Kapitel ist Hegels Theorie der Tragödie gewidmet (105—118), vier Seiten Anhang deren Einfluß auf Friedrich Hebbel.

Nach den formschönen und sehr sachhaltigen Konferenzen Teyssèdres, nach der vorwiegend absprechenden Kritik von I. Knox: die nüchterne, gründliche Abhandlung von Giovanni Vecchi[88]. Nach methodischen Vorfragen sucht sie die Koordinaten der hegelschen Ästhetik und ihre Stellung im System, neben Phänomenologie, Enzyklopädie und Geschichtsphilosophie, zu bestimmen (1—55); sie beschreibt die verschiedenen Bereiche des Natur- und Kunstschönen (56—70), wägt Autonomie und Heteronomie der Kunst in ihrem Verhältnis zu Geschichte, Religion und Philosophie gegeneinander ab (71—93), untersucht das Ideal der Kunst und die Kategorien des künstlerischen Schaffens (94—127), die geschichtliche Entwicklung der Kunst in ihren besonderen Formen, der symbolischen, klassischen, romantischen (128—156), kennzeichnet die einzelnen Künste, Architektur, Skulptur usw. (157 bis 176 196—208). Die Untersuchung folgt also in etwa dem Aufbau der Vorlesungen; sie widmet fast drei Viertel ihres Umfangs den grundsätzlichen Fragen, die bei Hegel etwa ein Viertel ausmachen — aber der Verfasser will ja eben den „Versuch einer philosophischen Deutung" bieten. An einer Stelle vor allem tritt V. aus der Reserve berichtender Darstellung heraus; hier widerspricht schon die Überschrift der Auffassung vom ‚Tod der Kunst', mit der Croce[89] Hegels Ästhetik systemkonsequent enden läßt: „Morte e resurrezione dell'arte" (177—196[90]). Der Aufweisversuch, daß „der Augenblick des Todes mit dem der Wiedergeburt zusammenfällt" (189), beruft sich — abgesehen von dem Hinweis auf die Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Auflösung' (nach Enz. § 11; 184[2]) — darauf, daß Hegel sonst nicht der große Philosoph mit dem hohen künstlerischen Gespür wäre, das seine Ästhetik zeigt (184), daß er doch sehr wohl nachklassische und zeitgenössische Kunst anerkannt habe, daß er sogar ein im Sinne seiner Philosophie erneuertes künstlerisches Bewußtsein ankündigt[91] (189—196). Vecchis Interpretation wird durch eine neue Arbeit von W. Oelmüller[92] bestätigt: Für Hegel erreicht die Kunst, die nun allerdings nicht mehr das Höchste zu sein vermag, „erst in der durch das Christentum

[87] The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer. 8° (XII u. 219 S.) London 1958, Thames and Hudson.

[88] L'estetica di Hegel. Saggi di interpretazione filosofica (Pubblicazioni dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Nuova Serie, 56). gr. 8° (VIII u. 243 S.) Mailand o. J. (1956), Vita e Pensiero. 2000 L.

[89] Ultimi saggi, Bari 1935, 147—160.

[90] Warum dieses eigentlich abschließende Stück vor dem Abschnitt über die Gattungsunterschiede der Poesie steht (196—208), wurde mir nicht klar.

[91] V. verweist auf die Klopstock-Stellen X/3 (1838) 475—477 sowie auf X/3 354 und Lasson-Ausgabe (1931) I 153 (er sieht allerdings, daß es nicht zu Hegels sonstiger Haltung paßt, daß er hier „ein bißchen den Propheten macht" [190]).

[92] Fr. Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik, Stuttgart 1959, 127—134; Zitat: 132.

und die Moderne gebildeten weltgeschichtlichen Situation ihre wahre Freiheit". Wenn sich jedoch in diesem kritischen Grundproblem der hegelschen Ästhetik einer der Punkte zeigen sollte, an denen der späte Hegel der Wirklichkeit den Vorzug gibt vor den Forderungen des Systems[93], so spräche diese Inkonsequenz doch wohl für Hegel. Daß die Frage über die Hegelforschung hinaus von Bedeutung ist, erhellt aus einem gegen das Überhandnehmen der Kunstkritik gerichteten Vortrag von W. Hofmann[94]: Hegel sei der hellsichtigste Interpret der geschichtlich notwendigen Zeittendenz, das Kunstwerk der Reflexion zu unterwerfen. — Es ist noch hinzuweisen auf einen kurzen Vergleich mit der Poetik des Aristoteles (212 f.). Besonderen Wert verleiht dem Buch von V. der bibliographische Anhang (214—240), der u. a. 19 z. T. schwer zugängliche Veröffentlichungen, angefangen bei den Büchern von W. Danzel (1844) und Ch. Bénard (1852), rezensiert.

Ein russisches Buch über das „Problem des Schönen in der Ästhetik Hegels" von M. S. Glazman[95] kann hier nur angezeigt werden, da seine rechtzeitige Beschaffung nicht möglich war.

7. Die Religionsphilosophie Hegels ist in der Berichtszeit nicht selbständig thematisch behandelt worden. *Die hegelschen Ursprünge des Marxschen Atheismus* untersucht eine Studie des Dominikaners Georges M.-M. Cottier[96]. Hier interessiert vor allem das 1. Kapitel (19—104): Inwiefern ist der entschiedene Atheismus der Junghegelianer schon im Denken des Meisters enthalten oder zumindest vorbereitet? Zunächst entwirft C. eine Charakteristik der hegelschen Philosophie als einer immanentistischen „christologischen Gnosis" (19—34), einer extremen Form der lutherischen Kenose-Theologie. Ihr Ausdruck ist die Dialektik des ‚spekulativen Karfreitags', der Entäußerung und Erhöhung von Phil. 2, 5—11, einer „Kénose subsistente" (31). Der Mittler wird zur Vermittlung, zur Selbstvermittlung trinitarischer ‚processio'. Der nächste Abschnitt „Der Gott Abrahams (Herr und Knecht)" (34—75) spricht schon im Titel die Intention C.s aus: Die Schrecken verbreitende Transzendenz des jüdischen Gottes wird zu einer Art Modell für die Dialektik Herr—Knecht, die für den Marxismus so große Bedeutung erlangte, wie auch für weitere Phänomenologie-Analysen, des ‚unglücklichen Bewußtseins' besonders. Das Ergebnis: „Die christliche Transzendenz, dargestellt in der Gestalt des ‚absoluten Herrn', und der Antitheismus des Knechtes, der sich gegen den Herrn zur Freiheit durchringt, sind zwei notwendige Momente des Absoluten"; diese Dialektik sei gleichsam die hegelsche Version von Luthers ‚simul iustus et peccator' (64). Das Christentum, als Zeitalter des Sohnes, muß überschritten werden in die vollkommenere Religion des Zeitalters des allversöhnenden Geistes (61 68). Der Gott Hegels ist die dialektische Einheit Gottes und des Menschen, ein Gott nach des Menschen Bild (90). C. gibt zu bedenken, daß Hegel unter der Karikatur der Transzendenz diese selber verneine (75 103 370 f.). Insofern könne man seine Philosophie als atheistisch bezeichnen. Aber, wie C. sofort hinzufügt, sei es ebenso be-

---

[93] V. scheint das anzunehmen: „Vi è certamente una lotta, un formidabile contrasto tra il sistema considerato nel suo sviluppo enciclopedico e la dottrina hegeliana dell'arte" (184 vgl. 209). — Es sei noch G. Lukács hierzu gehört: „Zum Glück der hegelschen Ästhetik hat Hegel in den Beobachtungen der konkreten Erscheinungen und in ihrer ästhetischen Bewertung diesen Standpunkt [die Kunstepoche sei zu Ende] nicht konsequent durchgeführt" (Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin 1954, 115).

[94] Von der Unzugänglichkeit des Schöpferischen, Bremen 1961 (Angelsachsen-Verlag), bes. 6—8.

[95] Problema prekrasnogo v éstetike Gegelja. (246 S.) Stalinabad 1960, Gos. ped. inst.

[96] L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes (Problèmes et controverses). gr. 8° (384 S.) Paris 1959, J. Vrin.

rechtigt von einem atheistischen wie von einem das Christentum reformierenden Hegel zu sprechen; er sei unlösbar beides[97]. Bei Feuerbach löse sich dann diese Verbindung: der Atheismus erscheine als Resultat der Reform (104). Zugrunde liege der Philosophie Hegels eine Verschärfung des Begriffs der ‚Entäußerung' (der „Kenose") zur ‚Entfremdung', letztlich eine einseitige Fassung des erkenntnismetaphysischen Grundverhältnisses und ein univokes Seinsverständnis: Das selbstschöpferische Werden des Subjekts (als ‚causa sui') findet vor sich das Objekt als Hindernis; es nimmt seinen Ausgang von einer Entfremdung, einem Selbstverlust, aus dem es sich zur Selbstaneignung durcharbeiten muß; Erkenntnissubjekt und -objekt werden einander einseitig entgegengesetzt durch die der physischen Ordnung entnommenen Kategorien der Aktivität bzw. Passivität (54—56). Ebenso stehen die Erstursache und die Zweitursachen antagonistisch gegeneinander (70). Der tiefste Grund: Das Sein ist gleichsam seiner ursprünglich sich mitteilenden Fülle („générosité native": 345) beraubt; es ist verbissen in seinen Selbstbesitz („un repli avare": 371), der Gefangene einer Philosophie des Habens . . . (vgl. 345). — Der Schlußabschnitt des Hegelkapitels („Le Dieu-Méthode": 75—104), auf den ich schon vorgegriffen habe, will den hegelschen Systembegriff des Absoluten bestimmen: Dieses ist letztlich ein „Übergang zwischen Bedeutungsgegensätzen, deren ganzes Wesen darin besteht, sich aufzulösen in dieser von ihnen getragenen Vermittlung" (92)[98]. Entsprechend ist die Philosophie Hegels „ein Platonismus der Immanenz" (349 vgl. 354 f.). „Monismus, der das Endliche zu verschlingen droht, oder metaphysischer Pluralismus, der das Absolute auf den Rang des Endlichen herabdrückt: das hegelsche Denken schillert dialektisch zwischen diesen beiden Polen" (81)[99]. „Die schwarzen Kühe Schellings sind Spukgestalten der Dämmerung geworden" (85). Gegen dieses ideelle Absolute, eine historisierte causa sui, die sich selbst in ein bloß erscheinungshaftes Dasein setzt — protestiert Marx mit Recht (355). Marx verabsolutiert statt dessen das Faktum des realen Daseins. Das Absolute ist für ihn nicht mehr der Geist, sondern das Gattungswesen Mensch. Im Grunde aber hatte schon Hegel das, was dem transzendenten Gott zukommt, der menschlichen Immanenz überantwortet (366 f.). — Das Hauptgewicht des Buches liegt themagemäß auf der Analyse der Frühschriften von Marx (143—361[100]), zu der ein Kapitel über Feuerbach und Schleiermacher überleitet. C. weist immer wieder auf „die theologischen Quellen" Hegels hin, die auch noch die Hegelschüler, einschließlich Marx, teils unbewußterweise, mitbestimmen.

In einem Buche von Hayo Gerdes[101] ist die *Christologie* Hegels nur der

---

[97] Vgl. 76: „Si la terminologie chrétienne demeure, le contenu laisse échapper ce qui constitue la spécificité du message judéo-chrétien. Une philosophie qui propose une explication du christianisme n'est pas encore une philosophie chrétienne . . . Son originalité consiste précisément à avoir métamorphosé en catégories purement philosophiques des thèmes ou des notions propres au christianisme." 363 spricht von einer Zweideutigkeit zwischen Pantheismus und Atheismus. Vgl. auch 19 33! C. hat leider gerade die religionsphilosophischen Vorlesungen, weil sie meistenteils nur in Hörernachschriften erhalten sind, von seiner Darstellung ausgeklammert (76[2]); ebenso die *ausdrücklich* über die Religion handelnden Texte der Phänomenologie und Enzyklopädie.

[98] Vgl. 88: „il est constitué par la contexture mouvante des ‚moments' finis"; 244: „un réseau d'essences nécessaires englobant la totalité des apparences contingentes"; 359: „un système de notions dynamiquement enchaînées les unes aux autres".

[99] Vgl. 81: „un monisme tendentiel"; 93: „un essentialisme, dans lequel l'essence produit son existence".

[100] Hier über Hegel besonders 240—264 (243—246: „Le système de Hegel").

[101] Das Christusbild Sören Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. 8° (218 S.) Düsseldorf 1960, Diederichs. 18.— DM.

Vergleichshintergrund für die Auffassungen von Schleiermacher und Kierkegaard. G. berücksichtigt nur den „reifen Hegel", nicht die Entwicklungsgeschichte. Der Vergleich zwischen Hegel, Schleiermacher und Kierkegaard — „für die hundert Jahre von etwa 1821 bis 1921" die „Vorglieder aller christologischen Denkversuche" (5) — vollzieht sich auf drei Ebenen: das Verhältnis zum historischen Jesus — die entscheidende Mitte der Christologie — die Rechtfertigungslehre. Ich beschränke mich im wesentlichen auf die drei kurzen Abschnitte über Hegel (10—17 47—58 124 bis 130, zuzüglich 18 Seiten Anmerkungen). „Das Historische als solches ist für Hegel nichts weiter als der Anlaß, der Anfangspunkt für die Erkenntnis der ewigen Geschichte des Geistes selbst" (14), so daß sich auch „alle historische Einmaligkeit und Konkretion am Christentum in das Sich-Entwicklen der Idee hinein auflösen wird" (11). — In der sinnenhaften einzelnen Wirklichkeit Jesu erscheint und wird vorgestellt die Idee der Einheit von Gott und Mensch. So ist einerseits „das Erscheinen Christi der Angelpunkt, um den sich die Weltgeschichte dreht, auf ihn hin entsteht die sinnliche Welt, und von ihm her wird sie, wenn man so will, in ihre Idee hinein vernichtet" (49) — damit ist auch die andere Seite angesprochen. Die religiöse Vorstellungsform will aufgehoben werden im reinen Gedanken der Philosophie. Die Bedeutung der Geschichte liegt also darin, daß die Idee selber geschichtliches Werden ist; aber die eigentliche Entscheidungshaftigkeit der Geschichte verschwindet dann doch in der ewigen Idee. Diese Widersprüchlichkeit, konkreter gefaßt, besagt, daß „die Person Jesu von Nazareth in der Christologie untergeht"; daß „die Philosophie gewissermaßen Christus den Einfältigen überläßt und sich selber mit der Christologie begnügt" (55 f.). Diese Christologie ist zugleich im Geist der Gemeinde verwirklichte Eschatologie. Die hegelsche Verklärung des Bestehenden übersehe, daß die Erhöhung Christi konkret immer nur da ist als Weg der Erniedrigung, des Kreuzes: „hier hat Kierkegaard sein eigentliches Wort gegen Hegel zu sagen" (58). Aber Hegel sei auch „das unentbehrliche Gegengift" für den Theologen, der Gott und Welt, Ostern und Passion trenne (57). — Der Mensch, „die Einzelseele", ist bei Hegel „gerechtfertigt als notwendiges Moment im Werden des absoluten Geistes, gerechtfertigt auch mit ihrem ‚Anderssein', mit aller Finsternis ihrer Sünde ..." (125). Das schließe ein strenges Ethos der Aufgabe aller Selbstbezogenheit des einzelnen nicht aus, sondern ein (126 f.).

Es gibt mancherlei Monographien über Ausschnitte der religionsphilosophischen Thematik, die der Name Hegel umschließt. Ich nenne nur die vorzügliche Arbeit von W. J. Schmid-Japing „Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel" (1924) oder die allerdings zu schmale, überholungsbedürftige Schrift von J. Hessen über die Trinitätslehre Hegels (1922). Es gibt auch zusammenfassende Darstellungen, so von E. Schmidt „Hegels Lehre von Gott" (1952). Was vor allem fehlt: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen der christologischen und der Trinitätsspekulation Hegels, die die ganze differenzierte Quellenlage widerspiegeln, indem sie den Stellenwert der jeweiligen Quelle berücksichtigen.

8. An Literatur über das letzte Moment des absoluten Geistes, das die Philosophie der Philosophiegeschichte darbietet, läßt sich nichts groß Rühmenswertes beibringen. R. O. Gropp[102] stellt „Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie und ihres Zusammenhangs mit seinem System" (1. Kapitel: 9—36) in den folgenden drei Kapiteln der marxistischen Auffassung gegenüber. Die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen sind eine einzigartige Leistung, weil Hegel zum erstenmal den inneren dialektischen Zusammenhang der Philosophiegeschichte sieht und in dieser Sicht auch in den philosophischen Lehren der Vergangenheit das

[102] Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. 8° (137 S.) Berlin 1958, ²[unverändert] 1959, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Dialektische herausarbeitet. Was G. gegen die Gleichschaltung von Geschichte und System vorbringt (19 f.) — und mehr als das von ihm Vorgebrachte —, ist schon vor über hundert Jahren gesagt worden, z. B. von A. L. Kym (Hegels Dialektik und ihre Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, 1849). ‚Fortschrittliche' Feststellungen, wie etwa, daß die Philosophie in einem nicht zufälligen Verhältnis zu den anderen gesellschaftlichen Erscheinungen stehe, sind in ihrer Selbstverständlichkeit ja doch nur marxoid (41 f.). Das Übrige zu Hegel ist die bekannte Standard-Kritik des ‚Mystizismus und Idealismus' (Lenin), der bei manchen von G.s Kollegen als „eine neue Art von hegelianischem Revisionismus" (5) spuke, vor allem in dem Programm eines dialektisch-logischen Kategoriensystems. G.s Ausführungen über die Entwicklungsgesetzlichkeit der Philosophie usw. sollen zeigen, „daß alle philosophischen Fragen in erster Linie von der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie her in ihrem dialektischen Zusammenhang verstanden werden müssen" (6 vgl. 92 f. 129); oder wie ein marxistischer Rezensent der Arbeit sagte[103]: „Ihr hervorstechendster Grundzug besteht in ihrer schöpferischen Parteilichkeit."

Nach einer anderen Schrift von Gropp[104] gehören Kant und der Deutsche Idealismus (72—92) nur in einem sehr eingeschränkten Sinn zu dem fortschrittlichen nationalen philosophischen Erbe, das von dem „sozialistischen Bewußtsein erworben werden soll". Über Hegel: „Es kommt in der Hegelschen Philosophie zur höchsten Ausbildung der vormarxschen Dialektik, jedoch in idealistisch verzerrter Form" (129). Als Bilanz der sowjetzonalen Diskussion von 1954—1957, die G. ausgelöst hatte, wird den ‚Revisionisten' G. Lukács, E. Bloch, W. Harich vorgeworfen, sie versuchten die marxistische Dialektik im hegelschen Sinn zu entstellen, die Entwicklung der Gesellschaft „als einen Prozeß der Überwindung der ‚Selbstentfremdung' im Sinne einer Überwindung des Materiellen zu mystifizieren", auf einen „abstrakten idealistischen ‚Humanismus'" hin (84). —

Der Überblick über die Monographien zu einzelnen Hauptwerken Hegels oder zu bestimmten Stufen seines philosophischen Systems hatte eindeutige Schwerpunkte in den Veröffentlichungen zur Logik sowie zur Philosophie des objektiven Geistes, besonders zur Staatsphilosophie. Einige Reflexionen allgemeiner Art hieran anzuknüpfen, soll dem Schluß dieses Literaturberichts vorbehalten bleiben, der im nächsten Heft erscheinen wird.

---

[103] G. Mende: Deutsche Zeitschr. f. Philos. 7 (1959) (915—922) 922.

[104] Das nationale philosophische Erbe. 8° (140 S.) Berlin 1960, Deutscher Verlag d. Wiss. 2.80 DM. — Eine Zusammenfassung der revidierten Philosophiegeschichte Gropps: 126—131.

Besprechungen

Luijpen, Will. A., O. S. A., *Existential Phenomenology* (Dusquesne Studies, Philos. Ser., 12). 4° (XIII u. 362 S.) Pittsburgh 1960, Dusquesne University Press. 6.— Doll.; geb. 6.75 Doll.

Das ursprünglich in niederländischer Sprache verfaßte Buch, zu dem *Alb. Dondeyne* ein empfehlendes Vorwort geschrieben hat, will nicht ein Buch *über* Phänomenologie sein, sondern selbst in zugleich phänomenologischem und existenzphilosophischem Denkstil philosophieren. Der Verf. ist überzeugt, daß in der Verbindung dieser zeitnahen Denkweisen mit den Einsichten des Mittelalters die Realität am besten ausgedrückt werden kann. Das Buch hat vier große Kapitel: Der Mensch, das metaphysische Wesen; Phänomenologie der Erkenntnis; Phänomenologie der Intersubjektivität; Phänomenologie der Freiheit und ihrer Bestimmung. Grundlegend sind die beiden ersten Kapitel.

Das 1. Kap. gilt der Frage nach dem *Wesen des Menschen*. Der Mensch ist Existenz, d. h. ein Subjekt, das sich selbst außer sich selbst setzt, „In-der-Welt-Sein" (19). Wie der Mensch wesentlich auf die Welt hingeordnet ist, so die Welt auf den Menschen. Damit ist zugleich die objektivistische Auffassung der Welt abgelehnt. Mit Merleau-Ponty sagt der Verf.: „Der Ausdruck ‚Sein' (der von der Welt ausgesagt wird) hat keinen anderen Sinn als ‚Für-den-Menschen-Sein'" (29). Der Begriff „Welt-ohne-Mensch" sei widerspruchsvoll (28). Ein Ausdruck der Grundintuition der existentialen Phänomenologie ist der Begriff der Intentionalität, d. h. des Gerichtetseins auf etwas anderes, das dadurch zugleich als real existierend erwiesen sei. Damit, meint der Verf., sei das isolierte Subjekt Descartes' als unmöglich abgetan. Der Mensch ist aber nicht, wie Sartre und Merleau-Ponty meinen, *nur* In-der-Welt-Sein; er ist vielmehr offen für alles, was nicht das Subjekt selbst ist (39). Im folgenden spricht der Verf. von dem „Auf-die-Welt-hin-Sein" des Menschen, von der Arbeit, der Technik, die, wenn sie entartet, zur Technokratie wird, die den Menschen blind macht für Gott. So verkümmert das Tiefste des Menschen, der als metaphysisches Seiendes auf das Sein in seiner ganzen Weite und damit auf Gott angelegt ist.

Das 2. Kap. will eine *Phänomenologie der Erkenntnis* geben. Um die modernen Auffassungen der Erkenntnis zu verstehen, bespricht L. einige Kapitel aus der Geschichte der Erkenntnistheorie: Descartes, Locke, Idealismus und Empirismus. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Lehren in einer Weise verkürzt dargestellt werden, die ihre Widerlegung leicht macht. Gegenüber den Gewaltsamkeiten der modernen Erkenntnistheorie fordert L. die Rückkehr zur integralen Erfahrung (88), zur ursprünglichen Erfahrung (91), zur alltäglichen Erfahrung (102). In ihr sei die Realität der Welt unmittelbar gegeben. Sie bezeugt sich durch ihre Dichte, ihre Härte, ihre unüberwindliche Materialität (96). Die Immanenz der Erkenntnis wird nur in dem Sinn verstanden, daß durch die Erkenntnis der Erkennende selbst vervollkommnet wird (113). Trotzdem wird eine Erkenntnis des „An-sich" der Welt abgelehnt, wobei freilich zu beachten ist, daß das „An-sich" im Sinne Sartres als reine Tatsächlichkeit ohne Grund und ohne Beziehung auf den Geist verstanden wird (113 142). Das Noema auch der geistigen Erkenntnis, d. h. das, was in ihr erfaßt wird (96), bleibt bezogen auf den verstehenden Blick (119). Das soll aber nicht in einem relativistischen Sinn verstanden werden. Denn der Geist ist Offenheit für das Sein in seiner unbegrenzten Weite (116), die Verstandeserkenntnis übersteigt die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung (119), sie läßt, wie Heidegger sagt, die Dinge das sein, was sie sind (147). Wenn Merleau-Ponty das Seiende nur „Seiendes-für-Mich" sein lasse, so wird das jetzt abgelehnt; diese Auffassung beruhe auf dem Sensualismus Merleau-Pontys, der zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis nicht unterscheide (136). Eine letzte Klarheit vermißt man trotzdem in diesen Fragen. — Ganz zustimmen kann man dagegen den Ausführungen L.s über die Notwendigkeit, vom Gesamtzusammenhang der Erfahrung auszugehen, und über die Unmöglichkeit der empiristischen Erklärung der Erfahrungswelt aus isolierten Elementen (99 f.). Bei aller notwendigen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand dürfen diese doch nicht getrennt werden (120). Der

abstraktive Charakter der begrifflichen Erkenntnis gehört notwendig zu unserer menschlichen Lage (127).

Das 3. Kap. gibt eine *Phänomenologie der Intersubjektivität.* Das Mitsein ist ein Existentiale, d. h. ein wesentlicher struktureller Aspekt der Existenz (178). Es besagt mehr als die Tatsache, daß wir zusammen dieselbe Welt haben, es müssen in ihm mehrere Dimensionen unterschieden werden (180). Die Ausdrucksbewegungen des Mitmenschen werden unmittelbar verstanden, es bedarf keines Analogieschlusses (185). Trotzdem wird zugegeben, daß der Leib des anderen die personale Begegnung vermittelt (189). Auch die Möglichkeit der Verstellung (191) spricht gegen eine unmittelbare Wahrnehmung der seelischen Akte des Mitmenschen. Es folgen vier Abschnitte, die überschrieben sind: Phänomenologie des Hasses, der Gleichgültigkeit, der Liebe, des Rechtes. Im 1. Abschnitt ist Sartre führend, dessen „glänzende Analyse einer entarteten Gesellschaft" kaum eine andere menschliche Begegnung kennt als das haßvolle Anstarren und das gehaßte Angestarrtwerden (206). Im 2. und 3. Abschnitt folgt der Verf. Marcel — besonders dessen schöne Analyse der Liebe sei hervorgehoben —, im letzten Abschnitt verschiedenen Autoren.

Das 4. Kap. bringt eine *Phänomenologie der Freiheit,* die zugleich Sittlichkeit besagt. Ein Abschnitt wendet sich gegen Sartres Versuch, aus der Freiheit des Menschen den Atheismus zu begründen. Der folgende Abschnitt bespricht Heideggers „Sein-zum-Tode". Wenn der Mensch *nur* „In-der-Welt-Sein" wäre, wäre er allerdings auch nur „Sein-zum-Tode", d. h., sein Leben hätte keinen Sinn. In der Liebe erfahre der Mensch aber, daß er auf dem Wege zu einer Vollendung sei, für die der Tod kein Ende bedeutet (354 f.).

Aus der großen Fülle des inhaltsreichen Bandes, namentlich aus den beiden letzten Kapiteln, konnten wir nur weniges herausheben. Einige problematische Punkte sind dabei vielleicht mehr als in dem Buch selbst in den Vordergrund gerückt worden, so einerseits der Begriff der Phänomenologie, den der Verf. zugrunde legt, anderseits die Problematik des „An-sich".

Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß das Wort ‚*Phänomenologie*' bei L. — entsprechend dem Zug der Begriffsentwicklung — nicht mehr den strengen Sinn hat wie bei Husserl. Die phänomenologischen Reduktionen, die „Einklammerung" der Weltexistenz sind aufgegeben, von einem Gegensatz zur „natürlichen Einstellung" kann keine Rede mehr sein. Im Gegenteil, man hat den Eindruck, „Phänomenologie" ist zur Beschreibung der spontanen, natürlichen Gewißheit geworden. Die „Unmittelbarkeit" ist dann nichts anderes als die spontane, wenigstens im Einzelfall nicht durch Nachdenken vermittelte Gewißheit, mit der wir im Alltag die Realität der räumlich-zeitlichen Welt, anderer Personen und ihres personalen Lebens, schließlich sogar Gottes annehmen — der Gläubige beginnt doch nicht jedes Gebet damit, daß er sich durch einen Beweis des Daseins Gottes vergewissert. Die Berechtigung einer solchen „Phänomenologie" soll keineswegs bestritten werden. Sicher wäre es höchst unvernünftig, wegen gelegentlicher Täuschungen, z. B. Gedächtnistäuschungen, den ganzen betreffenden Bereich ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Ein Erkenntnistheoretiker, der so voranginge, würde seine eigene Aufgabe mißverstehen.

Aber ebensowenig scheint mir geleugnet werden zu können, daß die Tatsache von Täuschungen auf ein philosophisches Problem hinweist, das so lange ungelöst bleibt, als man sich auf „Phänomenologie" in dem eben umschriebenen Sinn beschränkt. Aus diesem Problem entsteht die Erkenntnistheorie, die nach der letzten Begründung der natürlichen Gewißheit fragt, nicht als ob sie — gegen alle Erfahrung — behaupten wollte, der Mensch stelle in jedem Einzelfall die Überlegungen an, die sie zur Begründung der natürlichen Gewißheit gibt, oder er müßte sie wenigstens anstellen, wenn er echte Gewißheit haben wolle. Wenn der Phänomenologe die Erkenntnistheorie so versteht und darum gegen sie zu Felde zieht, so ist auch das ein Mißverständnis; und diesem Mißverständnis scheint der Verf. in seinem Kampf gegen Descartes und die ganze moderne Erkenntnistheorie verfallen zu sein. Gewiß wollen wir nicht Descartes in allem verteidigen, aber wenn alle Vorwürfe, die L. gegen ihn richtet, zu Recht beständen, so müßten die gleichen Vorwürfe ohne Zweifel zum Teil auch gegen den hl. Augustinus gerichtet werden.

Sicherlich mit Recht bemühen sich Augustinus und Descartes um eine Grundlage der Erkenntnis, bei der jede Täuschung ausgeschlossen ist. Gäbe es eine solche

Grundlage nicht, so gäbe es überhaupt keine Gewißheit mehr. Denn eine nicht-absolute Gewißheit, wie es jede Gewißheit ist, die gelegentliche Täuschungen nicht ausschließt, ist nur auf dem Grund einer absoluten Gewißheit möglich. Eine Täuschung ist nur möglich, wo sich zwischen den Blick des Sehenden und das (wirkliche oder vermeintliche) Objekt ein Mittleres einschiebt, das mit dem Objekt selbst verwechselt werden kann. Nur wo ein solches Mittleres ausgeschlossen ist, wo also das seiende Objekt sich an sich selbst und durch sich selbst zeigt, haben wir die gnoseologische Unmittelbarkeit im strengen Sinn des Wortes, die wohl zu unterscheiden ist von der psychologischen oder im weiteren Sinn ‚phänomenologischen' Unmittelbarkeit, von der wir vorhin gesprochen haben. Wenn diese beiden ‚Unmittelbarkeiten' nicht unterschieden werden, kommt in den Begriff der Phänomenologie etwas Zweideutiges hinein, das fast notwendig zu Mißverständnissen und verfehlten Polemiken führt. Im Rahmen einer Besprechung müssen wir uns auf diese Andeutungen beschränken.

Mit der Problematik der Phänomenologie hängt die Frage nach der *Erkenntnis des An-sich* zusammen. Ein „An-sich" im Sinne Sartres wäre allerdings unerkennbar. Aber der An-sich-Begriff Sartres ist gewiß nicht der einzig mögliche oder auch nur der gewöhnliche. Wenn Merleau-Ponty statt des An-sich-Seins nur ein Für-den-Menschen-Sein erkennbar sein läßt, so sieht L. selbst, der anfangs dieser Einschränkung zuzustimmen scheint (29), nachher (136) darin eine Auswirkung des Sensualismus Merleau-Pontys. In der Tat, in der sinnlichen Wahrnehmung ist unmittelbar nicht Seiendes schlechthin als solches gegeben, sondern nur ein „Sein-für-Mich", eine Erscheinung. L. sieht selbst, daß der Relativismus unvermeidbar wäre, wenn das gleiche auch von der geistigen Erkenntnis gälte. Aber das ist ja gerade das Charakteristische der geistigen Erkenntnis, daß sie nicht bloß auf das erscheinende Sein als solches, sondern auf das Sein als Sein hingeordnet ist, und das gleiche meint man doch wohl, wenn man vom Sein ‚an sich' spricht. J. B. Lotz drückt das einmal so aus: „Das Sein des mir offenbaren Seienden tritt . . . nicht als relatives oder auf mich bezogenes, sondern als absolutes oder von mir abgelöst bestehendes auf" (Das Urteil und das Sein, 72 f.). Natürlich könnte das Seiende nicht erkannt werden, wenn es keinerlei Beziehung auf den Geist einschlösse; aber damit ist nicht gesagt, daß es nur als auf den Geist bezogenes zum Objekt wird; Thomas formuliert das im 1. Artikel der Quaestiones disputatae de veritate trefflich so: „Aliquid intelligi sine altero potest dupliciter: uno modo ita, quod intelligatur aliquid altero non *intellecto* . . ., alio modo . . ., quod intelligitur eo non *existente;* et sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc, quod correspondeat vel adaequetur intellectui. Sed non tamen oportet, ut quicumque intelligit rationem entis, *intelligat* veri rationem" (ad 3).

Zum Schluß sei noch auf einen störenden sprachlichen Fehler hingewiesen: Heideggers „zu sein haben" gibt der Verf. englisch richtig wieder mit „having to be", deutsch aber immer wieder nur mit „zu sein" (ohne „haben"); der Sinn wird dadurch verfehlt. S. 41 Anm. 130 muß es statt „someist" heißen: „zumeist".

J. de Vries S. J.

Van Riet, Georg., *Problèmes d'épistémologie.* gr. 8° (VI u. 425 S.) Löwen 1960, Nauwelaerts. 150.— Fr.

Der Band enthält 11 Aufsätze des Verf., von denen neun in den Jahrgängen 1948—1960 der RevPhLouv, je einer in den Akten des Internationalen Philosophischen Kongresses von Barcelona 1948 bzw. in den Akten des 4. Internationalen Thomistenkongresses in Rom 1955 zum erstenmal veröffentlicht sind.

Die erste Arbeit über die *Abstraktion,* aus dem Jahr 1952, legt zunächst den Unterschied von totaler und formaler Abstraktion dar und wendet sich dann der Abstraktion des Seins (être) zu — offenbar ist zunächst an den Begriff des Seienden gedacht. Ein negatives Urteil („separatio") ist für die Abstraktion des Seienden nicht notwendiger wie für jede andere Abstraktion, d. h. nur psychologisch notwendig (38). Im folgenden wird die Frage behandelt, ob die Wesensbegriffe von der Existenz völlig abstrahieren können; die Antwort ist negativ. — Die 2. Abhandlung beschäftigt sich mit der thomistischen Theorie der *Sinneswahrnehmung.* Ausführlich wird die „immutatio spiritualis" bzw. „intentionalis" der Sinnesorgane behandelt; sie fordert nach Thomas stets ein „Medium", geschieht also nie, auch

nicht beim Tatsinn, in physischer Berührung mit dem wahrgenommenen Körper; darum heißt es, das eigentliche Organ des Tastsinnes sei im Innern des Leibes, in der Nähe des Herzens (In 2 De anima, lect. 22 n. 518). Die erkenntnistheoretische Frage nach der Weise, wie in der bewußten Wahrnehmung der Gegenstand gegenwärtig ist, wird nicht behandelt; in der folgenden 3. Abhandlung über Léon Noël wird allerdings dessen *unmittelbarer Realismus* dargelegt. — Der nächste, noch aus dem Jahr 1948 stammende Aufsatz enthält eine Kritik gewisser Thesen Gilsons in seinem Werk „L'être et l'essence", namentlich seiner Auffassung, das *Existenzurteil* sei von wesentlich anderer Art als das Urteil, wie es in der scholastischen Logik beschrieben wird, weiter der These, nach der das Dasein durch den Begriff überhaupt nicht erfaßt werden kann.

Der 5. Aufsatz bringt einen *Vergleich des thomistischen Realismus mit der Husserlschen Phänomenologie.* Der Verf. wendet sich gegen die völlige Trennung der Bereiche des Sinnlich-Realen und des Idealen bei Husserl und betont die Notwendigkeit, in dem „idealen" Bereich Reales und Logisches zu unterscheiden. Ob der Verf. freilich recht hat, wenn er Husserls Erkenntnislehre als weder realistisch noch idealistisch bezeichnet (199), kann man bezweifeln. Während Husserl das Sein dem Bewußtsein gegenüberstellt, betrachtet der Thomismus auch das Bewußtsein als eine Seinsweise: das Sein umfaßt auch den Akt der Erkenntnis. In diesem Zusammenhang warnt der Verf. allerdings vor gewissen Vereinfachungen, die das Eigentümliche der Erkenntnis allein durch rein ontologische Begriffe wie die von Akt und Potenz, Form, Identität zu fassen versuchen (204). — Die beiden folgenden kurzen Aufsätze über die *Evidenz* und über *„Philosophiegeschichte und Wahrheit"* setzen sich mit mehr oder weniger relativistischen Auffassungen Merleau-Pontys auseinander.

Weniger befriedigt der 8. Beitrag über die *Erkenntnislehre der Moral.* Gewiß wird mit Recht unterschieden zwischen dem ersten Prinzip der Sittenordnung, dem Klugheitsurteil und den Urteilen der Moralwissenschaft. Aber wenn das Klugheitsurteil ohne weitere Unterscheidung als „unmittelbare" Einsicht bezeichnet wird, so kann das höchstens im Sinn einer psychologischen Unmittelbarkeit, etwa im Sinn von Newmans illational sense, verstanden werden; nicht selten verlangt das Klugheitsurteil aber auch eine lange, das Für und Wider abwägende Überlegung, so daß es auch im psychologischen Sinn nicht mehr „unmittelbar" heißen kann. Und wenn das Gewissensurteil auch nicht notwendig an eine wissenschaftliche Moral gebunden ist, so setzt es doch eine vorwissenschaftliche Erkenntnis allgemeingültiger sittlicher Werte und Normen voraus, die über das abstrakteste „Bonum est faciendum" wesentlich hinausgehen. — Die beiden folgenden Abhandlungen bringen Auseinandersetzungen mit der *Religionsphilosophie Henry Dumérys.*

Sehr dankenswert ist schließlich der letzte große Aufsatz *„Mythos und Wahrheit"* (345—422), der auch zeitlich der jüngste ist (aus RevPhLouv 58 [1960] 15—87). Der Verf. unterscheidet hier sechs verschiedene Typen der Deutung des Mythos, die auf zwei Klassen zurückgeführt werden. Die erste Klasse fragt nur nach der Erkenntnisdeutung des Mythos, nach seiner „Wahrheit" im überlieferten Sinn des Wortes und berücksichtigt entsprechend nur den Mythos, wie er als literarische Gattung vorliegt. Die zweite Klasse der Deutungen richtet sich auf den „gelebten" Mythos, die mythische Existenz, die Haltung, die dem in Worten geformten Mythos zugrunde liegt, und verlangt einen neuen Begriff der „Wahrheit". In der ersten Gruppe werden drei Typen der Deutung unterschieden: die „tautegorische", die allegorische und die symbolische Deutung; die erstere nimmt den Mythos nur in seinem buchstäblichen Sinn und lehnt ihn deshalb als reines Phantasiegebilde ab, die zweite sucht hinter den Worten einen tieferen Sinn, der sich aber auch unabhängig von aller Bildrede begrifflich klar erfassen läßt, nach der dritten ist der verborgene Sinn des Mythos nicht von der bildlichen Einkleidung ablösbar, nicht in Philosophie umwandelbar. Die drei Typen der „neueren Theorien" entsprechen in etwa diesen drei Typen. Der Verf. nennt sie die phänomenologische, die psychoanalytische und die existentielle Deutung. Die phänomenologische Deutung (Lévy-Brühl, van der Leeuw) anerkennt die mythische Haltung als „gelebten Glauben" (croyance vécu), ohne Rücksicht auf die intellektuelle Wahrheit ihres Inhalts. Die psychoanalytische Theorie (Freud) sucht, wie die allegorische Deutung, hinter dem Vordergründigen der mythischen Haltung einen tieferen Sinn; nur liegt beides nicht

im intellektuellen, sondern im affektiven Bereich. Nach der existentiellen Deutung (Jaspers) sind die Mythen die Sprache des Seins, die Sprache der Transzendenz; ihre Wahrheit ist „existentielle Wahrheit", die historisch gebunden bleibt. Ricoeur unterscheidet zwischen den Mythen, die Werk der Phantasie sind, und den „Mythologemen" als ihrem wahren Kern. Van Riet gibt zu all diesen Theorien wohlabgewogene Urteile ab. — Man wird nicht allen Einzelheiten des überaus gehaltvollen Buches zustimmen, aber es auch nicht ohne reichen Gewinn aus der Hand legen. J. de Vries S. J.

Ammonius, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas par* G. Verbeke (Centre De Wulf-Mansion: Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum II). gr. 8° (CXX u. 516 S.) Louvain - Paris 1961. Publications Universitaires de Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Paris. 600.— bfrs.

Im Jahre 1957 gab Verbeke die lateinische Übersetzung der Erklärung des Themistius zu Aristoteles' *De anima* heraus und eröffnete damit das Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Nunmehr liegt der 2. Band davon vor. Er enthält Wilhelms von Moerbeke lateinische Übertragung der Erklärung des Ammonius zu Aristoteles' *De interpretatione*. In der langen Einleitung untersucht der Herausgeber zunächst das Verhältnis des unvollendet gebliebenen Kommentars des hl. Thomas zu dem des Boethius und dem des Ammonius, um sich dann mit einem wichtigen, aber sehr schwierigen Punkte des Inhaltes, der Wahrheit der Urteile über das künftig Mögliche zu befassen. Übersetzungsfragen bilden den Gegenstand des nächsten Abschnittes der Einleitung, denen die nötigen Angaben über die handschriftliche Überlieferung und die Grundsätze, die bei der Textgestaltung befolgt wurden, folgen. Ein lateinisch-griechisches und griechisch-lateinisches Wörterverzeichnis beschließen den stattlichen, schön gedruckten Band.

Für die gewaltige, wertvolle Arbeit gebührt dem Herausgeber unsere Anerkennung. Wer sich um eine genaue Erforschung der Quellen der lateinischen Scholastik des Mittelalters oder deren zuverlässige Deutung bemüht, wird ihm Dank wissen. Ein nicht weniger unentbehrliches Hilfsmittel stellt der Band neben den anderen der weitgespannten Reihe dar für das Verständnis der Sprache des berühmten Übersetzers aus dem Dominikanerorden und für die rechte Würdigung seiner Arbeitsweise. Der Text erscheint im Gewande der heute gebräuchlichen Rechtschreibung des Lateins. Es gibt Gründe, die für dieses Vorgehen, es gibt solche, die dagegen sprechen. Die in Amerika erscheinende Averroesausgabe folgt mehr den mittelalterlichen Handschriften. Wenn man schon ändert, dann sollten vor allem jene Stellen geändert werden, wo die griechische Vorlage dies nahelegt, so 145, 95 manifestavimus, das den Worten δῆλον ποιήσομεν entsprechen soll. Man darf doch wohl annehmen, daß Wilhelm diese richtig übertragen hat. Es kann sich also nur um eine Verschreibung oder Schreibweise handeln, *v* für *b* begegnet öfters, wie vene = bene, veneravilis = venerabilis u. a. Wir dürfen daher unbedenklich manifestabimus einsetzen.

Besondere Beachtung bei der Textgestaltung verlangen die recht häufigen griechischen lateinisch geschriebenen Worte. Soweit wir aus der handschriftlichen Überlieferung ersehen können, folgte Wilhelm bei der Umschrift der griechischen Worte nicht der Aussprache des Altgriechischen, sondern der des mittelalterlichen Griechisch. So wird man für ἀλλὰ μὴν 73, 58 allamyn, wie Handschrift H es bietet, nicht allamen setzen, wofern man nicht als Vorlage ἀλλὰ μὲν annehmen will; entsprechend 144, 78 fenon, nicht phainon, für φαῖνον u. a. mehr. Diese ganze Klasse von Wörtern erheischt eine besondere Untersuchung, wozu eingehendere Kenntnisse des byzantinischen Griechisch unumgänglich sind. Hier sei nur noch kurz auf das auffallende *armenias* als Umschrift für Ἑρμηνείας hingewiesen, was an das Arabische erinnert!

Ein sehr nützlicher Gedanke war es, auch die Abweichungen des uns erhaltenen griechischen Textes zu bringen. Dies gestattet, in Verbindung mit dem Wörterverzeichnis eingehendere Beobachtungen anzustellen und einen tieferen Einblick in Wilhelms Übersetzungstechnik zu gewinnen, als es die kurzen Darlegungen der Einleitung ermöglichen. So finden wir, daß wiederholt für eine Mehrzahl im Griechischen eine Einzahl im Lateinischen erscheint, so 24, 77 coniunctio für σύνδεσμοι,

67, 33 aqua für ὕδασιν, aber auch umgekehrt, wie 90, 00 relationes für ἀναφοράν oder 147, 26 lavabimur für λούσομαι u. a. Es erhebt sich hier natürlich die Frage, woher die Abweichungen kommen. Gehen sie auf eine gewisse Willkür des Übersetzers zurück, der doch im allgemeinen um treue, sinngemäße Wiedergabe sich bemühte? Auf eine uns unbekannte griechische Vorlage? Auf die handschriftliche Überlieferung? Alles Fragen, auf die zu antworten nicht leicht ist. Mit dem Erscheinen neuer Bände dieses für die Erforschung der Scholastik so bedeutsamen Unternehmens, dem wir gutes Voranschreiten wünschen, wird der Stoff für weitere Beobachtungen wachsen und manches, was bis jetzt ungelöst blieb, sich hoffentlich aufklären lassen. W. Kutsch S. J.

Ahlberg, R., *‚Dialektische Philosophie' und Gesellschaft in der Sowjetunion* (Philos. und Soziol. Veröffentl. des Osteuropainstituts an der Freien Universität Berlin, 2). 8° (135 S.) Wiesbaden 1960, Harrassowitz. 18.— DM.

Die Entwicklung der sowjetischen Ideologie läßt sich, grob gesehen, in vier Perioden einteilen. Die erste (1918—1922) brachte die „Säuberung" des ganzen Landes von allen nichtmaterialistischen Philosophen und endete mit einem später berühmt gewordenen Aufsatz in der Moskauer Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus", der den programmatischen Titel trug: „Die Philosophie über Bord!" Die Reaktion auf diesen Angriff entfaltete sich in der zweiten Periode (1923—1929), in der eine für Hegel begeisterte Philosophengruppe unter Führung Deborins (Abram Mojseevič Joffe) nicht nur die Existenzberechtigung einer Philosophie überhaupt betonte, sondern dieselbe auch gegen einen allzu platten „mechanizistischen" Materialismus verteidigte. Sie hatte sich gerade durchgesetzt und alle ihre Gegner aus den maßgeblichen wissenschaftlichen Positionen vertrieben, als Stalin persönlich eingriff und mit Hilfe seiner Parteiideologen Ral'cevič, Mitin und Judin die philosophische Forschung ganz den innen- und außenpolitischen Tagesbedürfnissen der Kommunistischen Partei unterordnete. Diese dritte Periode (ab 1930) dauerte bis über Stalins Tod hinaus und geht erst in den allerletzten Jahren in eine vierte über, in der sich philosophisches Denken wieder vorsichtig an die Oberfläche wagt.

Die vorliegende Arbeit beschreibt den zweiten, ganz gewiß bisher interessantesten Zeitabschnitt, in welchem die heutige Sowjetideologie aus den noch unsystematischen Vorarbeiten der „Klassiker" Marx, Engels und Lenin Gestalt gewonnen hat. Deborin setzt die Erkennbarkeit, Objektivität und Materialität des Seins als selbstverständlich voraus (= „Weltanschauung") und sieht die Existenzberechtigung, ja Unentbehrlichkeit einer speziellen philosophischen Wissenschaft nur in der dialektischen Methode, die sich sowohl auf das Sein (Ontologie) als auch auf das Denken (Logik) bezieht. Er hält seine „Dialektische Philosophie" für das konsequente Endresultat der philosophischen Entwicklung seit Spinoza, für die Synthese von Materialismus und Deutschem Idealismus. Von hier aus versucht Deborin, das Verhältnis der Philosophie zu den Natur- und Gesellschaftswissenschaften zu klären. Er verteidigt seine Philosophie gegen den Vorwurf, reine Begriffsanalyse zu sein, sich nicht um die konkrete Wirklichkeit zu kümmern; die Wirklichkeit könne vielmehr nur durch eine dialektische Erkenntnisform erfaßt werden.

Die Gegner Deborins und seiner Anhänger kamen von den Naturwissenschaften her (Stepanov, A. K. Timirjazev u. a.). Sie distanzierten sich zwar vom „mechanischen" Vulgärmaterialismus des 18. und 19. Jahrhunderts durch den Titel „mechanizistischer" Materialisten, führten aber wie ihre Ahnen die gesellschaftlichen Vorgänge ohne Rest auf physikalisch-chemisch-biologische Gesetzmäßigkeiten zurück, leugneten qualitative Unterschiede im Sein und nannten Deborins Philosophie Vitalismus, Dualismus und Idealismus. Die Arbeitsweise beider Gruppen war mehr autoritätsgläubig als philosophisch, da beide den Argumenten aus den Schriften der „Klassiker" unbedingte Durchschlagskraft zubilligten. Nach fünfjähriger Polemik gelang es Deborin auf einem Philosophenkongreß in Moskau im März 1929, seine „mechanizistischen" Gegner als „unmarxistisch" verurteilen zu lassen. Die Kommunistische Partei, die nach dem Leninschen Prinzip der Parteilichkeit die letzten Entscheidungen in Wissenschaft, Moral und Kunst für sich beansprucht, wollte auch die Philosophie nicht relativ unpolitischen Forschern überlassen, sondern sie zu einer brauchbaren Waffe im Kampf um den Sozialismus machen. Nicht Welt-Interpretation, sondern Welt-Veränderung hatte ja bereits

Karl Marx in seiner vielzitierten „11. These über Ludwig Feuerbach" gefordert. Nach der Verurteilung der „Dialektischen Philosophie" Deborins (Dezember 1930) wurde in der 3. Periode die Philosophie durch reine Ideologie verdrängt.

A.s Arbeit gibt einen klaren Überblick über die „Dialektische Philosophie", ihre „mechanizistischen" Gegenthesen wie auch die aus beiden Gruppen ausgewählten Elemente der bolschewistischen Ideologie in der Stalinära. Breite Auszüge und Übersetzungen aus dem russischen, in der sehr selten gewordenen Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus" enthaltenen Quellenmaterial geben einen — auch für die Sowjetunion selbst — erstmaligen ausführlichen Überblick über die innere Entwicklung der Moskauer Ideologie. H. Falk S. J.

Lehmann, Fr. E. (Hrsg.), *Gestaltungen sozialen Lebens bei Tier und Mensch* (Dalp, 89). 8° (312 S.) Bern 1958, Francke. 12.40 DM.

Ein Grundanliegen unserer Zeit ist es, „sich in umfassender Weise auf die Eigenart menschlichen Soziallebens zu besinnen ... Der Mensch als soziales Wesen kann (aber) nur dann voll gewürdigt werden, wenn eine vergleichende Betrachtung tierischer sozialer Verhaltensweisen uns den Blick schärft für das allgemein Biologische und das spezifisch Humane am menschlichen Sozialverhalten" (Vorwort). Entsprechend dieser Zielsetzung gliedert sich der Band in zwei Teile: 1. Die sozialen Erscheinungen im Tierreich; 2. Gestaltungen und Probleme menschlichen Soziallebens. Die Vielfalt der geistigen „Dialekte", die in den verschiedenen Beiträgen gesprochen werden, ist keineswegs der „Universitas scientiarum" abträglich. Im Gegenteil, eine einheitliche Grundhaltung tritt überall hervor: die Ergründung menschlichen Wesens. Das dürfte ein Verdienst des Herausgebers sein, denn er sagt ausdrücklich: „Wir versuchen hier in gemeinsamer Bemühung um ein Erkenntnisziel einen praktischen Beitrag zu leisten an ein ‚Studium generale'. Denn die Abklärung unserer Themen, die in zahlreichen intensiven Gruppengesprächen erfolgte, hat uns Zusammenhänge und Bedeutung der von uns bearbeiteten speziellen Gebiete erkennen lassen, die uns in vieler Hinsicht neu waren" (7). Die Eigenart der Gestaltungen sozialen Lebens wird zuerst verdeutlicht an einigen Beispielen tierischen Soziallebens. Nachdem der Herausgeber die Vergesellschaftung in der Welt der Organismen allgemein als vitales Phänomen beschrieben hat, stellt er uns den Bienenstaat als feingegliedertes Sozialgefüge vor. Anschließend zeigt *Mart. Lüscher* den Weg von der Gruppe zum „Staat" bei Insekten. Er weist nach, daß man vom evolutionstheoretischen Standpunkt aus den Insektenstaat als „Superorganismus" (64) betrachten muß, der mit den Sozietäten der Menschen nicht verglichen werden kann, da in ihnen sich jeder Einzelmensch auch evolutionstheoretisch als Individuum verhält (spontane Mutationen werden den Nachkommen weitergegeben — im Insektenstaat sind die Einzeltiere = Arbeiter steril). Anschließend spricht *Monika Meyer-Holzapfel* aus ihrer reichen wissenschaftlichen Erfahrung über die Gruppenbildung bei Wirbeltieren und die sozialen Beziehungen bei Säugetieren. Auch sie betont: „Andererseits ist damit das menschliche Zusammenleben in keiner Weise gekennzeichnet. Die Unterschiede sind wahrscheinlich viel größer als die Ähnlichkeiten" (84). Klar werden auch die Aufgaben menschlicher Gemeinschaftsbildung herausgestellt: „Wir mögen die Sprache als eine Gnade empfinden, die uns das Tor zur Kultur, zur Forschung, zur Ewigkeit öffnet. Aber trotz der Höhen, die der menschliche Geist erklommen hat, haben wir gerade im Hinblick auf menschliches Zusammenleben kein Recht zu Überheblichkeit. Kann doch der Mensch, im Gegensatz zum Tier, die Weiterentwicklung des Soziallebens anstreben und verwirklichen! Aber angesichts der Barbarei, in welche das Menschengeschlecht auch heute noch immer wieder zurückfällt, müssen wir demütig zugeben, daß wir in der Gestaltung unseres sozialen Lebens bei weitem nicht das getan haben, was wir auf Grund unserer Vernunft, unseres Gefühls und unseres Willens zu tun imstande wären. Denn Tiersein ist eine in sich geschlossene Daseinsform, Menschsein dagegen eine Aufgabe" (109). Im anthropologischen Teil des Buches spricht zuerst *Hans Ryffel* über Einzelmensch und Gesellschaft, sodann (in einem späteren Beitrag) über den Staat. Anschließend weist *Paul Zinsli* die Sprache als Stifterin der menschlichen Gemeinschaft nach. Über die Grundlagen des sozialen Verhaltens des Kindes und die Grenzen und Möglichkeiten der Gemeinschaftsbildung durch die Schule berichten *Rich. Meili* und *J. R. Schmid*. „Die Fragilität dessen zu beleuchten, was echt human

ist" (206), unternimmt *H. Walther-Büel* von der Psychopathologie aus in seinem Referat über die soziale Problematik gestörten Seelenlebens. Schließlich analysiert *J. Schär* in seinem Beitrag „Kirche und Religionsgemeinschaften" die religiös bedingten und orientierten Gemeinschaftsformen: Jüngerschaft, Gemeinde, Kirche, Sekten. Den Abschluß des Bandes bildet eine größere Abhandlung über aktuelle Fragen menschlichen Gesellschaftslebens (von *R. F. Behrendt*), in der der Verf. zuerst den Menschen in den Strukturwandlungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft und dann das Ringen um eine weltweite Ordnung schildert. Die gut aufeinander abgestimmten Einzelreferate und der Sinn sowohl für die einmalige Geistnatur des Menschen wie auch für seine Verwurzelung im Biologischen machen das Sammelwerk zu einem Ganzen, das unsere Beachtung verdient. Ad. Haas S. J.

Wössner, Jac., *Die ordnungspolitische Bedeutung des Verbandswesens* (Die Verbands-Gesellschaft). gr. 8° (XI u. 183 S.) Tübingen 1961, Mohr. 18.— DM.

Im Gegensatz zu der weitverbreiteten kritischen, ja negativen Wertung der Verbände als „organisierte Interessentenhaufen" gewinnt vorliegende Arbeit ihnen eine positive Seite ab. Dank dem entwickelten Verbandswesen habe unsere heutige Gesellschaft nicht nur die einstige Ständegesellschaft hinter sich gelassen, sondern auch schon den Dualismus der Klassengesellschaft überwunden und einen neuen Zustand, eben denjenigen der pluralistischen Verbändegesellschaft erreicht, den es nunmehr zu institutionalisieren gelte. — Nach W.s Meinung krankt die bisherige Behandlung des Verbandswesens daran, daß man die Verbände einseitig in ihrem Verhältnis zum Staat untersuchte, was zu keinem befriedigenden Ergebnis habe führen können, weil sie ihrer Natur nach nicht staatsbezogen, sondern gesellschaftsbezogen seien. Das heutige Verbandswesen — näherhin die von ihm als „primär" bezeichneten Verbände — hätten die vom Staat zu unterscheidende Gesellschaft leistungs- und damit zugleich auch interessemäßig derart durchstrukturiert, daß die Gesellschaft in der Lage sei, durch sie als ihre legitimen Repräsentanten eine Großzahl von Angelegenheiten ohne Staatshilfe zu regeln, insbesondere einen sach- und gemeinwohlgerechten Interessenausgleich vorzunehmen und so den Staat von ihm wesensfremden Aufgaben in großem Umfang zu entlasten.

W. verfügt über eine ausgezeichnete sozialphilosophische Schulung, die sich auch formal in klarer Gliederung und schlüssigem Gedankenfortschritt bewährt. Für eine Analyse des tatsächlichen Befundes unserer Gesellschaft ist es aber der Logik *zu viel;* so frei von Widersprüchen und Verwerfungen, wie sie hier deduziert wird, kann unsere unvollkommene Welt gar nicht sein! Die erheblichen Abstriche, die man aus diesem Grunde machen muß, sollten jedoch nicht dazu führen, sich an dem Grundgedanken der Arbeit irremachen zu lassen, der doch auf jeden Fall viel Richtiges und Beachtliches enthält.

Da auch die Berufsständische Ordnung im Sinne der Enzyklika „Quadragesimo anno" die Klassengesellschaft überwinden wollte, vergleicht W. seine „Verbands-Gesellschaft" mit ihr. Seine Grundsätze, so stellt er fest, decken sich mit denjenigen der Enzyklika, nur die von ihm vorgeschlagenen Institutionen seien andere. Vielleicht trifft das nicht ganz den Sachverhalt. „Quadragesimo anno" 1931 geht noch von der Zwei-Klassen-Gesellschaft als tatsächlicher Gegebenheit aus und entwickelt ihre Ordnungsvorstellung im Gegensatz dazu; infolgedessen wird sie sozusagen nur von dieser einen Seite her angeleuchtet und kommt nicht zu allseitiger Darstellung. Seither aber hat der „funktionale Pluralismus" der Interessenorganisationen den Dualismus der Klassen, wenn man so sagen darf, überrollt. Damit hat sich die Problemlage gewandelt, was nicht ohne Folge bleiben kann für die anzubietende Lösung. W.s Vorschlag hat gewiß vieles für sich, doch stehen ihm auch Schwierigkeiten entgegen, für die bisher noch keine Lösung gefunden ist; mit ihnen setzt W. sich nicht auseinander. Die Tatsache, daß die „Verbände" als freie Vereinigungen nicht die Gesamtheit der jeweils Leistungs- und Interesse-Beteiligten umfassen, nimmt er zwar zur Kenntnis, sieht darin aber keine ernstliche Schwierigkeit bzw. sieht sie als bereits gelöst an. Für die rechtsdogmatische Schwierigkeit mag das zutreffen; um so unüberwindlicher erscheinen dafür die praktischen Schwierigkeiten.

Die Symmetrie des W.schen Ordnungsbildes erfordert auch im kulturellen und religiösen Bereich eine Mehrheit von Organisationen, also auch von Weltanschauungsgemeinschaften oder Kirchen. Zur Zeit ist dem in den meisten Ländern

so; dieser tatsächliche Zustand scheint aber hier, wenn auch nur stillschweigend und vielleicht dem Verf. selbst gar nicht bewußt, zur Norm erhoben zu sein; dagegen müßte wohl der Dogmatiker der Theologie Einspruch erheben. Schade, daß die ansonsten gut ausgestattete Arbeit des Namen- und Sachverzeichnisses ermangelt.

O. von Nell-Breuning S. J.

Eichrodt, Walth., *Der Heilige in Israel. Jesaja 1—12* (Botschaft des AT, 17 I). 8° (147 S.) Stuttgart 1960, Calwer Verlag. 8.80 DM.

Die Erklärung dieser theologisch so gefüllten Kapitel durch einen Autor, der sich um die theologische Durchleuchtung des AT so verdient gemacht hat, nimmt man mit besonderem Interesse zur Hand. Man wird nicht enttäuscht. Ohne viel auf textliche Einzelheiten und fachliche Sonderfragen einzugehen, ist E.s Kommentierung ganz auf die Erhebung des religiösen Gehaltes jedes einzelnen Sinnabschnittes konzentriert. Er wird in einer reifen Einfachheit und Klarheit dargelegt, die von einem sorgsamen Bedenken und Meditieren des Prophetenwortes zeugt. Der Zielsetzung des Kommentars entsprechend werden dabei die Gedanken oft bis zur konkreten religiösen Situation des Lesers ausgezogen, ohne je in gemachte „Anwendungen" abzugleiten und ohne die konkrete geschichtliche Situation, in die das Wort ursprünglich hineingesprochen wurde, außer acht zu lassen. Wie E. sofort zu 1,1 feststellt, gilt es stets, „beides zu sehen, die konkreten irdischen Zeitverhältnisse und die göttliche Wirklichkeit, die in ihnen einen Zeugen gefunden hat" (12). Eine Einleitung, die die Grundlinien der Interpretation entwickelte und eine Gesamtschau des Propheten und seines Buches darlegte, ist diesem Band noch nicht beigegeben. Sie ist für den zweiten Band über Is 13—23; 28—39 angekündigt. So dürfen wir uns vorläufig darauf beschränken, einige Einzelzüge der Auslegung zu nennen, die von Interesse sind.

Der Kommentar folgt, unter Vorwegnahme von Kap. 6 an den Anfang, im ganzen der Textfolge des Buches. Textänderungen sind relativ selten. Der Abschnitt 5, 25—30 wird wie üblich hinter 9, 20 eingeordnet, 10, 1—4 dagegen trotz anerkannter Verwandtschaft nicht zu 5, 8—24 gezogen. Eine interessante Umstellung, die die Deutung merklich beeinflußt, findet sich in Kap. 8. Hier ist 8, 16—17 hinter 8, 2 und 8, 18 hinter 8, 4 gesetzt. 8, 1—2 16 wird als einheitliche Anweisung Gottes zur Beschriftung und Versiegelung der großen Tafel verstanden, indem 8, 2 mit G imperativisch gelesen und 8, 16 „meine" in „deine" Jünger verändert wird. Die schweigende Wartezeit des Propheten, in der der Herr sein Volk in Unsicherheit und Ratlosigkeit zurückläßt (94), ist dann das „Dreivierteljahr" (96) zwischen Beschriftung der Tafel und Geburt des Prophetensohnes. Warum allerdings das ausdrücklich in allgemein lesbarer Schrift aufgezeichnete Rätselwort, das man auch wohl kaum als „Weisung" (8, 16) bezeichnen kann, für diese Zeit verborgen unter Verschluß gehalten wird und warum zu dieser Versiegelung eigens die Jünger des Propheten bemüht werden („durch deine Jünger"), ist nicht recht verständlich und daher die Umstellung wohl kaum überzeugend.

Zur Frage der Echtheit der bekannten *Heilstexte* gibt E. eine sehr positive Antwort. 2, 2—4; 9, 1—9 und 11, 1—9 stammen vom Propheten selbst; nur 4, 2—4 ist eine spätere Beifügung, um Kap. 2—3 durch einen Heilsausblick abzurunden. Für 9, 1—6 wird die zeitgeschichtliche Deutung auf einen Prinzen des Königshauses ganz abgelehnt (109 f.). Es ist ausschließlich „ein neuer Herrscher, der ein neues Weltzeitalter einleitet", gemeint, „eine Gestalt von göttlicher Hoheit", dessen Staat ebenfalls „überzeitlichen und überweltlichen Charakter erhält" (so auch zu 11, 1—9). Ebenso ist 7, 14 ff. an keine junge Frau (oder Frauen) zur Zeit des Propheten zu denken, sondern diese Verse zitieren die volkstümliche Rettererwartung, in der der Immanuel der Heilsbringer und Milch und Honig die Paradiesspeise war. Dennoch liegt hier nach E. keine direkte messianische Heilsweissagung vor. Vielmehr ist das Ganze ein Drohzeichen, das erst in 7, 18 f. 21 f. zu seinem Höhepunkt kommt. Denn es greift diese Heilserwartung auf, um sie mit Hilfe der Doppeldeutigkeit von Milch und Honig (Paradiesspeise und einzige Ernährungsmöglichkeit im völlig verwüsteten Land) zum Unheilszeichen zu wenden. Wenn das Land völlig verwüstet ist (v. 18 f.), „kann man dann den ganzen Tag Dickmilch essen, meint der Prophet in grimmigem Spott" (91). „Der Immanuel wird in nächster Zukunft geboren, aber nicht als Paradiesbringer, sondern als Unheilsbote. Das ist das Strafwunder, das

die Rettererwartung, die bereits fest mit dem Davidshaus verknüpft war, in ihr Gegenteil verkehrt" (91). Von dieser Umkehrung der irdischen Heilserwartung des unbußfertigen Volkes, die in etwa an Am 5, 18 erinnert, „bleibt aber der echte und gottgewollte Kern der Zukunftshoffnung, der insbesondere in der wunderbaren Person des Erlösers besteht, unberührt. Und insofern ist die Deutung der alten Kirche, die ... hier eine direkte Weissagung auf den Jungfrauensohn findet, nicht ohne inneres Recht" (92). Diese etwas komplizierte Konzeption, die die originale Zusammengehörigkeit von 7, 18 ff. mit 7, 14—17 notwendig voraussetzt, erweckt sicher nicht weniger kritische Bedenken als andere Lösungsvorschläge. Aber die Gesamtauffassung E.s ist klar: Es geht in Kap. 7; 9 und 11 ausschließlich um die gleiche Gestalt des eschatologischen Heilsbringers, der in Christus seine Erfüllung gefunden hat und von dem hier in der „zurückhaltenden Unbestimmtheit der Mysteriensprache" geredet wird (109), aber zugleich in „autoritativer Verkündigung des göttlichen Vollendungswillens" (111). J. Haspecker S. J.

Betz, Joh., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Bd. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. 8° (XXI u. 223) Freiburg 1961, Herder. 14.— DM.

Der Verf. hat schon Bd. I/1 mit einer Untersuchung über die Einsetzungsberichte des NT begonnen (vgl. Schol 31 [1956] 112ff.). Hier kommt er noch einmal auf dieselbe Frage eingehender zurück. Die Behauptung von E. Schweizer, die Frage nach den Elementen sei im NT nicht gestellt, die Realpräsenz sei genau die des Wortes, nicht mehr und nicht weniger (RelGG I³, 18 21), hat ihn veranlaßt, die biblische Begründung der (substantiellen) Realpräsenz erneut zu überprüfen. Dabei sucht er sie nicht in typisch dogmatischer Argumentationsweise vom formulierten kirchlichen Dogma her, sondern mit den Mitteln der historisch-exegetischen Forschung zu erhellen; denn es ist die Frage, ob der *letzte* Sinn der ntl. Abendmahlsaussagen aus den Texten allein ohne die authentische Interpretation des kirchlichen Lehramtes abgelesen werden kann. Die Arbeit ist der erweiterte und vertiefte Hauptteil der 1957 der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen vorgelegten Habilitationsschrift.

In Bd. I/1 hat der Verf. schon die Identität der dargereichten sakramentalen Speisen mit der leibhaftigen Person Jesu herausgearbeitet, indem er gezeigt hat (was auch hier 37 f. wiederholt wird), daß im Sinne der hebräischen Anthropologie das semitische Grundwort für „Leib", wie immer es gelautet haben mag, nicht nur besagt, daß es sich um den Leib handelt, den Jesus gehabt hat, sondern der er ist. — Man kann sich allerdings fragen, ob das ohne weiteres von den Einsetzungsworten gilt; denn hier liegt der Fall doch etwas anders, als wenn Jesus z. B. zu Petrus sagt: „Nicht Fleisch und Blut, d. h. ein leibhaftiger Mensch, hat dir das geoffenbart" (Mt 16, 17). Man kann höchstens sagen: Wo Jesu Fleisch und Blut ist, da ist er leibhaftig selbst.

Aber die ntl. Texte besagen nicht nur, *daß* Jesus leibhaftig in der Eucharistie gegenwärtig ist, sondern auch als *was* er gegenwärtig ist. Das ergibt sich vor allem aus den spezifischen Besonderheiten der ntl. Texte durch die je und je eigentümliche Gestaltung der „Deutesätze", die darum in der vorliegenden Untersuchung besonders berücksichtigt werden, und zwar je nach den einzelnen Schichten des NT, ohne alle Einsetzungsberichte auf eine gemeinsame Ebene zu projizieren. So tritt dann die Einheitlichkeit der ntl. Abendmahlsauffassung auf dem Hintergrund ihrer verschiedenen Ausprägung um so heller hervor.

Im 1. Kapitel behandelt der Verf. die *Realpräsenz nach dem apostolischen Kerygma* (1—101), das wegen der zeitlichen und persönlichen Nähe seiner Repräsentanten zu Jesus und als Urform der kirchlichen Verkündigung mit Recht das besondere Interesse der heutigen Theologen findet. Seine Hauptquelle ist die Apg, in deren erstem Drittel älteste, bis in die Jerusalemer Urgemeinde zurückgehende Traditionen und diese sogar unter weitgehender Beibehaltung des ursprünglichen Wortlautes verarbeitet sind. Ihnen entstammt wohl auch die Schilderung des urchristlichen Lebens mit dem kultischen Mahl (Apg 2, 42—47). Der Ausdruck „Brotbrechen" bezeichnet hier nach B. „nicht speziell und restriktiv nur die Eucharistie, sondern die ganze, eine Sättigung umfassende Mahlfeier, die ihren inneren Höhe-

punkt in der (wohl nicht jedesmal begangenen) Eucharistie hatte" (4). Als Phänomen der eschatologischen Wirklichkeit nimmt das Kultmahl der Christen das endzeitliche Gottesmahl und das Kommen Jesu entsprechend dem Rufe „Maranatha" voraus, wie auch Paulus 1 Kor 11, 26 und Did 10, 6 bezeugen (8).

Zur apostolischen Verkündigung gehört zweifellos der urapostolische Einsetzungsbericht, wie er sich Mt 26, 26—29; Mk 14, 22—25; Luk 22, 15—20 und 1 Kor 11, 23—25 findet. Er wurde nicht als ätiologische Kultlegende geschaffen, sondern das apostolische Kerygma setzt die Einsetzungsworte Jesu voraus, die es aber gemäß seiner Auffassung mitteilt und einbaut. Um den Glauben der urapostolischen Zeit zu erfassen, kommt es darauf an, das vorsynoptische und vorpaulinische Stadium der Abendmahlsüberlieferung zu erhellen.

Nach B. stammen alle vier Berichte aus der Liturgie. Sie tragen ein semitisch gefärbtes Sprachgewand und gruppieren sich in zwei Traditionsstränge, den antiochenischen, aber in Palästina entstandenen, der bei Lukas und Paulus zwei voneinander unabhängige Ausprägungen gefunden hat, und den von Mk 14, 22—25 und Mt 26, 26—29 vertretenen, der nach B. bei Mk in seiner ältesten Ausprägung erscheint. Der Verf. kommt, wie schon H. Schürmann (vgl. Schol 31 [1956] 615 und 33 [1958] 616 f.), zu dem Ergebnis, daß die lukanisch-paulinische Berichtsform als ganze die ältere ist, daß aber auch die markinische ältere Elemente enthält, wie er im folgenden durch eine Einzelanalyse zu zeigen versucht. Dabei geht er von der antiochenischen Berichtsform aus, wie sie sich in ihrer ältesten Form 1 Kor 11, 23—25 findet, mit der sich Lk 22, 19 f. sehr eng berührt. Es ist nach B. kein Zweifel, daß wir es hier im wesentlichen mit Paradosis und nicht mit Sondergut des Apostels zu tun haben (13 f.). Aus den Verschiedenheiten in Einzelzügen schließt der Verf., daß es sich bei Paulus und Lukas um voneinander unabhängige Ausprägungen des gleichen Traditionszweiges handelt. Der Paulus und Lukas zugrunde liegende Text war nach B. wenigstens um die Mitte der vierziger Jahre vorhanden, und seine theologischen Aussagen (Deuteworte, Stiftungsbefehl und der ὑπέρ -Zusatz) sind in textlicher Hinsicht gesichert (16). Aber damit sei nicht gesagt, daß er in der Formulierung nicht schon „hellenisiert" sei, so daß seine ältere Form aus semitischen Markusparallelen erkannt werden könne. Diese ältere Form lasse die spezifische Auffassung der urapostolischen Zeit noch deutlicher hervortreten als die geglätteten Texte des Lukas und Paulus (24).

Das urapostolische Kerygma ist nach B. wie der Quellgrund, auf dem die Texte wuchsen, so auch der geistige Raum, in dem sich ihr Verständnis erschließt (26). Darum geht der Verf. im Folgenden auf den theologischen Rahmen des urapostolischen Einsetzungsberichtes ein. Er findet ihn in der Gottesknecht-Christologie (26 bis 32) und den sprachlichen Anklängen des urapostolischen Einsetzungsberichtes an die deutero-isaianischen Ebed-Jahwe-Lieder (32—35). In dem urapostolischen Brotwort der antiochenischen Formel τὸ σῶμά μου τὸ διδόμενον ὑπὲρ πολλῶν sieht er die Offenbarung des Heilsereignisses Jesu ausgesprochen, insofern σῶμα, wie er schon Bd. I/1 gezeigt hat, jedenfalls hier, im Sinne der semitischen Anthropologie „die ganze leibhaftige Person, das körperlich existierende und darum der Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit ausgesetzte Ich des Menschen, die konkrete Menschengestalt" bezeichnet. Das gelte um so mehr, als die Worte τὸ σῶμά μου τὸ διδόμενον ὑπὲρ πολλῶν sprachlich und sachlich an die Ebed-Jahwe-Stellen in Is 53 anknüpfen (37—40). Darum ist in ihnen auch der Gedanke von der Hingabe Jesu in den Tod enthalten, und zwar primär nicht als kultisches Opfer, bei dem der Leib als isolierter Opferbestandteil betrachtet wird, sondern als martyriumhaftes Opfer, das die Hingabe der ganzen Person besagt (40).

Allerdings gibt B. zu, daß sich die beiden Spezifizierungen des Opfergedankens eng berühren, zumal das im Kelchwort genannte „Blut" das hauptsächlichste Mittel des kultischen Opfers war, das Jesus nach der Vorstellung der ersten Christen in seinem Kreuzestod dargebracht hat, wie es in der markinischen Fassung der Abendmahlsworte noch stärker zur Geltung kommt (41). Da das Partizipium Präsens διδόμενον nach dem Sprachgebrauch des Hellenismus wie des Aramäischen oft ein in naher Zukunft erwartetes Geschehen bezeichnet, handelt es sich um ein prophetisches Wort und eine prophetische Handlung, durch die Jesus sein nahes Sterben ankündigt (42). Weil aber prophetisches Wort und prophetisches Tun ein zukünftiges

Ereignis nicht nur rein objektiv berichtend ankündigen, sondern schon anfänglich ins Werk setzen, besagt das Präsens διδόμενον, daß die Hingabe am Kreuze schon beim Abendmahl beginnt (42).

Die somatische Realpräsenz Jesu im Abendmahl setzt nach B. die metaphysische Gottessohnschaft zwar voraus, ist aber aus dieser noch nicht ohne weiteres abzuleiten. Darum bleibt die Frage, wie Jesus selbst die Beziehungseinheit zwischen den Gaben und seiner Person bestimmt hat, und ob die Realpräsenz aus den Einsetzungsworten selbst erkennbar ist (45). Mit Recht betont B. unter Berufung auf J. Dupont und P. Benoit, „daß der bloße Rekurs auf die Kopula ἐστίν der Deutesätze die Realpräsenz nicht zu begründen und zu tragen vermag", da sie an sich sehr wohl den Sinn von „bedeuten" haben kann, wie sich z. B. aus Mt 13, 37 f. und Jo 8, 12 ergibt. Das gilt um so mehr, als das Abendmahl ja Prophetie ist, insofern Jesus in seiner rituellen Handlung mit Brot und Wein sein Sterben ankündigt, die Hingabe seiner Person am Kreuze durch die Hingabe des Brotes zum Genuß versinnbildet (46 f.). Eine Begründung dafür findet man ferner im Passacharakter des letzten Mahles Jesu (47).

Aber der Gleichnischarakter des Abendmahls darf nicht einseitig gesehen werden. In Wirklichkeit braucht er nicht zur Entleerung und Verflüchtigung des Gehaltes zu führen, wie es bei manchen Protestanten der Fall ist. Im Gegenteil hilft er sogar, die ganze Wirklichkeitsfülle zu erfassen (50). Ganz abgesehen vom antiken Denken, für das das Abbild die urbildliche Wirklichkeit auch wirklich (seinshaft) enthält, weil die ganze Wirklichkeit als organisch strukturierte Ganzheit aufgefaßt wird, ist das Abendmahl ein *prophetisches* Zeichen, das an der göttlichen Kausalität teilhat und effektiv bewirkt, was es bezeichnet (51). Man vergleiche die Sakramente, die als äußere Zeichen das bewirken, was sie bezeichnen. Als prophetisches Symbol realisiert und enthält das Abendmahl auch das, was es anzeigt, symbolisiert das Heilsereignis nicht nur für unser Glaubensbewußtsein, sondern *in sich* (52).

Dazu kommt, daß die *Darreichung* die reale Gegebenheit des Dargereichten im Akt der Darreichung, der mit der Segnung und Brechung des Brotes beginnt, mitbesagt (53), also konkret die versinnbildete Heilsfrucht, die Jesus als seinen für alle dahingegebenen Leib, d. h. seine leibhaftige Person, bezeichnet (54). Auch der leibliche *Genuß* der Gabe als Zweck der Darreichung weist über die bloß gleichnishafte Auffassung des Abendmahls hinaus. Er besagt den denkbar innigsten physischen Kontakt mit der durch die Gabe vermittelten Leibhaftigkeit Jesu. Sie zeigt, daß die Gaben mehr sind als ein bloßes Bild (55).

Das geht auch daraus hervor, daß die eucharistischen Deutesätze die für die üblichen Gleichnisse Jesu charakteristischen Wendungen ὡς, οὕτως, ὁμοίον ἐστίν nicht enthalten (56). Dazu kommt, daß in Gleichnisreden, auch wenn das ὡς usw., wie Mt 13, 37 f., fehlt, nicht ein konkretes Ding der empirischen Wirklichkeit in seiner Individualität mit der eschatologischen Wirklichkeit gleichgesetzt wird, wie es bei dem τοῦτό ἐστιν der Einsetzungsworte der Fall ist. — Das Subjekt des Brotwortes heißt außerdem nicht οὗτος ὁ ἄρτος, wodurch die Gabe in ihrem Sosein als natürliches Brot bezeichnet würde, sondern nur τοῦτο, so daß die Frage nach dem Sosein der Gabe noch offenbleibt und erst durch das Prädikat τὸ σῶμά μου näher qualifiziert wird (58).

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung im einzelnen auf die Ausführungen des Verf.s über die Interpretation des Kelchwortes näher einzugehen. Es besagt nach B. ein Doppeltes: 1. Der Kelch ist die Diatheke, weil *sie* im Blute besteht, und 2. Der Kelch ist die Diatheke, weil *er* im Blute besteht (60 f.), so daß gerade hier die Einheit des Alten und des Neuen Testaments klar zum Vorschein kommt (64). Wie im AT die eigentliche Gabe und das höchste Gut des Bundes nichts anderes ist als: er, Jahwe, selbst (68), so ist im NT die eigentliche Gabe und das höchste Gut des Bundes nichts anderes als Jesus selbst: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute" = „Ich bin der neue Bund" (79 f.). Das Abendmahl ist nicht nur eine Erneuerung des Alten Bundes, wie die Mahlfeiern der Qumrân-Sekte, sondern der wesenhaft neue Bund als Erfüllung des alten (84). Wenn Jesus beim letzten Abendmahl in wirksamer Tat- und Wortprophetie sein bundesstiftendes Heilswerk mitsamt seiner es wirkenden Person gegenwärtig setzt, verleiht er durch den Stiftungsbefehl seiner Diatheke auch eine kultische Existenz (92 f.). In einer

guten Übersicht faßt B. am Schluß des 1. Kapitels die Wertung und den Ursprung des urapostolischen Einsetzungsberichtes zusammen (95—101).

Das 2. Kap. befaßt sich mit der *Realpräsenz bei Paulus* (102—129), das 3. Kap. mit dem *synoptischen Einsetzungsbericht und seiner Auslegung* (130—143), das 4. Kap. mit dem *Beitrag des Hebräerbriefes* (144—166) und schließlich das 5. Kap. mit der *Eucharistie bei Johannes* (167—200). Ein Rückblick: *Das Abendmahl als sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses „Jesus"* (201—206), beschließt die gründliche und sehr wertvolle Studie. Gerade hier kommt die unzweifelhafte Einheitlichkeit des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses bei einer Vielfalt der Sicht- und Darstellungsweisen im einzelnen klar zur Geltung.

Der Verf. hat am Beispiel des Einsetzungsberichtes in besonnener Weise gezeigt, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise, in der richtigen Weise angewandt, keineswegs die historische Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte in ihren sachlichen Aussagen erschüttert. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die ältesten Zeugen die Einsetzungsworte gedeutet haben, werden nicht etwa willkürlich hineingetragen, sondern sind in der ursprünglichen Fassung vorgegeben und nur klarer hervorgehoben worden. Es ist auch durchaus richtig, daß die Beweiskraft der rein philologisch-historischen Exegese der Abendmahlsworte nicht überschätzt werden darf. Es ist schon viel damit gewonnen, daß sich auf diese Weise die Realpräsenz mit höchster Wahrscheinlichkeit erweisen läßt, selbst wenn einzelne der vorgebrachten Argumente, für sich genommen, nicht durchschlagend sein mögen, ja selbst wenn man den Untersuchungen des Verf.s in ihrer Summierung keine *stringente* Beweiskraft zuerkennen würde (59). Man darf nicht vergessen, daß das richtige Verständnis der Schrift nicht dem einzelnen Exegeten überlassen ist noch mit rein philologisch-historischen Mitteln erreicht werden kann, sondern letztlich Sache der Kirche ist, deren Schriftverständnis auch für den katholischen Exegeten nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Norm darstellt. Das hindert nicht, daß der Exeget untersucht, was sich mit rein philologisch-historischen Mitteln erreichen läßt, wenn er sich nur der Grenzen seiner Bemühungen bewußt bleibt.

B. Brinkmann S. J.

Kasper, Walt., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5). gr. 8° (XVI u. 448 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder.

Wenn bisher von einer unausgefüllten Lücke in der Darstellung der Traditionslehre, wenigstens für das 19. Jahrhundert, gesprochen werden konnte, so bezog sich das auf die Römische Schule. Die vorliegende Arbeit, Dissertation der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, sieht ihre Aufgabe darin, diese Lücke auszufüllen, und dem Verf., der die vorausgehenden Untersuchungen, zumal die von Her. Schauf, und dazu die einschlägigen gedruckten, lithographierten und ungedruckten Quellen mit großem Geschick benutzt, gelingt das in vollem Umfang.

Nach einer ausgezeichneten Einleitung (Der Beitrag der Römischen Schule zur gegenwärtigen Diskussion um die Lehre von der Tradition, Die Römische Schule — das Wesen ihrer Theologie und die Geschichte ihrer Erforschung, Leben und Gestalt der Theologen der Römischen Schule) beschäftigt sich der 1. Teil mit dem Gründer, *Perrone* (29—181). Eine abschließende Würdigung hebt hervor: „Neben vielen guten und fruchtbaren Ansätzen enthält seine Lehre von der Überlieferung auch nicht zu übersehende Einseitigkeiten und Gefahren. Die Römische Schule verdankt ihrem Altmeister wichtige Anregung. Aber der Meister hat seinen Schülern auch ebenso viele noch zu bewältigende Aufgaben hinterlassen. Die Theologie Perrones ist eine Theologie des Übergangs: Einerseits nimmt sie restaurativ das Erbe der vergangenen Epoche wieder auf, ohne allerdings den ganzen Geist vergangener größerer Zeiten in sich aufnehmen zu können, andererseits versucht sie doch auch, neuen theologischen Einsichten Raum zu geben und die ersten entscheidenden Schritte zu einer neuen Theologie hin zu tun" (181). Überraschend muß es wirken, wenn wir hören, daß Perrone einen tiefgreifenden Einfluß von seiten Möhlers erfahren hat (besonders 82—84 90—92). Aber wir haben es nicht mit einer aprioristischen Konstruktion zu tun, sondern mit einem exakt an Hand von vielen Textbelegen geführten Nachweis. Darüber werden die Verbindungslinien von Perrone zu der englischen Theologie (W. Palmer, H. Newman) nicht vernachlässigt; die

kleine Studie des Referenten: „Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts" (Catholica 15 [1961] 209—225), lag wohl dem Verf. beim Abschluß seiner Dissertation noch nicht vor.

Der 2. Teil (185—422) geht dann auf die Traditionslehre bei *Passaglia* und *Schrader* ein. Die größte Bedeutung scheint uns dem Kapitel zuzukommen, das den Beitrag der Römischen Schule, besonders Passaglias, zur *Vorbereitung der Bulle „Ineffabilis Deus"* bespricht (231—259), weil hier vor allem der Rückgriff auf das handschriftliche Material neue Erkenntnisse erschließt. Ein zweites Mal überrascht uns der Verf. mit einer nicht erwarteten These, daß nämlich die klassisch genannte Traditionsauffassung Franzelins schon von Passaglia und Schrader, vor allem von dem ersteren, ausgebildet ist. Wir können indes auch jetzt nicht widersprechen; denn die deutliche Sprache der Texte läßt sich nicht überhören. Trotzdem stellt auch K. fest: „Die Traditionslehre Passaglias-Schraders ist bisher nur wenig beachtet worden. Diese Tatsache hat verschiedene Gründe. Das Werk Passaglias blieb auf Grund seines persönlichen Lebensschicksales weithin ohne ein größeres Echo. Passaglia hat seine Lehre von der Tradition auch nirgends systematisch behandelt. Deshalb ist seine Theologie der Tradition auch nur schwer zugänglich geworden. Den Werken Schraders aber war wegen ihrer ermüdenden Darstellungsweise eine Breitenwirkung versagt. Erst in der Monographie Franzelins über die Tradition kommt die Traditionslehre der Römischen Schule zu ihrer klarsten und bekanntesten Selbstdarstellung. Das Werk Franzelins ist aber nur die reife Frucht der theologischen Bemühungen seiner Lehrer Passaglia und Schrader und kann nur von diesen Voraussetzungen her voll verstanden und ausgewertet werden" (397). Wenn wir noch hinzufügen, daß neben der Traditionslehre auch die Ekklesiologie der Römischen Schule ziemlich ausführlich gewürdigt wird, so sind damit die Werte des äußerst verdienstvollen Werkes von K. genügend ins Licht gesetzt.

Nur in einigen, für das Thema nebensächlichen Belangen bleiben noch offene Wünsche. So möchte man wohl Franzelin trotz seiner relativ geringen Fortschritte in der Traditionslehre doch einen etwas größeren Raum innerhalb der Gesamtdarstellung zugebilligt sehen. Auch würde es vorteilhaft sein, wenn der Verf. noch das Verhältnis von Kleutgen und Scheeben zur Römischen Schule geklärt hätte. Außerdem scheint uns das Urteil über Bellarmin (167 Anm. 69) zu ungünstig; ebensowenig will uns gefallen, daß in der Frage nach einer inhaltlichen Suffizienz der Heiligen Schrift kaum zwischen einer absoluten (im Sinne Kuhns) und einer relativen (im Sinne Scheebens) unterschieden ist (so werden z. B. 166 f. unter dieser Rücksicht Scheeben, Kuhn und Newman einfach nebeneinandergestellt, was sicher nicht angeht, wenn Kuhn mit seiner letzten Entwicklungsphase gemeint sein soll). In der Literatur wäre noch nachzutragen: Giulio da Nembro O. F. M. Cap., La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone S. J. (Centro Studi Cappuccini Lombardi 4), Milano 1961. Schließlich bedauern wir es auch, daß der Verf. nicht die Gelegenheit benutzt hat, größere Partien aus dem Schrifttum Passaglias, das noch nicht veröffentlicht ist (von Schrader besitzen wir: De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius, Opus posthumum, Parisiis 1878), im Zusammenhang mitzuteilen.

J. Beumer S. J.

Neumann, Charl. Will., S.M., The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose (Paradosis, 17). gr. 8° (XVI u. 280 S.) Fribourg 1962, University Press. 22.— DM.

Man weiß, daß der große Kirchenlehrer von Mailand von seinem Erstlingswerk De Virginibus (377) an bis zur Exhortatio Virginitatis, die er drei Jahre vor seinem Tod im Jahr 394 herausgab, das Thema der Jungfräulichkeit immer wieder behandelt hat, teils aus einer tiefen Begeisterung für das aszetische Ideal selbst, das in seiner Schwester Marzellina ihm besonders nahestand, teils im Kampf gegen Häretiker, die entweder den Vorrang der Jungfräulichkeit oder die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu in Zweifel zogen (Helvidius, Jovinian, Bonosus). Der Verf. dieser mustergültigen Studie untersucht den dogmatischen Gehalt der Werke des hl. Ambrosius hinsichtlich der Jungfräulichkeit Mariens in drei Teilen: Virgo ante partum, Virgo in partu und Virgo post partum. Der 1. Teil umfaßt zwei Kapitel, Maria als Vorbild der Jungfrauen und die eigentliche Lehre von der virginitas Mariens ante

partum (1—104), der 2. unterscheidet die Äußerungen des Kirchenvaters über die virginitas Mariae in partu vor dem Auftreten des Jovinian (105—141) und die Widerlegung Jovinians (142—177), der 3. behandelt die virginitas post partum in drei Kapiteln: die Stellungnahme des hl. Ambrosius zu dieser Lehre vor und nach dem Auftreten des Helvidius (179—204), Person, Häresie und Verurteilung des Bonosus durch das Konzil von Capua und eine Mailänder Synode (205—235), die Verteidigung der These gegen Bonosus in der epistula de causa Bonosi (ep. 56 a der Mauriner Ausgabe) und in De institutione virginis 5, 35 ff. — Eine sehr dankenswerte, ausführliche Bibliographie (IX—XVI) eröffnet die Untersuchung, ein vierfacher Index (Schriftstellen, lateinische Termini, allgemeiner Index und Index neuerer Autoren) beschließt sie.

Aus dem überaus reichen Ertrag des Werkes seien nur die folgenden Punkte hervorgehoben: Für Maria als Vorbild der Jungfrauen ist das älteste Zeugnis vor Ambrosius Origenes Comm. in Matth 10, 17, Vorlage für Ambrosius aber ist Athanasius' ‚Brief an die Jungfrauen' (ed. Lefort, Muséon 42, 197—275, französische Übersetzung aus dem Koptischen), während die sog. Gnomai des Konzils von Nizäa wahrscheinlich ebenfalls auf diese Quelle zurückgehen.

Die *virginitas Mariae ante partum* ist für Ambrosius selbstverständliche Wahrheit, die sich aus der Verkündigungsszene bei Lukas und aus theologischen Konvenienzgründen ergibt: Gottheit Christi, Entsprechung der ewigen Zeugung des Logos aus dem Vater, Eva-Maria. Das Problem der virgo desponsata viro löst Ambrosius unter Verweis auf das römische Recht (Ulpian: Nuptias non concubitus, sed consensus facit = Ambrosius, De inst. virg. 6, 42: non defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis). Der Interpretation von Matth 1, 24 accepit coniugem suam weicht Ambrosius aus. Erst in De inst. virg. 6, 41 zitiert er überhaupt diese Stelle, verquickt sie aber mit Matth 2, 14 et profectus est in Aegyptum. Von einem Jungfräulichkeitsgelübde Mariens vor der Verkündigung durch den Engel berichtet Ambrosius nichts, es tritt erst bei Gregor von Nyssa auf.

Bleibt so der Kirchenvater hinsichtlich der virginitas Mariae ante partum bei der schon vor ihm feststehenden Lehre, die er allerdings mächtig fördert, so ist sein Einfluß für die Festigung des Glaubens an die virginitas Mariae *in partu* außerordentlich. Eine Beeinflussung durch die Apokryphen, Protoevangelium Iacobi und Ascensio Isaiae, ist nicht zu erkennen, wohl aber konnte die Lehre dem Ambrosius bekannt sein aus Hilarius (De Trin. III 19) und Zeno von Verona (Tract. II 8, 2). Die Stelle im Lukaskommentar des Ambrosius (II 56 f.) ist nicht von der virginitas in partu, sondern in conceptione zu verstehen (stillschweigende Korrektur der Auffassung des Origenes, Hom. 14 in Lucam, seiner Quelle, durch Ambrosius; vgl. 130—133). In den Vordergrund der Diskussion trat die virginitas in partu nach 385 mit dem Auftreten Jovinians, der zuerst durch eine römische unter Papst Siricius (390) und bald darauf durch eine Mailänder Synode unter Ambrosius verurteilt wurde (Brief des P. Siricius an Ambrosius Optarem, Synodalantwort des Ambrosius Recognovimus = ep. 42 Maur.). Gegen die Leugnung der viriginitas in partu richtet sich vor allem ep. 42, 4 fin. Mit Recht betont N., daß der Text dieses Briefes in der Maurinerausgabe schlechter ist als bei Mansi III 664—667; er emendiert, m. E. sehr glücklich, ep. 42, 4: Quanta dementia funestorum latratuum, ut iidem dicerent Christum ex virgine non potuisse generari, qui asserunt *et mulieres* (statt: ex muliere) editis humanorum pignorum partubus virgines permanere. Jovinian hatte nämlich behauptet, alle Getauften, also auch die Mütter von Kindern, seien den Jungfrauen zuzuzählen nach Apk 14, 4. — N. hätte auch 156 den Text zu Anm. 5 aus Mansi übernehmen können: Per mulierem *culpa* (nicht: cura) successit. Auffallend ist, daß weder Siricius im Schreiben Optarem noch Hieronymus in Adversus Iovinianum dem Häretiker einen mariologischen Irrtum vorwerfen, sondern ihn nur wegen Herabsetzung der Jungfräulichkeit und des Fastens ablehnen. Es scheint, daß Jovinian erst nach seiner Übersiedelung nach Mailand seinen Irrtum auf Maria ausdehnte. Mit dem Mailänder Synodalschreiben Recognovimus hat Ambrosius die virginitas in partu im Westen durchgesetzt. Seine Schrift De institutione virginis muß nach Recognovimus verfaßt sein, nicht vorher, und zwar nicht vor Ostern 392, aber vor Ostern 393 (152 f. 234 f.).

Die *virginitas post partum wurde* zuerst (382/83) von Helvidius geleugnet, gegen den Hieronymus mit Adversus Helvidium (383) auftrat, so gut, daß Ambrosius

Helvidius überhaupt nicht erwähnt, vielleicht auch deshalb nicht, weil er es nicht liebt, Häretiker durch Namensnennung erst recht bekannt zu machen. Sachlich verteidigt er die virginitas post partum auch in den achtziger Jahren, besonders durch die Betonung der Kalvariaszene Joh 19, 26 f. als Zeugnis dafür, daß Maria nur dann Johannes anvertraut werden konnte, wenn Jesus wußte, daß sie keine anderen Kinder hatte als ihn selbst (189—204). Lehrreich ist, daß Ambrosius den hl. Joseph (mit manchen vorausgehenden Autoren) für einen Witwer hält, den Vater der „Brüder Jesu" aus erster Ehe, und daß er glaubt, St. Joseph sei beim Tod Jesu noch am Leben gewesen, in seinen Augen ein weiterer Beweis dafür, daß die Ehe mit Maria nur eine legale gewesen sei! — Erst gegen Bonosus, der behauptet hat, Maria habe nach der Geburt Jesu weitere Kinder gehabt, tritt Ambrosius offen auf: im Brief De causa Bonosi, den eine Mailänder Synode auf Grund der Synode von Capua (391 f.) und einer Anfrage der mazedonischen Bischöfe an Anysius von Thessalonich richtet, und in der Ansprache De institutione virginis (zwischen Ostern 392 und Ostern 393). Die Annahme Palanques und Duddens, die causa Bonosi (Brief 56 a der Mauriner) und die des Jovinian (Brief 42) sei auf der gleichen Mailänder Synode und erst nach der Ansprache *De institutione virginis* behandelt worden, wird von N. überzeugend widerlegt (230—235). N. hält außerdem mit Recht daran fest, daß der Brief de causa Bonosi nicht etwa von Papst Siricius (v. Campenhausen 120—122, wie Jaffé nr. 261 u. a.), sondern eben von der Synode von Mailand unter dem Vorsitz von Ambrosius geschrieben ist (mit Cavallera, BullLittEccl 21 [1920] 141—147). Die aus einer Zuschreibung an Papst Siricius gefolgerte Spannung zwischen Rom und Mailand (v. Campenhausen) wird damit hinfällig, wie N. (225—229) darlegt.

Für die virginitas Mariae post partum ist es von geringerer Bedeutung, ob Bonosus, deren Bestreiter, Bischof von Naissus (Innozenz I. Epist. 21 scheint darauf hinzuweisen; Mansi III 1057) oder von Sardica war (so Ps.-Marius Mercator, Diss. de XII Anathem. Nest. 15, PL 48, 928 b). Er gehörte in beiden Fällen zum Vorort von Dacia interior, Sardica. Die ausführliche Widerlegung seiner mariologischen Häresie nimmt Ambrosius (zum erstenmal in einer veröffentlichten Schrift) in De Institutione virginis vor. Darin gibt er den von Bonosus für seine Häresie zitierten Schriftstellen, Jo 2, 4; Gal 4, 4: mulier, Matth 1, 18: antequam convenirent, Matth 1, 25: Non cognovit eam donec peperit Filium, Matth 1, 19: Nollet eam traducere, Matth 12, 46 u. a.: Fratres Domini einen rechtgläubigen Sinn und führt als positive Gründe für die virginitas post partum an: Christus habe sich selbst eine Jungfrau zur Mutter erwählt, zugleich als Vorbild für alle Jungfrauen, darum auch mit dem für alle Jungfrauen bestimmten ewigen Siegespreis; Maria habe, sich dieser Würde bewußt, selbstverständlich die Jungfräulichkeit bewahrt, Joseph habe dies gewußt und gewürdigt, Christus selbst habe am Kreuz ihre Jungfräulichkeit bezeugt, Maria habe durch ihre reine Gegenwart den Täufer Johannes im Mutterschoß geheiligt und Johannes dem Evangelisten die mysteria divina mitgeteilt, deren Bericht ihm allein eigen sei, endlich sei Maria die porta clausa von Ezech 44, 2.

Man kann nur wünschen, daß sich alle dogmengeschichtlichen Untersuchungen diese nicht genug zu lobende Studie zum Beispiel nehmen. Zu wünschen wäre gewesen, daß die Druckerei (bei dieser allerdings schweren, weil vielsprachigen Arbeit) weniger Druckfehler hätte stehenlassen; die meisten wird der Leser selbst leicht verbessern, nennen möchte ich nur wenige: 56 Z. 9 errorum (statt erronum = der Planeten), 65 Z. 13 discerat (statt disceret), 71 Z. 13 ipse (statt ipsa), Z. 17 praegnantem (statt praegnatem), Z. 19 manifestabit (statt manifestavit), 74 Z. 7 qui (statt quia), 76 drittletzte Z. gressum (statt gressus), 80 Z. 4 nascere (statt nasci), 81 Z. 2 ist de zu streichen (vgl. meine Ausgabe CSEL 73 zu De paen. I 13), 83 Z. 3 von unten praegnans (statt praegnas), 95 Z. 1 quo (statt qui), 102 Z. 7 v. unten this (statt his), 109 Anm. 3, Z. 3 ἐγέννηθε (statt ἐγέννησε), 113 letzte Z. masculinum (statt masculum), 162 Z. 12 immaculatio (statt inmaculato), 193 Z. 26 declaret (statt declararet), 195 Z. 5 recubentem (statt recubantem) und ebd. unde (statt Unde: Beginn des neuen Hexameters der inscriptio 2, Merkle), 198 Z. 5 declaret (statt declararet), 215 Z. 2 Qui (statt Quid), 223 Z. 13 Flavius (statt Flavianus), 225 Z. 17 Oppe (statt Pope), 228, Anm. 1 liegt allerdings mehr als ein Druckfehler vor: in Z. 5 und 8 ist statt scriptis: factis zu drucken; denn alle Hss

haben factis, wie die Mauriner ausdrücklich sagen, nur der späte Longipontinus fügt hinter dem ihm unverständlichen vel, das darauf folgt, scriptis bei, das die Mauriner als richtig betrachten und daher lesen: de eius factis vel scriptis cognoscerent; das ist der bisher geltende Text, der zu zitieren war und bei dem die *facta* des Bonosus im Vordergrund stehen, d. h. seine illegitimen Priesterweihen (vgl. Innozenz I. Ep. 22), so daß sogar nicht einmal feststeht, ob Bonosus seine Häresie scriptis veröffentlicht hat. 265 Z. 5 v. unten ist mit meiner Ausgabe in CSEL 73 p. 348, cap. 39, Z. 3 De obitu Val. illi (statt illis der Mauriner) zu lesen; denn Johannes ist damit gemeint, nicht Maria und Johannes. 269 Z. 8 aelam [sic] (statt Aelam ohne [sic]). — Aus manchen dieser Beispiele geht hervor, daß CSEL 73 vom Verf. hätte eingesehen werden müssen, da dort sowohl im Text wie in den Prolegomena manches Wichtige steht, besonders auch hinsichtlich der Chronlogie der ersten Bischofsjahre des hl. Ambrosius (De virginibus 377, nicht 376, weil CSEL 73 p. 81*ff. gegen v. Campenhausen, Palanque und Dudden bewiesen ist, daß Ambrosius am 7. Dezember 374 zum Bischof geweiht wurde und daher die entsprechenden Datierungen der drei neuesten Ambrosiusforscher um ein Jahr heraufzusetzen sind). CSEL 73 p. 43 Z. 27 lese ich Omnes quidem sancti evangelistae, omnes apostoli — praeter proditorem omnes sancti. Tamen . . .; ich habe also die vom Verf. 194 Anm. 2 aus meinem Artikel zitierte Fassung in der Ausgabe selbst korrigiert. — Auch zu Tertullians Schrift De virginibus velandis ist inzwischen 1957 im 76. Band des CSEL eine neue textkritische Ausgabe erschienen (ed. Vincent. Bulhart).

Doch trotz dieser kleinen Schönheitsfehler bleibt die Arbeit methodisch mustergültig und überaus ertragreich. Otto Faller S. J.

Auer, A., *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit.* gr. 8° (317 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 18.— DM.

Es wird nicht nur am Thema, sondern auch an der gründlichen und interessanten Art, es zu behandeln, liegen, daß das vorliegende Buch schon recht bald in zweiter Auflage erscheinen konnte. Drei Teile behandeln das Thema der Beziehung des christlichen Menschen zur Welt in historischem Rückblick (der aber selbst auch schon eine ganze Menge Theologisches enthält), einer theologischen Grundlegung und schließlich in der konkreten Anwendung, die in den Bereich der Technik, der ehelichen Gemeinschaft und der politischen Arbeit hinein exemplarisch durchgeführt wird.

Der historische Überblick arbeitet die verschiedenen Weisen heraus, wie in den vier Zeitabschnitten von Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart das Verhältnis zur Welt gesehen und gelebt wurde. Ohne nun bezweifeln zu wollen, daß die Charakterisierung im wesentlichen richtig und gut ist, muß man doch wohl auf eine Unterlassung hinweisen, die sich sowohl in der historischen Darstellung wie auch in den grundsätzlichen Kapiteln auswirkt. Es scheint, daß in der Darstellung der unterschiedlichen Wertung oder Abwertung der Welt durch bestimmte Richtungen und Zeitströmungen doch wohl nicht genügend herausgearbeitet und festgehalten wird, daß „Welt" kein einheitlicher Begriff ist, auch im Raum der theologischen Besprechung dieses Gegenstandes. Auch im NT findet man das Wort Welt in positivem, aber doch auch in recht reserviertem, wenn nicht negativem Verständnis. Und man hat ein wenig den Eindruck, als ob der Verf. bei der Darstellung der negativeren oder reservierteren Einstellung mancher Zeiten und Richtungen in der Kirche dem nicht genügend Rechnung trüge. Auch da, wo man der Welt im Sinne der Verabsolutierungstendenz des Diesseitigen zurückhaltend gegenübersteht, hat man doch gleichzeitig sehr unternehmend den Dienst an der Welt gewirkt und umgekehrt. In der geschichtlichen Darstellung hätte auch wohl der Impuls nicht übersehen werden dürfen, der von Ignatius von Loyola und seinen Exerzitien ausgegangen ist und gerade im Verhältnis zur Welt von bedeutendem Einfluß war. Anderseits kann man Franz von Sales nicht so einfach durch eine positive Haltung zur Welt kennzeichnen, wenn man die Philothea etwa liest, die sehr viel Reserviertheit gegenüber der Welt atmet.

Die theologische Grundlegung sieht sehr richtig das christliche Verhältnis zur Welt von den drei Themen Schöpfung, Sünde und Christusmysterium gekennzeichnet und bestimmt. Wir möchten dem im wesentlichen unsere Zustimmung geben,

vor allem auch dem Hinweis auf die Notwendigkeit, im Christusmysterium die Menschwerdung in die soteriologische Betrachtung einzubeziehen. Kein Zweifel, daß gerade von der Menschwerdung her das Verhältnis zur Welt bestimmt werden muß und positiver bestimmt werden kann, als wenn einseitig nur der Kreuzestod Christi als erlösendes Moment gesehen wird. Man kann aber fragen, ob nun hier die Menschwerdung in der hinreichenden inneren Verbundenheit mit dem Kreuzestod gesehen wird. Die Menschwerdung ist ganz sicher nicht nur Vorbereitung der Erlösung, sondern schon ein wesentlicher Teil dieser selbst, ganz gewiß. Menschwerdung und Kreuzestod stehen auch nicht wie zwei Stücke der Erlösung nebeneinander. Vielmehr sind beide aufeinander hingeordnet, so sehr, daß doch nun konkret auch die Menschwerdung nicht nur geschichtlich auf den Kreuzestod hingerichtet ist, sondern auch in ihrem Sinn vom Kreuzestod mit zu bestimmen ist. Eine Menschwerdung aber, die ihren inneren Sinn von der Hinordnung auf den Erlösertod am Kreuz bekommt, ist etwas anderes und läßt sich nicht mehr so unbeschwert als positiver Hinweis auf Weltfrömmigkeit deuten, als wenn das Verhältnis der Welt von der Menschwerdung allein her gedeutet werden könnte. Selbstverständlich bejaht auch A. das Kreuz, aber doch vor allem, um — was ja auch richtig ist — seine Dynamik in Auferstehung und Himmelfahrt hinein zu betonen und damit wieder das Positive des Verklärenden herauszustellen. Uns will aber scheinen, daß doch wohl nicht nur das Negative des Kreuzes durch die Menschwerdung vorher und Auferstehung und Himmelfahrt nachher zum Positiven aufgelichtet werden muß, sondern, wenn man eine Sinndeutung der Welt im noch diesseitigen Zustand geben will, auch das Bejahende von Menschwerdung und Auferstehung vom Dunkel des Kreuzes her seinen tatsächlichen Sinn behalten muß. Und der ist dann für die diesseitige Existenz noch sehr stark die noch nicht durchgesetzte Erlöstheit und damit die notwendige Reserve gegenüber der Welt. (S. 150 findet sich eine Aussage, die wohl nur als Lapsus calami genommen werden kann: „In der Trinität ergießt sich das Wesen Gottes durch den Heiligen Geist in den Sohn" verkehrt die wirkliche Reihenfolge der trinitarischen Hervorgänge.)

Der dritte Teil gibt recht ausführliche und schöne Darlegungen zur *Konkretisierung des grundsätzlich Gesagten.* Drei Teilbereiche werden behandelt, in denen das Weltverhältnis am unmittelbarsten verwirklicht werden muß: der Bereich der Technik, der in der Welt am unmittelbarsten angetroffen und bearbeitet wird, der Bereich der Ehe, der in einem zwar ganz anderen Sinn doch wirklich Welt bedeutet, und der Bereich der Politik, wo es dann besonders um Wesen, Sinn und Berechtigung der Macht geht. Das Buch hat seinen Erfolg verdient. Das gilt auch trotz der Desiderate, die wir hier anmelden zu müssen glaubten. O. Semmelroth S. J.

Gründler, Joh., *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten. Unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen.* gr. 8° Bd. I (XVI u. 812 Sp.), Bd. II (VI u. 566 Sp. u. 222 S. Register). Wien-Freiburg-Basel 1961, Herder. Zus. 78.— DM.

Die Ankündigung eines Allgemeinen Konzils hat mit überwältigender Eindringlichkeit das Verlangen nach der Einen Kirche in der ganzen Christenheit ins Bewußtsein gehoben. Mochte man sich früher über die faktische Zerrissenheit hinwegtäuscht oder sich mit ihrer Gegebenheit abgefunden haben, so ist fortan eine solche Haltung nicht mehr möglich. Wo immer man sich über die Chancen des Christentums in unserer sich wandelnden Welt verantwortungsbewußt Rechenschaft gibt, da weiß man auch, daß die Wiedergewinnung der Einheit angesichts der konzentrierten Bedrohung von außen zu einer Existenzfrage wird. Wer sich über den Umfang der Zerrissenheit der christlichen Welt Rechenschaft geben will, der greife zu dem vorliegenden Werk. Hier findet er in konzentrierter Darbietung die wesentlichen Angaben über alle Kirchen, Sekten und Gruppen, die irgendwie auf den Christennamen Anspruch erheben, angefangen von der „Abantu Independent Methodist Christian Church of South Africa", einer kaum bekannten Sekte auf methodistischer Grundlage, bis zur „Zulu or African Ethiopian Church", einer ebenso unbekannten Sekte auf calvinischer Grundlage. Insgesamt führt das Werk 2659 Titel auf, wobei jeweils zunächst die Anschrift, sodann die Gründung und Geschichte, ferner die Lehre und Verfassung und endlich die Mitgliedschaft bei zwischenkirchlichen Orga-

nisationen angegeben wird. Alle diese Daten sind natürlich in knappster Form gehalten, um den Umfang des Werkes nicht ins Ungemessene auswachsen zu lassen. Überall aber hat der Verf. sich bemüht, die zuverlässigsten Quellen auszuschöpfen, was nur durch eine riesige Korrespondenz mit zahllosen Stellen und Persönlichkeiten in der weiten Welt möglich war.

Die lange Liste von Namen zu Eingang des 1. Bandes läßt ahnen, welch ein zäher Fleiß hinter dem ganzen Unternehmen gestanden haben muß. Welch ein *buntes Bild* bietet sich einem beim Durchblättern der Bände dar! Da sind die großen Kirchen mit ihrem reich entwickelten Lehrgut und ihrer differenzierten Organisation. Aber da sind auch Gruppen vom Stil der „Disciples of Jesus", die bewußt auf jede Organisation verzichten und sich als „Namenlose" bezeichnen (in Amerika heißen sie, weil ihre Evangelisten stets zu zweit auftreten, „Two-by-two's"). Wieviel Tragik und irregeleiteter Idealismus, aber auch Fanatismus enthüllt sich dem Leser des Werkes! Viele von diesen Sekten oder Gruppen haben nur für kurze Jahrzehnte Anhänger gefunden, um dann wieder zu verschwinden. Andere behaupten sich mit erstaunlicher Zähigkeit inmitten einer oft feindlichen Umwelt.

Wenn das Werk nichts anderes böte als die genannten Daten, müßte man dem Verf. allen Dank wissen. Aber er hat darüber hinaus noch eine ins einzelne gehende Statistik angefertigt, in der über die *Zahl der Anhänger*, des Klerus, der Gottesdienststätten u. ä. Auskunft zu finden ist. Verf. ist sich des problematischen Charakters solcher Statistiken durchaus bewußt. Woher soll man in allen Fällen zuverlässige Zahlen bekommen? Und wer garantiert, daß diese Zahlen sich nicht von heute auf morgen ändern? Demgemäß sollen die Zahlenangaben nur dazu dienen, dem Leser Anhaltspunkte für die Beurteilung der Größenverhältnisse und der Bedeutung der einzelnen Gruppen zu vermitteln.

Eine andere Statistik bietet eine Übersicht über die Zahl der *Gruppen in den einzelnen Ländern*. Es ist nicht uninteressant, zu sehen, daß Deutschland entschieden mehr Denominationen zählt als etwa Frankreich und Großbritannien, daß Indien mehr hat als Japan und daß die Südafrikanische Union von allen Ländern weitaus die meisten Gruppen beherbergt. — Ebenso dankenswert ist die sich anschließende Übersicht, in welcher die Kirchen, Sekten usw. nach ihrer *Zugehörigkeit zu den verschiedenen konfessionellen oder zwischenkirchlichen Organisationen* geordnet sind. Über die Gruppen, die heute keine Mitglieder mehr haben, also einer näheren oder entfernteren Vergangenheit angehören, gibt eine weitere Übersicht Rechenschaft. Endlich ist noch eine Zusammenstellung der zwischenkirchlichen Organisationen beigefügt. Auf die Frage, woher der Verf. sein ungeheures Material bezogen hat, gibt die umfangreiche Bibliographie (II, 140*-146³) Auskunft. Den Beschluß des Werkes bildet ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Zu Eingang seines Buches betont Verf., daß das Werk der Praxis dienen will. Darum die Exaktheit der Anschriften und Angaben. Aber die Benutzer und Nutznießer wird man nicht nur unter den Leitern der Seelsorgeämter und der Pressestellen zu suchen haben. Vielmehr wird das Werk überall dort willkommen sein, wo man sich über die wirkliche Lage der Christenheit Sorgen macht. Wer diese beiden Bände durchgeblättert hat, wird mit neuer Eindringlichkeit Jesu hohepriesterliches Gebet sich zu eigen machen und sich für das Werk der christlichen Einheit einsetzen. H. Bacht S. J.

Alberti Magni *O. F. Praed. Opera omnia. Tom. 16 pars 1:* Metaphysica. *Libri quinque priores. Ed. Bern, Geyer.* 4° (XXX u. 304 S.) Münster/Westf. 1960, Aschendorff. 63.— DM, Halbleder 76.50 DM, Halbperg. 78.50 DM; subskr. 54.— oder 67.50 oder 69.50 DM — Tom. 26: De sacramentis. *Primum ed. Alb. Ohlmeyer O. S. B. collaborantibus Frid. Anders et Frid. Heyer.* De incarnatione. *Primum ed. Ign. Backes.* De resurrectione. *Primum ed. Wilh. Kübel.* 4° (XXXIII u. 422 S.) ebd. 85.50 DM bzw. 98.— DM bzw. 100.— DM; subskr. 72.— oder 85.50 oder 87.50 DM.

1. Im 1. Teil des vorliegenden 16. Bandes, der die ersten fünf Bücher des Metaphysik-Kommentars Alberts enthält, hat G. eine Edition ganz in der von ihm selbst entwickelten vorzüglichen Art der Kölner Ausgabe gegeben. Zunächst handelt er in den Prolegomena kurz über die Art des Kommentars und vor allem

über die Zeit seiner Entstehung. Der Kommentar umfaßt, und das ist bereits sehr wesentlich, außer dem erst durch die Übersetzung von W. von Moerbeke bekannt gewordenen 11. Buch die ganze aristotelische Metaphysik zusammen mit dem Kommentar zum Liber de causis, den Albert für eine Fortsetzung des Werkes hielt. Es ist daher auch das 13. und 14. Buch kommentiert, von denen bisher aus dieser Frühzeit nur ein einziger Kommentar von M. Grabmann anonym in Clm 15 836 gefunden wurde. Er ist aber unvollständig und setzt auch bereits die Übersetzung Moerbekes voraus. Albert konnte ihn also noch nicht benutzt haben. In einer eingehenden Untersuchung kommt nämlich G. zu dem wesentlichen Ergebnis, daß Albert den Kommentar wahrscheinlich (verisimile) nicht lange nach 1262/63 verfaßt hat. Die Gründe für diese Datierung sind gut. Albert hat noch nicht die Übersetzung Moerbekes benutzt, wie es Thomas von Aquin in seinem Kommentar (nicht vor 1271 vollendet) schon tun konnte. Im wesentlichen hat er die translatio media gebraucht, über die G. eine straffe, aber ausgezeichnete neue Analyse gerade auf Grund der Schrift Alberts gibt. Albert hat daneben nämlich auch noch andere Übersetzungen weitgehend benutzt, vor allem die Vetus (nicht aber die Vetustissima). So ist die Auswahlmethode und die Arbeitsart Alberts gut darzustellen. Außerdem ist noch eine weitere Übersetzung angewandt, bei der aber G. wohl mit Recht fragt, ob es nicht nur eine Teilübersetzung gewesen sein könne. Es ist erstaunlich, wie Albert trotz dieser noch nicht so guten Übersetzungen versucht hat, in das Gedankengut des Aristoteles einzudringen, und wie es ihm — das zeigt die Edition deutlich — an vielen Stellen gelungen ist, tiefer zu graben. Daraus erklärt sich die weite Verbreitung des Kommentars, von dem neben drei Fragmenten noch 29 Hss aufgefunden werden konnten. Sie lassen sich in zwei Hauptlinien (α,β) aufteilen, von denen sich schon durch den Vergleich mit der Vetus die Überlieferung α ganz offenbar als die bessere erweist. Aus ihr ragt Cod. Pal. lat. 977 aus der Vaticana als beste Hs heraus. Nach der Unterschrift der Hs soll sie vom Autograph Alberts abgeschrieben sein: Quod non impossibile est, so fügt G. bei, quia secundum notam fide dignam hoc autographum in bibliotheca Capituli Spirensis saeculo decimo septimo exeunte servabatur. Re vera textus codicis Palatini omnibus aliis praestat, licet et ipse multis scateat scribae vitiis (XVII). Daher hat G. auch den Text dieser Hs vor allem vorgezogen. Dennoch war, wie der Apparat belegt, die Herstellung eines guten Textes außerordentlich schwierig. Nicht nur ist das Werk in sich selber sehr kompliziert, und infolgedessen ist es kein Wunder, daß die Überlieferung mit vielen Fehlern behaftet ist. Auch Albert selbst scheint bei der Abfassung manchmal mit Anakoluthen gearbeitet zu haben, da sie sich in allen Handschriften immer wieder finden: Fortasse Albertus iam tum infirmitate quadam oculorum impediebatur (XVIII). Das wissen wir ja bereits von 1271.

So kann die Forschung dem unermüdlichen Altmeister scholastischer Wissenschaft nur dankbar wünschen, daß es ihm bald gelingen möge, auch den 2. Teil des Bandes in gleicher Vollkommenheit zum echten Nutzen mittelalterlicher Aristoteleserklärung und Aristoteleskenntnis zu vollenden.

Eine kleine Bemerkung zu den drei nicht verifizierbaren Stellen. Bereits J. Brandy O. F. M. hat im ArchHistFranc 55 (1962) 263 f. hier zu helfen gesucht. Dazu macht mich W. Kutsch S. J. freundlich aufmerksam, daß Abihamidin (286, 10) nicht, wie Brandy vorschlug, Al-humaydin, der Schüler Ibn Hazm sein dürfte, sondern sehr wahrscheinlich Abû Hâmid Mohammed Ibn Mohammed Ibn Ahmed Al-Gazâlî, also Algazel (vgl. Überweg-Geyer 310).

2. Durch einen monatelangen Krankenhausaufenthalt ist es dem Referenten leider erst jetzt möglich, den schon früher erschienenen 26. Bd. der Ausgabe anzuzeigen. Er ist dadurch schon außerordentlich wichtig, daß er drei Frühschriften Alberts überhaupt zum erstenmal veröffentlicht. De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione. Es ist zwar richtig, daß diese drei Werke bald durch den Sentenzenkommentar ersetzt wurden und daher schon in der Scholastik der früheren Jahrhunderte nicht die genügende Beachtung fanden. Das zeigt sich schon daraus, daß trotz eifrigsten Suchens des Instituts nur zwei Handschriften (aus Gießen und Florenz) gefunden werden konnten, die alle drei hier edierten Werke enthalten; eine weitere (aus Venedig) bringt noch einen Teil de sacramentis (tr. V—IX) zusammen mit De resurrectione, das in Wien allein auch erhalten ist. Daneben gibt

es in Paris, Bibl. nat. lat. 15571 noch einige Bruchstücke aus De sacramentis. Das ist also insgesamt recht wenig. Von den Hss sind jene aus Gießen und Florenz die besten. Sie sind zwar unabhängig voneinander entstanden, hängen aber doch von einer gemeinsamen Quelle ab, wie die z. T. gleichen Schreibfehler zeigen. Die Traktate gehören alle zu jenem großen, von Albert als vom Sentenzenkommentar des Lombarden geplanten unabhängigen Summenwerk, von dem wir auch De bono und De creaturis als Stücke besitzen. Wie der in allen Hss unvollständige Teil De resurrectione belegt, ist das Werk von Albert unvollendet durch seinen Sentenzenkommentar verdrängt und vollendet worden. Es muß wenig vorher entstanden sein, also jedenfalls vor 1246, wo Albert bereits am 2. Band des Sentenzenkommentars arbeitete. Von den Werken dieser unvollendeten Summa sind unsere drei Traktate wohl die frühesten, da aus Allegationen hervorgeht, daß De bono und von De creaturis wenigstens der Teil De homine später geschrieben sind. In der noch offenen Streitfrage, ob der andere Teil von De creaturis, also De IV coaequaevis, früher oder später ist, entscheidet sich Kübel, der das gemeinsame Vorwort auch für die beiden anderen Herausgeber zeichnet, dafür, daß diese Teilsumme vielleicht gleichzeitig mit De sacramentis geschrieben worden sei. So lasse sich am leichtesten das teilweise Vor- bzw. Nachher in den Hinweisen in beiden Werken erklären. Ich glaube, daß hier die nun einsetzende ideengeschichtliche Forschung noch klären kann. — Von unseren drei Teilen ist De sacramentis sicher der früheste. So findet sich ein ausdrücklicher Hinweis in De sacramentis, daß eine Frage in De resurrectione noch behandelt werden wird (discutietur: 126, 60). Außerdem wird der Traktat De incarnatione von De sacramentis zitiert. Da De incarnatione in De resurrectione als fertiges Werk erscheint — beide bilden bei Albert eine große Einheit, wie das bloße „supra" bei Hinweisen zeigt —, gilt also als Folge: De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione.

Wenn diese drei Traktate auch in der Geschichte und der Dogmenentwicklung der Scholastik durch ihr Vergessenwerden keine Rolle gespielt haben, so sind sie doch für die Kenntnis der Entwicklung und der werdenden dynamischen Tradition äußerst wichtig. Schon die so wichtigen Themen wie Christologie, Sakramentenlehre und Zukünftiges Leben zeigen das an. Wir können jetzt den Entwicklungsgang eines Gelehrten mit solchem Einfluß wie Albert leichter in diesen Grundfragen kennenlernen und sehen, wie er aus der Vergangenheit schöpfte und aus ihr Neues schuf. Inzwischen sind über die Edition selbst zwei bedeutende Besprechungen erschienen: die eine von C. Vansteenkiste O. P.: Ang 36 (1959) 430—446, die andere von L. Ott: ThRev 54 (1958) 224—227. In einem loslösbaren Blatt zum oben besprochenen 16. Bd. sind dankenswert u. a. die wesentlichen Zusätze usw. aus diesen Besprechungen abgedruckt worden, so daß man sie nun leicht mit unserem Bd. verbinden kann.

Es scheint mir jetzt wesentlicher zu sein, an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie weit der *Fortschritt Alberts* in den wenigen Jahren bis zum Niederschreiben des Sentenzenkommentars ging, d. h., wie lebendig sein Glaubensbewußtsein war. Es sei die Frage der *Wirksamkeit der Sakramente* herausgegriffen, da darüber bereits eine Arbeit des Referenten über den Sentenzenkommentar vorliegt (Festschrift Geyer 400 ff.). So ist der Vergleich leichter und sicherer möglich. Zunächst fällt auf, daß Albert bereits in De sacramentis die enge Verbindung Hugos von St. Viktor und des Ps.-Dionysius kennt und benutzt. Damit ist auch für Albert eine *mystisch-symbolische Art der sakramentalen Wirksamkeit als Teilnahme und Abbild* grundgelegt. So wird mit Hinweis auf Ps.-Dionysius ausdrücklich die Abwaschung bei der Taufe gedeutet: transsumptive sive symbolice dicit ablutionem gratiae (4, 27). Dazu ist ein Text aus der Coelestis hierarchia gebracht, in dem es u. a. heißt: materiali manuductione utatur, visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imaginationes arbitrans, sensibiles suavitates figuras invisibilis distributionis (ebd.). Man sieht durch den Wortvergleich, wie die gleiche Symbolidee führend ist, freilich bei Albert gekleidet in die zeitgemäßen Worte. Die gleiche Stelle findet man auch im Sentenzenkommentar (Borgnet t. 29, 17).

Dort sind gleichfalls *vier Definitionen* der Sakramente wie in De sacramentis aufgezählt und die Art ihrer Behandlung ist auffallend ähnlich. Eine Abhängigkeit des Kommentars vom Frühwerk ist also wieder unverkennbar. Interessant dabei ist

aber, daß der „Philosophus" in De sacramentis dreimal angeführt wird, während er im Kommentar hier ganz fehlt! Vielleicht erklärt sich aus solcher Verschiedenheit der Zitationen in etwa auch die unterschiedliche Bedeutung, welche dem Einfluß des Aristoteles in Alberts Werken zugeschrieben wird (vgl. Festschrift Geyer a. a. O.). Dagegen ist Boethius in beiden Werken als Auktorität in dieser Quaestio genannt. Der wesentliche theologische Unterschied aber liegt hier darin, daß Albert in der Solutio des Sentenzenkommentars genau den Sinn der vier Definitionen herausarbeitet, während in De sacramentis nur mehr allgemein der Gesamtcharakter des Sakramentes beschrieben wird. Hier wird Hugos Einfluß sehr deutlich, da das Sakrament wie bei ihm so auch bei Albert drei Wesensteile enthält: die institutio significandi, die significatio rei sacrantis und endlich die sanatio infirmitatis. Auch diese Beschreibung verrät wieder den starken Einfluß des Symbolismus, der bei den beiden ersten Elementen ausdrücklich genannt ist und im dritten, also der eigentlichen Wirksamkeit, aus der Significatio entwickelt wird. Das kann nicht wundern, da bereits die Hugonische hier zugrunde liegende Definition stark vom Symbolismus nicht nur Augustins, sondern noch mehr des Ps.-Areopagiten beeinflußt ist (vgl. Schol 27 [1952] 321 ff.: Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor). Im Sentenzenkommentar ist diese heilswirkende Symbolik in vielen Einzelfragen weitergeführt und vertieft, wenn sie dadurch auch etwas auseinandergezogen wurde.

Aber ein wesentliches Element wurde hier stärker eingefügt: *der Einfluß des Leidens Christi* (vgl. Festschrift Geyer 412 ff.). Die Rückführung der Quelle und der Wirkkraft der Sakramente auf die Passio Christi, die so typisch für den Sentenzenkommentar als Weiterführung der hugonisch-augustinischen Idee des Sakramentes als Heilmittel (medicina) ist, findet sich nämlich in De sacramento noch weniger. Hier herrscht also noch stärker die allgemeine Teilnahmeidee des Ps.-Dionysius, die für das Leiden Christi weniger Platz hatte und der einfachen Anagoge noch mehr zugetan war. Alles in allem: Man sieht bereits aus diesem kleinen Ausschnitt den Zusammenhang beider Werke, aber auch gut das Dynamische, das sie unterscheidet. Albert ist so ein typischer Vertreter echter, lebendiger Scholastik. Dafür uns das Material hier gegeben zu haben, kann Institut und Herausgeber nur erfreuen.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Ekklesia. Festschrift für Bischof *Dr. Matthias Wehr,* dargebracht von der *Theologischen Fakultät Trier* (Trierer Theologische Studien, 15). gr. 8° (344 S.) Trier 1962, Paulinus-Verlag. 14.20 DM. — Der siebzigste Geburtstag des Trierer Oberhirten bildet den äußeren Anlaß für diese gehaltvolle Festschrift. Die Beiträge, die zum größten Teil von den Professoren der Theologischen Fakultät stammen, sind geschickt unter dem Sammelthema „Ekklesia" vereinigt. Manche von ihnen berücksichtigen allerdings mehr die speziellen Verhältnisse der Trierer Kirche: *Ferd. Pauly,* Laienaufgaben in der Kirche nach Trierer Quellen des 15. bis 18. Jahrhundert (171—180); *Herm. Ries,* Trierer Ereignisse aus den Jahren 1512 bis 1517 (181—211); *Al. Thomas,* Das mittelalterliche Trierer Korporalienkästchen (213 bis 220); *Balth. Fischer,* Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert (235—257); *Petr. Siffrin,* Zur Geschichte der Liturgie im Trierer Raum (259—278). Jedoch ist meistens, besonders in den Arbeiten von Pauly, Fischer und Siffrin, das Bestreben deutlich, zu weitergehenden, allgemein-gültigen Folgerungen vorzudringen. Exegetischen Themen widmen sich drei gründliche Arbeiten: *Heinr. Groß,* Der Sinai-Bund als Lebensform des auserwählten Volkes im Alten Testament (1—15); *Hub. Junker,* Sancta Civitas, Jerusalem Nova (17—33); *Fr. Mußner,* Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche (35—46). Die Dogmatik ist gleichfalls mit drei Untersuchungen vertreten: *Wilh. Bartz,* Priester und Kirche (47—56); *Ign. Backes,* Die betende Kirche (57—71); *Wilh. Breuning,* Die Verherrlichung Christi und die Kirche (73—94). Die zuletzt genannte Studie bleibt zwar etwas im allgemeinen, dürfte aber einen annehmbaren Weg aufweisen, wie die gelegentlich in Kontrast gebrachten Kennzeichnungen der Kirche als mystischer Herrenleib und als Volk Gottes in Einklang zu bringen sind. Aus dem Bereich der Moraltheologie, Soziologie und Kanonistik liegen vor: *Nik. Seelhammer,* Das Gewissen in der Kirche (95—118); *Jos. Höffner,* Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Lichte der Enzyklika Mater et Magistra (119—136); *Lin. Hofmann,* Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Kardinals Thomas de Vio Cajetan (221 bis 233). Gegen die Ausführungen Hofmanns, insofern sie den historischen Nachweis erbringen, daß Gerson, Cajetan und Alfonso de Castro dem Häretiker eine gewisse kirchliche Gliedschaft zuerkannt haben, sind keine Bedenken anzumelden. Ja, wir möchten seine Worte unterstreichen: „Über de Castro hinaus setzt sich die Linie der Taufkirche auf Jahrhunderte hin nicht fort. Der Versuch Cajetans, von dem der des de Castro im wesentlichen nur eine Kopie ist, muß als eine Sondermeinung innerhalb der Ekklesiologie bezeichnet werden. Cajetan ist auch in anderen theologischen Fragen seine eigenen Wege gegangen . . . Das Verschwinden der Theorie von einer ‚christlichen Existenz' bloß aus dem Taufcharakter zeigt, daß die inneren Gründe, die ihre Vertreter gefunden hatten, nicht ausreichten, sie zu halten, nachdem der äußere Anlaß entfallen war" (232), und möchten noch hinzufügen: Eine derartige Ansicht wird niemals die sententia communis, die den Häretiker schlechthin von der Kirche ausschließt, verdrängen, obschon man die ontologische Grundlage des Taufcharakters und die damit gegebene rechtliche Unterordnung unter die Kirche stärker betonen kann. Den Abschluß der Festschrift bilden die philosophischen Arbeiten: *Jos. Lenz,* Das personale Menschenbild in der Sicht christlicher Lebensphilosophie (279—307); *Bernh. Lorscheid,* Zur philosophischen Erhellung des menschlichen Miteinanderseins (309—320); *Klaus Kremer,* Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis (321—344). Die Gesamtleistung des Gebotenen zeugt von einem hohen Niveau und zwingt zur Anerkennung. J. Beumer

Monzel, Nik., Der Jünger und die Theologie, Untersuchungen über Art und Ort des theologischen Denkens im System der Wissenschaften. kl. 8° (142 S.) Freiburg 1961, Wewel. 7.50 DM. — Die in diesem Bändchen vereinigten Aufsätze hat der Verf. noch kurz vor seinem Tode selbst zusammengestellt. Der Herausgeber,

Rich. Egenter, schrieb nur das Vorwort und fügte eine Liste der Veröffentlichungen aus der Feder des Verf. hinzu (133—140). Die Titel der einzelnen Beiträge lauten: Das Verhältnis von Lehre und Person des Stifters im Christentum (15—47; erstmalig erschienen als Broschüre im Verlag Schwippert, Bonn 1946); Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften (51—109; Artikel in „Der katholische Gedanke", 1947); Der Tod des Theologen (113—124; Gedenkrede auf den verstorbenen Professor Wilh. Schwer, abgedruckt in „Die neue Ordnung", 1950). Die meiste Bedeutung kommt wohl dem 2. Beitrag zu, und hier gipfeln die Ausführungen in der Erkenntnis: „Wie in Jesus Christus, der fleischgewordenen persönlichen göttlichen Weisheit, Gott und Mensch und durch den Menschen Gott und Welt aufs innigste miteinander verbunden sind, so ist auch in der christlichen Theologie die göttliche Offenbarungswahrheit unlösbar verbunden mit der aufgenommenen und immer aufzunehmenden Weltweisheit der natürlichen Wissenschaften" (98). Im übrigen zeigt sich M. mehr als Sozialphilosoph denn als Sozialtheologe, und innerhalb des Theologischen tritt der Blick auf die historische Entwicklung stark hinter der beschreibenden Wesensanalyse zurück. So wird die ganze Frage nach dem Recht, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie zu übertragen, nicht berührt. J. Beumer

Meinhold, P., Der evangelische Christ und das Konzil (Herderbücherei, 98). 8° (140 S.) Freiburg 1961, Herder. 2.40 DM. — In diesem kleinen Band sind mehrere Aufsätze und Vorträge gesammelt, die der Verf. seit der Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils im Zeichen seiner Bemühungen um das gegenseitige Verständnis der christlichen Bekenntnisse an verschiedenen Orten geschrieben und gehalten hat. Daß diese Arbeiten eines evangelischen Theologen, die außer der Ansprache in Radio Vaticana ursprünglich für nichtkatholische Christen bestimmt waren, in der Taschenbuchreihe des katholischen Herder-Verlages veröffentlicht wurden, bedeutet nicht, daß es sich um Ausführungen handle, die auch ein katholischer Christ so hätte schreiben können. Auch als „katholisierende" Tendenzen kann man nicht bezeichnen, was einem in diesem Band begegnet — der Verf. selbst würde sich dagegen verwahren, will er doch in aufrichtigem Realismus in diesen Beiträgen „Ernst machen mit der Tatsache, daß die geschiedenen Kirchen sich als ‚im Glauben getrennte Brüder' bezeichnen" (16). Ein Terminus übrigens, der, so gern er auch heute gebraucht wird, doch deutlich die Unschärfe erkennen läßt, die der Betrachtung des Phänomens der zum Osten hin wesentlich anders als in der abendländischen Trennung des 16. Jahrhunderts sich darbietenden Trennung innewohnt. Da nämlich die christliche „Bruderschaft" wesentlich durch den *Glauben* in der von Christus selbst geprägten Verwirklichung begründet ist, haftet dem Begriff von im Glauben getrennten Brüdern eine Art innerer Widerspruch an. Wie können die noch in Wahrheit Brüder sein — so könnte man zu fragen geneigt sein —, die in eben dem nicht mehr eins sind, was sie zu diesen Brüdern macht? Gewiß, das Entweder-Oder ist hier wieder einmal irreführend. Aber es dürfte nicht unnütz sein, auf diese Spannung hinzuweisen, damit die Vorliebe für die Vorstellung von der im Glauben getrennten Bruderschaft ihre immanente Schwierigkeit und Gefahr nicht vergißt. — Grundanliegen des Verf. in allen hier veröffentlichten Aufsätzen und Vorträgen ist der Versuch, gegenüber dem die christlichen Bekenntnisse Trennenden das sie Vereinigende herauszustellen. Und das nicht so sehr dadurch, daß neben die trennenden Punkte andere gemeinsame gestellt würden, sondern im Versuch, in den unterscheidenden Punkten das darin liegende Gemeinsame ans Licht zu heben. Das ist ein wichtiges Unterfangen. Aber in ihm zeigt sich auch die Schwierigkeit und Gefahr. Wenn M. betont, daß sowohl die Begegnung der christlichen Bekenntnisse untereinander wie der Neuaufbruch der nichtchristlichen Religionen wie schließlich die Forderung der Welt und des in ihr lebenden „geistig und seelisch verarmten, unruhig und friedlos lebenden Menschen unserer Tage" nach dem Dienst der Kirche verlangen und die Einheit der christlichen Kirche notwendig machen, kann man dem nur zustimmen. Wenn aber gezeigt wird, wie das Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse im Ausdruck der konstitutiven Elemente der Kirche fast gleichlautend dargestellt werden kann (z. B.: christologische Wurzel der Kirche; geschichtlich empirische Wirklichkeit der Kirche; Welthaftigkeit der Kirche; Amt und Verfassung in der Kirche; missionarische Dynamik der Kirche usw.), so ist auch darin

so weit gewiß zuzustimmen, daß die verschiedenen Bekenntnisse von dieser Gemeinsamkeit her leichter Verständnis füreinander gewinnen können. Aber es darf nicht übersehen werden, daß gerade das weithin Gleichlautende der genannten und anderer Elemente doch durch die große, wesentliche Verschiedenheit, wie sie in den verschiedenen Bekenntnissen verstanden werden, schwer überbrückbare Gegensätze bedeutet. Bedeutet es wirklich so viel, daß es sowohl in der getrennten Kirche des Ostens wie im Protestantismus und in der katholischen Kirche das Allgemeine Konzil als höchste Glaubensinstanz gibt (118 ff.) oder daß es in allen drei Bekenntnissen die Repräsentation des Erlösungsopfers Christi durch den Gottesdienst gibt (113 ff.), um einige Beispiele zu nennen, wenn doch solche gemeinsam aussagbaren Glaubensgehalte zum Teil wesentlich verschieden verstanden werden? Dann ist doch gerade hier das Trennende unter Umständen noch betonter herausgestellt, als wenn es einen Glaubenssatz, den das eine Bekenntnis festhalten würde, im anderen Bekenntnis gar nicht gäbe. Mehr oder weniger könnte man ja alle Unterscheidungslehren so darstellen, daß sie als verschiedenes Verständnis einer mit den gleichen Bekenntnissätzen aussagbaren Wahrheit erscheinen. — Mit diesem Hinweis soll nun nicht der Wert und die Bedeutung dieses Buches herabgesetzt werden. Aber uns will scheinen, diese Bedeutung liegt nicht ganz dort, wo sie zu liegen scheint. Sie liegt — und man möchte annehmen, daß der Verf. selbst es auch so meint — vor allem darin, daß durch das Gesagte das Bedrängende der Trennung und das Drängende des Bemühens um Einheit nur noch stärker erfahren werden soll. Die Frage ist nur, ob die vielen Leser eines Taschenbuches diesem Sinn gerecht werden, ihn überhaupt spüren. Oder legen sie nicht vielleicht das Buch aus der Hand mit dem Gefühl, die Unterschiede seien nur Nuancen und mit einigem guten Willen zu überwinden? Den Vorteil allerdings, den gegeneinander stehenden Seiten das Verständnis für die allzuoft simplifizierten Anliegen und Denkweisen der anderen Seite zu erschließen, kann man allen vier hier vorgelegten Artikeln nicht absprechen. Das leisten sowohl die dargelegten Erwartungen evangelischer Christen gegenüber dem kommenden Konzil wie die Untersuchung, ob Luthers Kirchenverständnis dem Verständnis evangelischer Christen für die katholische Auffassung im Wege stehe, wie auch die historischen Untersuchungen über die Auffassung der Reformation vom Allgemeinen Konzil und die Betrachtung zur Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi und zum 2. Vatikanischen Konzil. O. Semmelroth

Newman, J. H., Glaubensbegründung aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte. Herausgeg. u. eingeleitet von *J. Artz*. kl. 8° (99 S.) Freiburg i. Br. 1958, Herder. 4.80 DM. — Seit dem Newmanjubiläum im Jahre 1945 reißt die Kette der großen und kleinen Publikationen, die sich mit dem Erbe des großen Kardinals befassen, nicht ab. Darin wird sichtbar, daß dahinter nicht irgendeine Mode steht, vielmehr wird deutlich, daß Newman zu jenen säkularen Gestalten gehört, die ganz tief im eigenen Jahrhundert wurzeln, die es aber zu gleicher Zeit durch die Eindringlichkeit ihrer Einsichten und die Kühnheit ihrer Entwürfe übersteigen. Sie vermögen längst vertrauten Worten und Ideen einen neuen Glanz und eine neue Werbekraft zu verleihen, weil sie es verstehen, jene Schichten offenzulegen, in denen diese Ideen gründen. So fremd uns Heutigen die Mächte und Systeme des 19. Jahrhunderts geworden sein mögen, mit denen Newman sich auseinanderzusetzen hatte, so bleibt uns doch das, was er selbst vertreten und verteidigt hat, noch immer nahe und vertraut. Brüstete sich der Rationalismus der damaligen Epoche mit der mathematischen Objektivität (more geometrico!) seiner philosophischen und theologischen Ableitungen und Beweise, so stellte Newman ihm den Bereich der personalen Werte des Gewissens und des Glaubens entgegen. Die vorliegende Auswahl aus Newmans reichem Schrifttum steht ganz im Zeichen dieser Glaubenssicht. Im ersten Teil werden die erkenntnistheoretischen Grundlagen behandelt: Die Eigenständigkeit des Zustimmungsaktes, die Bedeutung der „Realisierung" (ein typisch Newmanscher Terminus!), die Modifikationen der Gewißheit u. a. m. Im zweiten Teil werden diese formalen Elemente auf den religiösen Glauben angewandt. Demgemäß sind wichtige Texte gesammelt, in denen von der Legitimität des Glaubens, von der Sonderheit der dem Glauben eigenen Gewißheit, von der Verwurzelung des Glaubens im Gewissen und von dem Unterschied der personalen und senti-

mentalen Glaubensbegründung die Rede ist. Die gut ausgewählten Texte werden jeweils durch einen knappen Kommentar eingeführt. Dadurch empfängt das Mosaik der vielen Einzelstellen eine klare Struktur und eine gute Lesbarkeit. Eine wirklich dankenswerte Hilfe für alle, die an Newmans Geistigkeit und am Problem der Glaubensbegründung interessiert sind. H. Bacht

Newman, J. H., Predigten. III. Predigten zu verschiedenen Anlässen (Bd. 10 der Gesamtausgabe). Übers. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (390 S.) Stuttgart 1961, Schwabenverlag. 20.— DM. — Die in diesem, wie immer prachtvoll ausgestatteten Band veröffentlichten 15 Predigten haben ihren besonderen Reiz aus der Situation, in der sie jeweils gehalten wurden. Die ersten 8 Predigten wurden vor der katholischen Universität in Irland in den Jahren 1856/1857 gehalten. Sie sind somit Zeugnisse aus jener großen, im Endergebnis doch auch wieder so schmerzlichen Zeit, da Newman eine Aufgabe auf sich zukommen sah, die seinem Ingenium zugemessen schien. Die Themen, welche er sich jeweils wählte, verraten schon im Titel die für Newman charakteristische Art, die Fragen anzugehen. Am Fest der hl. Monika predigt er über den „Verstand als Werkzeug religiöser Schulung", am Fest des Apostels Thomas spricht er über die „Voraussetzungen für den Glauben", ein andermal fragt er nach der „Charakteristischen Gabe des heiligen Paulus". Die anderen 7 Predigten sind bei sehr verschiedenen Anlässen gehalten worden, die eine bei der Inthronisation seines Freundes Bischof Ullathorne, eine andere auf der ersten Diözesansynode von Birmingham, eine dritte bei einer Trauerfeier für J. R. Hope Scott in der Londoner Jesuitenkirche. Dem Inhalt nach stellen die Predigten eine abwechslungsreiche Mischung von überzeitlichen Reflexionen und aktuellen Zeitbezügen dar, freilich meist nicht mit solcher Dichte, wie wir es heutigentags lieben. Auch wenn Newman über „Den Papst und die Revolution" spricht, geht sein Hauptinteresse auf das Prinzipielle und Wesenhafte. Aber er scheut sich auch nicht, zu der damals, d. h. Ende 1866, akuten Frage der Aussichten auf den Fortbestand der weltlichen Macht der Päpste einzugehen. Newman hatte zu einigen dieser Predigten im Anhang wichtige Auszüge aus öffentlichen Zeitungen beigegeben, um den späteren Lesern bei der Rekonstruktion des zeitgeschichtlichen Horizontes zu helfen, den seine Ausführungen voraussetzten. Die Übersetzer haben gut daran getan, diese Anmerkungen mit abzudrucken, weil ohne sie manches kaum verständlich wäre. — Nach dem vielfach ausgesprochenen Lob für die hervorragende Übersetzerleistung lohnt es sich nicht, davon erneut zu sprechen. Wer die Schwierigkeit bei der Eindeutschung englischer Texte kennt, kann ermessen, welch immenser Fleiß hinter diesen Bänden steckt. H. Bacht

Pozo, Cand., S. J., La tradición en la XXI Semana española de Teología: EstEcl 37 (1962) 219—236. — Wie sehr das Thema „Tradition" und das damit eng zusammenhängende Problem „Schrift und Tradition" auch die spanische Theologie beschäftigt, zeigt dieser Bericht über die Konferenz in Madrid vom 18. bis zum 23. September 1961. Die dabei gehaltenen Referate, abgesehen von den Comunicaciones de tema libre, lauten: *Ign. Riudor S. J.*, La idea de la suficiencia de la Sagrada Escritura en algunos de los primeros Padres de la Iglesia; *Man. García Miralles O. P.*, El concepto de Tradición en Santo Tomás; *Melq. Andrés*, Tres catálogos de teología positiva 1450—1540 (Lope de Salazar, Erasmo, San Ignacio); *Vic. Proaño Gil*, Tradición desde Vitoria a Trento; *Ant. Queralt S. J.*, La Tradición en Molina; *Nic. López*, Tradición e Inquisición española (segunda mitad del siglo XVI); *Bern. Monsegú C. P.*, Coincidencias, diferencias e interferencias entre los conceptos de Iglesia y Tradición; *Dom. Fernández, C. M. F.*, Tradición y Magisterio; *Bern. Aperribay O. F. M.*, El sentir actuál de la Iglesia como garantía suficiente para la definición dogmática de una verdad revelada; *Franc. de Paula Solá S. J.*, Tradición y Escritura a la luz del Magisterio eclesiástico; *Bas. de San Poblo C. P.*, El binomio Tradición-Escritura a la luz de la Neumatología. Wichtiger noch als die Referate selber scheint uns der Bericht von P. zu sein, der inhaltlich manches ergänzt und u. U. auch korrigiert und vor allem die neueste Literatur, die deutschsprachige miteingeschlossen, nachträgt. Mit Genugtuung vermerken wir, daß er die

extremen Positionen (entweder materielle Suffizienz der Heiligen Schrift oder Aufteilung der Offenbarungswahrheiten in zwei unabhängige Bereiche) vermeidet und sich unserer „teoría intermedia" anschließt. J. Beumer

Torrell, J.-P., O.P., La Théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican (Unam Sanctam, 37). 8° (334 S.) Paris 1961, Cerf. — Das aktuelle Thema wird von dem Verf. mit aller Sorgfalt durchgeführt. Allerdings beschränkt er sich ganz auf die Einstellung eines objektiven Berichterstatters und streift die zugrunde liegenden theologischen Fragen nur vorübergehend. Der Stoff ist nach der chronologischen Reihenfolge gegliedert: 1. Das ursprüngliche Schema De Ecclesia vom 21. Januar 1870; 2. Die geschichtliche Entwicklung der drei ersten Kapitel von Pastor Aeternus; 3. Die daran angeschlossene öffentliche Diskussion; 4. Das der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zugefügte Kapitel; 5. Die Erörterungen über das doppelte Subjekt der Unfehlbarkeit der Kirche; 6. Das zweite (von J. Kleutgen erarbeitete) Schema De Ecclesia Christi. Obschon man eigentlich kaum von neuen Ergebnissen sprechen kann, ist es doch einigermaßen erstaunlich, hier an Hand der Konzilsakten zu sehen, daß damals der Stellung des Bischofs in der Kirche und zum Papste große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wie es sich vor allem in der Behandlung des Subjekts der Unfehlbarkeit zeigt (199—246). Der Verf. hebt den Schaden hervor, den das Unterbleiben einer entsprechenden Definition verursacht hat, erblickt aber auch darin so etwas wie Providenz, weil die Ekklesiologie zur Zeit des Konzils noch zuwenig entwickelt war, um allen Ansprüchen zu genügen (278). Das ganze Werk wird bei der Vorbereitung des kommenden Konzils gute Dienste leisten. Selbstverständlich konnten die nicht gerade seltenen Untersuchungen, die beinahe gleichzeitig oder unmittelbar danach veröffentlicht worden sind, keine Berücksichtigung finden. Wir bedauern es aber, daß auch früher erschienene Arbeiten zuwenig erwähnt oder jedenfalls nicht ausgewertet wurden; so nennt z. B. der Verf. die bedeutungsvolle Schrift von H. Schauf: De Corpore mystico sive de Ecclesia Christi theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Cl. Schrader S. J. (Freiburg 1959) nur ein einziges Mal, und zwar in einer Fußnote (92). J. Beumer

Bévenot, Maur., S. J., ‚Faith and Morals' in the Councils of Trent and Vatican I: The Heythrop Journal 3 (1962) 15—30. — Mit Berufung auf die Arbeiten von P. Fransen, A. Lang und H. Lennerz kommt der Verf. zu folgenden vorläufigen Schlußfolgerungen: „With regard to the meaning of ‚Faith and Morals' at the Council of Trent, these points at least seem clear enough: (1) that while ‚Faith' (in the sense of the object of faith) meant primarily what had been directly revealed by God, the word could also have a much wider meaning ... (2) That ‚heresy' ... could be incurred by the rejection of any of the foregoing elements of ‚Faith' — but only if accompanied by pertinacia ... (3) That ‚Morals' included what we should call discipline, i. e. those ‚ways of conduct' proper to the Catholic life an held to be necessary for salvation" (29 f.). Besonders dem 3. Punkt möchten wir durchaus zustimmen. Nur ist es zu bedauern, daß die ausführliche Darlegung von John L. Murphy (The notion of Tradition in John Driedo, Milwaukee 1959, ‚Faith and Morals' at Trent, 292—300) niemals zitiert wird. Auch der — allerdings zögernde — Widerspruch von Yves M.-J. Congar hätte erwähnt werden sollen (La Tradition et les Traditions, Paris 1960, 225). J. Beumer

Auer, Joh., Das „Leib-Modell" und der „Kirchenbegriff" der katholischen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter: MünchThZ 12 (1961) 14—38. — Die überaus anregende ekklesiologische Studie verdient alle Beachtung, insbesondere im Hinblick auf das begonnene Konzil. Der Verf. nimmt den Ausdruck „Mystischer Leib Christi" als Modell und versteht darunter „nicht bloß ein mehr oder weniger treffendes ‚Abbild (imago ut imago)', eine Ähnlichkeit des Gemeinten, die bestimmte Züge hervorheben und festhalten soll". „Es ist vielmehr ein eigens erdachtes Vorbild (imago ut signum), nach dem etwas noch nicht Wirkliches gestaltet und verwirklicht werden soll ... oder aber eine noch nicht begriffene und nicht durchschaubare Wirklichkeit unserem Verständnis nähergebracht werden soll" (19 f.). Die Anwendung geschieht in bezug auf folgende drei Fragen:

„1. Wer gehört eigentlich zur Kirche? Sind Glieder der Kirche alle Getauften (wie es nach der Auffassung des alten Kirchenrechtes bis zum Kodex von 1917 einschließlich gesehen wird) oder nur jene Getauften, die auch der Regierungsgewalt der Kirche untergeordnet sind und die Ganzheit ihrer Lehre und ihrer Sakramente gläubig umfangen (wie es die Enzyklika Mystici corporis im Anschluß an Bellarmin festlegt)? Wohin gehören aber dann die Getauften, die gültig getauft sind und doch nicht der römisch-katholischen Kirche angehören, ja vielleicht auch das wahre, in der Sukzession begründete Bischofsamt in ihrer ‚Kirche' besitzen, wie etwa die Ostkirche, nur der Regierungsordnung durch das eine Papsttum nicht untergeordnet sind? 2. Wie ist die hierarchische Ordnung innerhalb des Priestertums der Kirche zu verstehen? Worin besteht das ‚Mehr' des Papsttums gegenüber dem Bischofsamt in der Kirche, von welchem Fundament her ist dieses Mehr zu begründen und zu verstehen? Was ist das Einzigartige des Bischofsamtes, und wie verhalten sich Bischofsamt und Priesteramt zueinander? Ganz allgemein: Wie verhalten sich überhaupt in der Kirche Vollmacht und Amt und Stand zueinander, und was ist das gemeinsam Tragende für diese drei Wirklichkeiten in der einen Kirche Christi? 3. Daneben tritt als ganz neue Frage, die im Vatikanischen Konzil noch nicht zum Anklingen gekommen war, die Frage nach der Stellung des ‚Laien' in der Kirche. Gibt es überhaupt einen Laien, und was ist der Laie nicht bloß kirchenrechtlich, sondern vom dogmatischen Wesen der Kirche her gesehen? Hat auch er ein bestimmtes Amt in der Kirche, oder hat er gar kein Amt? Oder muß die Bestimmung von ‚Amt' in der Kirche neu geformt werden? Ist Amt in der Kirche etwas anderes als Amt in einer weltlichen Gemeinschaft oder Gesellschaft?" (16 f.) Das in der 3. Frage herausgestellte Anliegen hat ohne jeden Zweifel seine Berechtigung und seine aktuelle Bedeutung; ebenso das 2., obschon die Antwort des Verf. klarer unterscheiden sollte, wenn sie auf die Möglichkeit von „gültigen und wirksamen, wenn auch unerlaubten Bischofsweihen, vgl. Rotchina" (36) verweist; denn diese Weihen sind nicht nur unerlaubt (was genauso bei anderen Weihen zutrifft, die im Stande der schweren Sünde gespendet oder empfangen werden), sondern darüber hinaus juridisch unwirksam. Aber gegen die Formulierung der 1. Frage haben wir ernste Bedenken, weil der Kirchenbegriff von Mystici Corporis die alte Tradition hinter sich hat (nicht allein Bellarmin!) und keinesfalls mit einem richtig gedeuteten Kirchenbegriff des Jus canonicum im Widerspruch steht; höchstens könnte man den Wunsch aussprechen, daß eine etwaige Neuentscheidung noch mehr das hervorheben möchte, was denen positiv an „Kirchlichkeit" zukommt, die außerhalb der Kirche sich befinden und doch kirchenbildende Momente aufzeigen. J. Beumer

Onasch, Konr., Ikonen. 4° (132 S. Text, 151 Tafeln, 32 Abb.) Berlin 1961, Union (Lizenzausgabe: Gütersloh, Mohn). 168.— DM. — Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste bringt Geschichte, Maltechnik und Ästhetik der Ikonenkunst allgemein, der zweite besteht aus 151 farbigen Bildtafeln, während der dritte erklärende Bemerkungen zu den einzelnen Ikonen enthält. — Der Verf., Theologieprofessor der Universität Halle, hat sich seit längerer Zeit auf Ikonenkunst spezialisiert und durch frühere Veröffentlichungen auch im Westen bereits einen Namen erworben. Die Gesamtübersicht über das Werden der russischen Ikonenkunst, ihre einzelnen Schulen und deren wechselseitige Beeinflussung ist dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechend klar und übersichtlich geboten. Einem Kenner des historischen Materialismus fallen jedoch nicht nur in der Terminologie, sondern auch in zahlreichen Gedankengängen starke Anlehnungen an die Meinung sowjetischer Kunsthistoriker auf, welche auch die religiöse Kunst aus dem Widerstreit der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, aus Unterdrückung und Klassenkämpfen ableiten wollen. Eine religiöse Sinndeutung der Ikonen, die von den Malermönchen unter Gebet und Fasten geschaffen wurden und einzig religiösen Zwecken dienten, vermißt man vollständig. — Bezüglich des Bildteiles versichert der Verlag in einem langen Prospekt, in welchem die mit der Reprodukiton verbundenen Arbeiten beschrieben werden, die weitgehendste Naturtreue der Wiedergaben. Der Rezensent wie auch die meisten anderen Betrachter haben weder die Möglichkeit, diese Behauptungen nachzuprüfen, noch einen Grund, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Dem Ikonenfreund erscheinen die Reproduktionen allerdings auf den ersten Blick etwas zu hell, hart und kalt, also weniger „schön" als etwa die des

Bandes, den die UNESCO herausgebracht hat (UdSSR. Frühe russische Ikonen, Graphic Society, New York, Piper, München), die möglicherweise aber stark retuschiert sind. Gewiß wurde die Fülle der hier vorgelegten Farbreproduktionen von noch keiner anderen Ausgabe erreicht. Die Auswahl umfaßt die ältesten Stücke aus Kiew, Wladimir-Susdal, Jaroslawl, Nowgorod, Pskow und den nordrussischen Schulen, außerdem die Ikonen der Blütezeit der Moskauer Maler, Feofan Grek, Andrej Rubljow, Dionisij, der Stroganowschule, Uschakowschule und sogar einige bereits dem Niedergang zugehörige Ikonen aus Palech und der Ukraine. Einige der zuletzt genannten Bilder sind, vom künstlerischen wie vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, recht fragwürdig. — Im 3. Teil des Werkes bringt der Verf. weitere Angaben über die Entstehungsgeschichte, die ästhetische Form, die Farbkomposition der einzelnen Ikonen, soweit sie von der dortigen Kunstgeschichte erarbeitet sind. Leider vermißt man auch hier theologische Erklärungen. Eine Bibliographie erleichtert ein vertieftes Studium jeder einzelnen Ikone. H. Falk

2. Geschichte der Theologie

Leclercq, Jean, O. S. B., Saint Pierre Damien, Ermite et Homme d'Église (Uomini e Dottrini, 8). 8° (283 S.) Rom 1960, Edizioni di Storia e Letteratura. — Die Forschung hat sich seit den letzten Dezennien mit überraschender Intensität dem Leben und Schaffen des einzigen Kirchenlehrers zugewandt, den das 11. Jahrhundert hervorgebracht hat. Das mag mit der Aufwertung des 11. Jahrhunderts in der Forschung überhaupt zusammenhängen (R. W. Southern), es entspricht aber natürlich auch dem anhaltenden Interesse der historischen Wissenschaft an dem Gesamtverlauf der gregorianischen Reform. Für die Monumenta Germaniae Historica bereitet K. Reindel die Edition der Briefe Damianis vor, O. J. Blum hatte 1947 die mystische Theologie monographisch dargestellt, eine Biographie schrieb F. Dressler 1954. Daneben hat sich eine Fülle von Einzelarbeiten angesammelt, die Verf. dankbar verwertet und welche es ihm erlauben, ein Bild des Heiligen zu entwerfen unter dem doppelten Aspekt seiner Zugehörigkeit zum monastischen Eremitentum der Zeit und seiner Tätigkeit als Mitglied der Reformkurie. Ein 1. Teil (Die Wege Gottes, 17—150) gibt sich biographisch, spricht von der Jugend, der Ausbildung, vom Einfluß des hl. Romuald, schildert den eigentümlichen Ort der Ordensgemeinschaft von Fonte Avellana innerhalb des Monachismus der Zeit, in der Spannung von Eremitentum und Koinobitentum ersterem betont zugewandt; zugleich werden die hauptsächlichsten Schriftwerke als Beiträge zur Reformbewegung analysiert. Die Zeit des Kardinalats mit ihren wichtigen Beiträgen zur kirchenpolitischen Entwicklung erweist sich zugleich auch als fruchtbar in der Seelsorge an Mönchen und Priestern. Schließlich kann Damiani nach letzten Reisen, auch nach Cluny, sich wieder in die geliebte Einsamkeit zurückziehen, aus der ihn nur der Gehorsam seiner kirchlich loyalen Gesinnung für eine schwer ertragene Zeitspanne herausgeführt hatte. Der 2. Teil (Die Gaben Gottes, 151—262) entfaltet den ganzen Reichtum dieser einzigartigen Persönlichkeit, indem der Schriftsteller, der Dichter, der Gelehrte, der Theologe, der Prophet in Damiani analytisch (d. h. dank einfühlender Erhellung der Form- und Sachproblematik damianischer Schriftwerke = Briefe, Predigten, Heiligenleben, Gebete, Gedichte, Epigramme, kritische Traktate) ausgelotet und aus vielen Gesichtswinkeln her betrachtet wird. Dadurch gewinnt das Bild des Heiligen eine außergewöhnliche Brillanz und Tiefe, wobei dem Verf. nicht nur die Transparenz der eigenen Sprache und die manchmal vielleicht verführerische Klarheit seines Stils entscheidende Hilfe leistet, sondern auch die Beherrschung des Quellenmaterials und der Sekundärliteratur entsprechende Dienste tut. H. Wolter

Fritegotto, Raph., O. F. M., De Vocatione christiana S. Bernardi Doctrina (Studia Antoniana, 15). 8° (XVIII u. 125) Rom 1961, Pont. Athen. Antonianum. — Diese fleißige Dissertation stellt aus dem Schrifttum des hl. Bernhard zusammen, was an theologischen Elementen für Begriff und Verwirklichung dessen sich finden ließ, was man den „Beruf des Christen" nennen kann, m. a. W. was Bernhard unter

einem „Christen" versteht und was für „christliche Lebenspflichten" er von ihm verwirklicht sehen möchte. Im 1. Teil (Begriff) systematisiert Verf. geschickt, indem er zunächst sich über Beruf (Berufung) und „Berufung zum Christen" ausläßt, deren natürliche Grundlage in der Gottebenbildlichkeit des Menschen umschreibt, deren übernatürliche Sinngebung in der Liebeshingabe des Erlösers (und unserer Nacheiferung einer solchen Hingabe) und der mystischen Brautschaft zwischen Verbum incarnatum und erlöster Seele findet. Natürlich all dies im Sinn bernhardinischer theologischer Aussage. Die Dynamik einer solchen Berufung (Berufs) erweist sich in der Reinigung und Bereitung der Seele für die Hochzeit mit dem Wort, in der Dienstbereitschaft zu guten Werken und schließlich in der mystischen Einigung mit dem Göttlichen Wort. Der 2. Teil wendet sich dann, konkreter werdend, den Verwirklichungsbedingungen eines solchen Berufs (einer solchen Berufung) zu, wie sie Bernhard für die verschiedensten Lebens- und Berufsstände innerhalb der „christianitas" entwirft. Dankenswert ist hierbei der Hinweis, daß Bernhard neben den Ordensleuten die Laien und Weltgeistlichen nicht vergesse, sondern auch diesen, nicht etwa nur gerade noch eine Randexistenz im Christlichen zubillige, vielmehr ein positives Ideal zu zeichnen bemüht sei. Hier hat Verf. die Möglichkeiten der bernhardinischen Texte nur sehr zaghaft ausgeschöpft, für eine bernhardinische Laien-Ethik bleiben nach dieser seiner Skizze noch reichere Entwürfe möglich. Das gleiche gilt für die Weltpriester, selbst das krönende Kapitel über die Verwirklichung christlicher Berufung im Ordensstand erweist sich als etwas jejun, obgleich zugegeben werden muß, daß Bernhard bei allem Reichtum seiner Sprache, der drängenden Fülle seiner Bilder schließlich doch ein Mann elementarer Grundideen gewesen ist, die sich im wechselnden Gewand wiederholen und bei einer solchen Systematisierung, wie Verf. sie betreibt, nicht allzu zahlreich erscheinen. Vielleicht würde eine vorsichtiger abwägende Interpretation zumal der theologisch reifsten Bernhard-Arbeiten, wie die Sermones in cantica canticorum, noch mehr Einsichten bringen, für die aber vorliegende Dissertation die unerläßliche, und damit so verdienstvolle Basis gelegt hat. H. Wolter

Schneider, Br., S. O. Cist., Cîteaux und die benediktinische Tradition. Die Quellenfrage des Liber Usuum im Lichte der Consuetudines Monasticae (Excerptum ex periodico Analecta S. Ordinis Cisterciensis 16 [1960] fasc. 3—4 und 17 [1961] fasc. 1—2). gr. 8° (137 S.) Rom 1961, Editiones Cistercienses. — Ein genauer Vergleich des frühzisterziensischen Liber Usuum, den man als das frühe Gesetzbuch des Reformklosters für den Eigengebrauch, aber auch für die schnell einander folgenden Neugründungen bezeichnen kann, in dem das liturgische und disziplinäre Leben der Abtei geregelt wird, mit den sogenannten Consuetudines monasticae der unmittelbar vorhergehenden monastischen Zeit, zumal kluniazensischer Provenienz, erweist eine tiefe Verwurzelung frühzisterziensischen Lebens im Mönchtum gemeinabendländischer Tradition. Wenn auch das Moment der Reform in Einfachheit und bewußter Strenge, in wörtlicherem Regelverständnis deutlich wird, so überwiegt doch die Übernahme kluniazensischen Erbgutes, und zwar, wie Verf. nachweisen kann, über Saint-Bénigne (Dijon), d. h. die Reformlinie, welche Wilhelm v. Volpiano bestimmt hat. Daher ist es übrigens auch nicht verwunderlich, daß normannisch-englische Formelemente sichtbar werden (im Vergleich mit den Decreta Lanfranci). Denn Wilhelm v. Volpiano gilt ja u. a. auch als Reformator normannischen Mönchtums. Man braucht also Stephan Harding — obwohl es naheliegen könnte — nicht zu bemühen. Keinen Einfluß auf Cîteaux hatte das Reichsmönchtum. Interessant ist auch der Befund, daß die „Agenda Mortuorum", welche im Liber Usuum eine Sonderstellung einnimmt, vor allem von den Consuetudines Le Bec — Lanfranc beeinflußt erscheint. Mit diesem Ergebnis seiner mühseligen (etwa 500 Einzelvergleiche durchführenden) Forschung hat der Verf. die bisher benutzte Wendung „Cîteaux habe gewisse kluniazensische Bräuche übernommen" inhaltlich genau umschrieben und historisch tragbar und brauchbar gemacht. Man betont bei Cîteaux verständlicherweise zumeist das Neue, Reformerische, Zukunftweisende. Durch die Arbeit des Verf. wird einmal mehr darauf hingewiesen, daß das Neue in der Kirchengeschichte „bei aller Opposition zum Althergebrachten ... auf der (monastischen) Tradition seiner Zeit und seiner lokalen Umwelt aufbaut". Ein sehr gutes Beispiel für die Kontinuität historischen Geschehens. H. Wolter

Inger, Gör., Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden (Bibliotheca Theologiae Practicae, 11). 8° (576 S.) Lund 1961, Gleerup. — Diese umfangreiche und inhaltsschwere akademische Abhandlung, zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der Universität Uppsala im Mai vorigen Jahres vorgelegt, enthält weit mehr, als ihr Titel verspricht. Nach einer einleitenden Skizze des kirchlichen Visitationsinstituts, wie Gregor VII. es erneuert hatte und es sich bis zum Ende des Mittelalters hin entwickelte (13—27), folgt eine höchst instruktive und in ihrer Art erstmalig so umfassende Darstellung des mittelalterlichen kirchlichen Visitationsinstituts an sich, wie die kanonischen Rechtssammlungen seit dem 12. Jahrhundert und ihre großen Kommentatoren es entwerfen und gehandhabt sehen wollen (29—156). Der gesamte Instanzenzug vom Papst über die Primaten, die Metropoliten, die Bischöfe, über die Archidiakone, die Archipresbyter, Dekane und Pröpste, bis schließlich zu den Pfarrpriestern wird eingehend behandelt und in sehr gut lesbarer Sprache lichtvoll dargestellt. Erst dann folgt der gewichtige Hauptteil (157—535), der die gelebte schwedische Wirklichkeit hinsichtlich kirchlicher Visitationen aufarbeitet. Dabei wird in einem wichtigen Einführungskapitel die Gerichtsbarkeit der Kirche im mittelalterlichen Schweden behandelt (161—219), zumal in ihrer Abgrenzung gegenüber der weltlichen und in ihren Auseinandersetzungen mit dieser, wie sie sich zumal im ausgehenden Mittelalter zu häufen beginnen. Dann aber wird in eingehender Untersuchung eines reichen, weithin noch kaum ausgewerteten archivalischen Materials der im systematischen Teil kenntlich gemachte Instanzenzug des Visitationsinstituts im Vollzug schwedischen kirchlichen Lebens erforscht. Hier wird Rechtsgeschichte vielfach zur allgemeinen Kirchengeschichte, und man verfolgt mit gespanntem Interesse die Schicksale der großen nordischen Metropolen Lund und Uppsala. Weil es aber nicht bei den Ereignissen und Entscheidungen auf höchster Ebene bleibt, sondern die Untersuchung bis in das Detail der Visitationen der Landpröpste und der Abhaltung von Propstsynoden hinabgeführt wird, erhalten wir ein erstaunlich plastisches Bild einer Einrichtung, die „als ein gut entwickeltes Schutz-, Kontroll- und Regierungsorgan sich auswies, das, wohl verankert im kanonischen Recht, jede Einzelperson, jede Gesellschaftsgruppe, ja das gesamte mittelalterliche Leben und Gemeinwesen betraf ... kraft dessen auch die Uppsalaer Kirchenprovinz und Schweden organisch der umfassenden Einheit einverleibt wurden, die die abendländische Kirche im Mittelalter darstellt“ (535). Diese in nobler Sachlichkeit und mit bemerkenswertem Einfühlungsvermögen geschriebene Arbeit bedeutet eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis von der mittelalterlichen Kirche im ganzen, wie vor allem in ihren nordischen Provinzen. H. Wolter

La Vie et la Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par *Fr. Courel S. J.* (Collection Christus, 3). kl. 8° (412 S.) Brügge 1959, Desclée de Brouwer. 120.— bfrs. — Die bisher unübertroffene Darstellung der eigenwilligen Spiritualität Lallemants stammt von Henri Brémond im 5. Bd. seiner Histoire littéraire du sentiment religieux en France (Paris 1920), wenn auch Aloys Pottier 1927 sein Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps in drei Bänden erscheinen ließ. Über beide hinaus macht C. auf die Verwandtschaft Lallemants mit der mystischen Theologie des hl. Johannes vom Kreuz aufmerksam (18 f.). Wenn Pottier Brémond vorwirft, er habe nicht den ganzen Lallemant dargestllt, meint C. zu Pottier, dieser trage in die Überlieferung ein System hinein, das dem wirklichen Befund widerspreche. C. verbindet die Analysen beider Autoren (Brémond: die zweite Bekehrung, Kritik der „action“, Bewahrung des Herzens, Führung durch den Heiligen Geist; Pottier: die Vollkommenheit als Zentralidee) und verweist auf die innere Parallelität zwischen der geistlichen Lehre Lallemants und den Exerzitien des hl. Ignatius. Die Spannung zwischen kontemplativer Innerlichkeit und intensiver apostolischer Aktion ist hier wie dort entscheidend und, zumal bei Lallemant, nicht ohne Paradox, indes macht sie wohl die von der Forschung immer wieder gesuchte Einheit seiner geistlichen Lehre aus. Die Akzente ruhen abwechselnd auf der Hingabe an Gott im beschauenden Gebet und auf der Hingabe an Gott in der Sorge für die Seelen. Sie werden miteinander versöhnt durch die Liebe. — Die vorliegende Ausgabe bringt zunächst das von Pierre Champion verfaßte Leben Lallemants, dem sich die von Jean Rigoleuc gesammelten

und gleichfalls von Champion (1694) edierten Lehrsätze Lallemants anschließen, denen wie ein Nachtrag jene Notizen beigefügt sind, die Jean-Joseph Surin 1630 während seines Tertiats bei Lallemant gemacht hatte und welche Champion im Lauf der Drucklegung der Niederschriften des P. Rigoleuc im Surinschen Nachlaß entdeckte. Es handelt sich um eine Wiedergabe der Editio princeps von 1694, doch wurden Interpunktion und Orthographie modernisiert. Eine kritische Ausgabe, der es gelingen müßte, die reinen Elemente Lallemants von den Beigaben der tradierenden Surin, Rigoleuc und Champion zu trennen, wurde nicht versucht. Sie ist vielleicht auch in Zukunft überhaupt nicht durchführbar. Dem Text sind eine Reihe wichtiger Erläuterungen in Form von Fußnoten beigegeben, welche den Zusammenhang dieser Geistlichen Lehre Lallemants mit der ignatianischen Überlieferung einerseits, aber auch mit dem spirituellen Gesamtklima seiner Zeit andererseits verdeutlichen.
H. Wolter

Just, Leo, Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 3). 8° (XI u. 160 S.) Wiesbaden 1960, Steiner. 14.— DM. — Der trierische Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim unterzeichnete am 1. XI. 1778 die endgültige Fassung des Unterwerfungsschreibens an Papst Pius VI., in dem er seine unter dem Pseudonym Febronius veröffentlichten Schriften widerrief. In die unmittelbare Vorgeschichte dieses berühmten Widerrufs bringen die aus dem Vatikanischen Archiv von J. mitgeteilten 87 Briefe des Abbé Franz Heinrich Beck neues Licht. J. erhielt sie von Angelo Mercati 1932 aus dem Fondo Garampi Nr. 274. Über den Stand der Forschung berichtet das Vorwort. In Becks Briefen kommt die bisher nur wenig gehörte kuriale Partei im Kampf um Hontheims Schriften zu Wort. In der Einleitung schildert J. die Persönlichkeiten der beiden Hauptkorrespondenten, des Wiener Nuntius Giuseppe Garampi (1776/78), dessen Leben (1725—1792) in vielfacher Beziehung zu kirchengeschichtlich bedeutsamen Vorgängen diesseits der Alpen verlief, dann des Abbé Beck, der als theologischer Ratgeber des Kurfürst-Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus v. Sachsen, wirkte (1773—1782). Beck war Elsässer, hatte bei den Jesuiten studiert, und seit 1763 Priester der Diözese Straßburg. Herzog Ludwig Eugen v. Württemberg vermittelte seine Einführung bei Clemens Wenzeslaus. Später wirkte er als Generalvikar in Augsburg (1794—1801), bis 1808 in Offenburg, wohin er 1801 das Domstift Straßburg hatte verlegen helfen. Zurückgezogen lebte er dann in Rappoltsweiler, wo er am 14. Januar 1828 starb. Die mitgeteilte Korrespondenz erstreckt sich über die Zeit vom 11. August 1777 bis zum 21. November 1781 und berührt nicht nur die Febronius-Affäre, sondern auch eine Reihe anderer Fragen, die von hohem Interesse sind, wie etwa das Schicksal der Bollandisten nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773), für deren Erhaltung Beck sich einsetzt und dafür auch die Kaiserin Maria Theresia, den Nuntius Garampi gewinnen kann. Ferner über Vordringen und Ausbreitung der sog. katholischen Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, über die Pressekampagne, welche über Hontheims Widerruf, ob freiwillig oder erzwungen, in der ganzen westlichen Welt geführt wird. Ergiebig sind die Briefe auch für eine intimere Kenntnisnahme von der schwierigen Lage der päpstlichen Nuntien in dieser letzten Phase des Ancien Régime, schließlich erbringen sie den Beweis dafür, daß trotz aller Auflösungserscheinungen in Staat und Kirche ein nicht gering anzuschlagendes Restkapital an Loyalität und unangefochtenen Glaubensbewußtseins erhalten wurde, aus dessen Reserven der Übergang in das neue Jahrhundert mit bestritten werden konnte.
H. Wolter

Palmqvist, Arne, Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das Apostolische Vikariat (1820—1873) (Uppsala Universitets Ärsskrift 1958, 8 — Acta Universitatis Upsaliensis). 8° (488 S.) Uppsala-Wiesbaden 1958, Lundequist-Harrassowitz. — Band I dieser bemerkenswerten Geschichte der katholischen Kirche in Schweden haben wir in dieser Zeitschrift (30 [1955] 608—610) besprechen können. Unmittelbar schließt sich ihm die vorliegende Darstellung eines Halbjahrhunderts an, das die eigentlichen Fundamente dessen zu legen vermochte, was heute in Schweden als selbständiges Bistum der ordentlichen Hierarchie sich bewähren kann. In zeit- und theologiegeschichtlich gründlich erarbeitetem Rahmen ge-

winnt das an sich in kleinsten Verhältnissen sich bewegende Leben der Gemeinde für den Historiker eine übergreifende Bedeutung und erhellt reflektierend viele Bezirke der geistes- und kirchengeschichtlichen Problematik des 19. Jahrhunderts. Während die voraufgehende Epoche von den Ideen der Aufklärung bestimmt war, zeigt sich jetzt eine sehr deutliche Tendenz zu klarer dogmatischer Begriffsbildung (in apologetischer Auseinandersetzung zwar, darum aber doch nicht weniger fruchtbar). Der eingehenden Analyse dieser theologischen Arbeit gibt das Werk einen breiten Raum (165—311), wobei die Fragen nach Heiliger Schrift und Tradition, Kirche und Amt, Glaube und Werke, Ablaß und Fegfeuer, Mariologie erörtert werden. Der personelle Hintergrund dieses erstaunlichen Wandels muß in der schriftstellerischen und homiletisch-apologetischen Tätigkeit des Vikars erfaßt werden, der seit 1833 die Leitung der Gemeinde übernahm und 1873 starb, Jakob Lorenz Studach. Dieser war 1823 im Gefolge der katholischen Kronprinzessin Josephine von Leuchtenberg (auch Königin Desirée hatte katholisch bleiben können) nach Stockholm gekommen, wurde 1833 zum apostolischen Vikar ernannt, 1862 zum Bischof geweiht und zum päpstlichen Thronassistenten ernannt; am Vatikanum I konnte er wegen seiner Kränklichkeit nicht teilnehmen. Die Geschichte der Stockholmer Gemeinde, der Gründungen in Göteborg und Malmö sowie die Schicksale der norwegischen Seelsorge werden mit großer Genauigkeit aus dem überreich erhaltenen Quellenmaterial erarbeitet. Den Konflikten in der Seelsorge (Mischehenfrage, religiöse Erziehung der Kinder, Kirchenbuchführung und mancher unerquickliche Streit unter den Seelsorgern und Schwestern, wie er in solchen Arbeitsverhältnissen allenthalben leider zu verzeichnen ist) widmet der Verf. ein knappes, taktvoll verfaßtes Kapitel (312—333). Wichtig und aufschlußreich ist die eingehende Darstellung des Kampfes um die Religionsfreiheit (334—457), welche zugleich ein Kapitel schwedischer Geistesgeschichte ist (die liberale Opposition gegen die staatskirchliche Enge, die religiös motivierte Opposition gegen diese Intoleranz von individualistischen Frömmigkeitsbewegungen und den jüdischen Interessen vertreten). — Das Jahr 1873 als Grenze der Darstellung hat dem Verf. auch Gelegenheit gegeben, auf die inner- und außerkatholische Diskussion um das Vatikanum I einzugehen, was wiederum den Wert der Arbeit über das lokalkirchengeschichtlich bereits sehr beachtliche Ergebnis hinaushebt. Der Pfarrer der Stockholmer Gemeinde, Anton Bernhard, war in Druck und Rede der vorzügliche katholische Sprecher in einer Zeitungs- und Zeitschriftendiskussion, an der sich von lutherischer Seite die Kirchenhistoriker H. Råbergh und C. A. Cornelius, die Theologen S. L. Bring und H. W. Ulff beteiligten. Verf. berichtet auch eingehend über den Anteil der Tageszeitungen am Bericht über den Gang des Konzils und an der Kritik seiner Beschlüsse (192—201). — In diesem Zusammenhang möchten wir die im Kösel-Verlag München 1961 erschienene Neuauflage des bekannten Werkes von C. Butler erwähnen: *„Das I. Vatikanische Konzil"*, das in der Übersetzung von H. Lang seit vielen Jahren als die beste Darstellung des Vatikanum I gilt. Ein Nachwort des Übersetzers rechtfertigt die Neuauflage im Hinblick auf das jetzt eröffnete Konzil Vatikanum II. Die Neuauflage ist handlicher gedruckt als die früher erschienene Ausgabe und erweitert die Bibliographie um die entsprechenden Neuerscheinungen der Zwischenzeit. — Abschließend möchten wir zu Palmqvists Werk nur noch anmerken, wie dankbar wir es begrüßen würden, wenn der Verf. es nicht als abgeschlossen betrachten, sondern in einem dritten Band uns auch über die weiteren Schicksale der katholischen Kirche in Schweden ebenso zuverlässig, eingehend, umfassend und lesbar unterrichten würde. H. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Zimmermann, Karl, Das große Buch. Einführung in die Bibel (Sammlung Dalp, 74). kl. 8° (278 S.) Bern u. München 1960, Francke. 11.80 DM. — In der Sammlung Dalp (Band 26) erschien bereits 1953 eine ausführlichere Einleitung in das AT, die ein gutes Echo fand (vgl. Schol 29 [1954] 607 f.; 36 [1961] 295). Das vorliegende Werk tritt dazu nicht in Konkurrenz. Es will zu den einzelnen Schriften des AT (19—156; ohne deuterokanonische Bücher) und des NT (157—273) „nur

das unumgänglich Notwendige sagen, das der Leser wissen muß, um den Zugang zu dem betreffenden biblischen Buch zu finden. Dieses Ziel soll dadurch angestrebt werden, daß Inhalt, Aufbau, religiös-theologischer Gehalt und literarischer Wert jeder einzelnen Schrift skizziert werden, soweit das tunlich ist, die Fragen der Entstehung und Verfasserschaft zu kurzer Darstellung gelangen und auch gelegentliche Hinweise darauf gewagt werden, welche Bedeutung einzelnen Texten und ganzen Büchern für die Geschichte der israelitisch-jüdischen und der christlichen Bewegung und namentlich für uns Menschen der Gegenwart zukommt" (14 f.). Ein reiches Programm für einen kleinen Band, aber es ist, soweit es sich um die Einführung in die einzelnen Schriften handelt, gut erfüllt. Die knappen Ausführungen sind sorgsam durchdacht und gegliedert und trotz ihrer Kürze und inhaltlichen Dichte gut lesbar. Die einzelnen Bücher der Bibel werden in ihren historischen und geistesgeschichtlichen Rahmen gestellt und der Leser angeleitet, sie von da aus zu verstehen. Das persönliche Verhältnis des Verf. zur Bibel klingt überall durch und gibt seiner Darstellung eine ansprechende Wärme. Allerdings kommt dadurch auch eine subjektive Note in das Ganze, die gerade in wichtigen Punkten zu Vorbehalten zwingt. So werden die jüngeren Schichten der atl Religion und Offenbarung summarisch zu negativ gewertet. „Im Jahre 621 ... kam eine Richtung des religiösen Denkens und Lebens zur Herrschaft, die Israels Jahweglauben zu einer Religion des Kultes, des Gesetzes, des Buches und der Priesterherrschaft ausgestaltete" (123). Von diesen ganz negativ gemeinten Vorzeichen aus kann dem Leser natürlich kein positiver Zugang zum Traditionsgut von P und Chron erschlossen werden, obwohl er nach heutiger Sicht der Dinge durchaus möglich wäre. Schwerer wiegen die Bedenken gegen Z.s Grundauffassung von der Bibel. Er polemisiert des öfteren kräftig gegen einen zu starren Buchstabenglauben, der, auf einem falschen Begriff von Verbalinspiration fußend, sich allzu mechanisch unter das geschriebene Wort stellt. Das ist an sich gut und recht. Aber er versäumt es, dagegen einen klaren und richtigen Begriff von Schriftinspiration zu entwickeln. Vielmehr scheint er die biblischen Bücher als nur menschliche Zeugnisse einer in Israel und Christus ergangenen Offenbarung zu betrachten. Nur so kann er wohl den Leser anweisen, etwa die ntl Briefe zwar in dem, was ihn anspricht, empfänglich auf sich wirken zu lassen, aber sie zugleich auch ausschließlich danach zu prüfen und zu bewerten, wie nah oder fern sie „dem ursprünglichen Evangelium Jesu" stehen (204; vgl. 172). Das scheint die einzige Norm ihrer Verbindlichkeit zu sein. Wenn wir so das NT lesen, „dann werden wir inne, daß ihre Verfasser bei allem Glauben und aller Liebe bloße Menschen waren und nicht alle gleichmäßig vom Evangelium erfaßt und entflammt wurden" (173). Gewiß, solche Wendungen lassen sich aus der vorgenannten polemischen Haltung heraus zur Not noch im Sinne einer recht verstandenen Schriftinspiration verstehen, sind aber wohl nach dem Tenor des Ganzen kaum so gemeint, und auf alle Fälle sind sie in ihrer konstanten Einseitigkeit allzusehr geeignet, für den einfachen Leser den verbindlichen Charakter der *ganzen* Bibel als Gotteswort (und Menschenwort zugleich) aufzulösen und in ihm den Eindruck zu erwecken, daß der Leser mit seinem subjektiven Glaubensurteil über der Bibel stehe (vgl. auch 171 die zustimmende Bemerkung, daß die Reformatoren sich auch gegenüber Büchern des NT „alle Rechte der christlichen Freiheit vorbehielten"). Nur am Rande sei noch die erstaunliche Unkenntnis des sonst gut informierten Verf. über die Vulgata vermerkt: sie sei von der römischen Kirche im Jahre 1546 „als inspiriert erklärt" und sei nicht eine Übersetzung des hebräischen Grundtextes, sondern der Septuaginta (im Zusammenhang geht es nur um die protokanonischen Bücher des AT), also „die Übersetzung einer Übersetzung" und „demgemäß vom Grundtext besonders weit entfernt" (31). Ein kurzer Blick in die anerkannte „Einleitung in das Alte Testament" von O. Eißfeldt oder in das „Evangelische Kirchenlexikon" mag Z. zeigen, wie unbedingt neu seine doppelte Entdeckung ist. J. Haspecker

Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen, hrsg. von *Rolf Rendtorff* und *Klaus Koch*. gr. 8° (175 S.) Neukirchen, Kr. Moers, 1961, Neukirchener Verlag. 17.25 DM. — Die zehn Beiträge dieses Bandes sind *G. v. Rad* von seinen Schülern zum 60. Geburtstag gewidmet. Fast alle Autoren betonen ausdrücklich ihre enge Verbundenheit mit den wissenschaftlichen Konzeptionen v. Rads und geben so ein eindrucksvolles Zeugnis von dem inspirierenden und

prägenden Einfluß ihres akademischen Lehrers. Die ersten vier Beiträge sind Einzelstudien aus dem Bereich des AT: *R. Bach,* Pflanzen und Bauen (7—32), fragt, welche Elemente in der bekannten jeremianischen Formel vom „Bauen und Pflanzen, Ausreißen und Einreißen" dem Propheten schon als Theologoumena vorgegeben waren und was er selbst an Form und Inhalt neu geprägt hat. Von den beiden Grundworten scheint nur „Pflanzen" schon als heilstheologischer Terminus für die Einführung ins verheißene Land geläufig gewesen zu sein. Das Begriffspaar „Bauen und Pflanzen" (unter Beifügung der Objekte: Haus und Weinberg) ist im profanen Raum in Verbindung mit Eheschließung und Familiengründung zu belegen. B. vermutet, daß es seinen ursprünglichen Platz im Glückwunsch bei Geburt eines Sohnes hat. Einen Beleg gibt es dafür allerdings nicht. Der Prophet selbst hat dann, vielleicht nach schon vorliegenden Ansätzen, das Begriffspaar ins Theologische gehoben, es um das Gegenpaar „Ausreißen und Einreißen" erweitert und das Ganze durch den absoluten Gebrauch der Verba zu einer universalen Formel für Jahwes Heils- und Unheilshandeln gemacht. Die Ausbildung der Formel scheint in die zweite Phase der Wirksamkeit des Propheten, nach 609/8, zu fallen. — *Kl. Baltzer,* Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage (33—43), untersucht Jer 39—41; 2 Kg 24—25; 2 Chr 36 und stellt fest, daß die drei Texte eine je verschiedene Antwort geben auf die beim Zusammenbruch des Staates Juda akut gewordene Frage nach der Kontinuität der legitimen Herrschaft und damit nach dem Weitergelten der Natanweissagung. Jer hält sich an den Rest im Lande und an Gedalja als legitimen Herrschaftserben, das Königsbuch tritt für Jojachin und seine Nachkommen (Serubbabel!) als Heilslinie ein, nach der Chronik ist Cyrus von Jahwe als universaler Herrscher legitimiert, und die heimkehrende und den Tempel neu bauende Gola erscheint als alleinige Rechtsnachfolgerin des Volkes Israel. *Kl. Koch,* Tempeleinlaßliturgien und Dekaloge (45—60), unterscheidet in Ps 15 die allgemein gehaltenen positiven partizipialen Bestimmungen als ältesten Bestand der Einlaßliturgie von den als verneinte Perfektsätze formulierten, dekalogartigen Einzelgeboten, die sich hauptsächlich auf soziale Vergehen beziehen. Die weitere gattungsgeschichtliche Untersuchung von Ps 24, 4—6; Is 33, 14—16; Mich 6, 6—8; Ez 18,5 ff. ergibt, daß die ursprünglich einfachen, positiv gehaltenen Einlaßbedingungen in der Königszeit durch jene konkreten Einzelgebote erweitert sind. Sie bezeugen, daß neben den Propheten auch die Jerusalemer Priesterschaft ernsthaft bemüht war, den sozialen Mißständen, die sich aus dem Umbruch der Wirtschaftsstruktur in der Königszeit ergaben, zu steuern. So wird das von den Propheten entworfene Bild der damaligen Priesterschaft bemerkenswert aufgehellt. *K. von Rabenau,* Das prophetische Zukunftswort im Buch Hesekiel (61 bis 80), analysiert in sorgsamer Kleinarbeit die in diesem wichtigsten aller prophetischen Verkündigungsformen enthaltenen Einzelmotive. Das Zukunftswort enthält in seiner vollen Gestalt Wurzel, Tat, Durchführung, äußere und innere Folgen des göttlichen Eingreifens. Doch sind in einem Einzelwort gewöhnlich nicht alle Elemente vertreten. — Von den nächsten vier Beiträgen können zwei (*R. Rendtorff,* Geschichte und Überlieferung, 81—94, und *W. Pannenberg,* Kerygma und Geschichte, 129—140) als weiterführende Besprechungen der Theologie des AT von G. v. Rad bezeichnet werden, die beiden anderen als Exemplifizierungen der dort dargelegten Auffassung über das Verhältnis von AT und NT (*H. Köster,* Die Auslegung der Abraham-Verheißung in Hebräer 6, 95—109; *U. Wilkens,* Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4, 111—127). Die letzten beiden Beiträge erörtern Fragen der praktischen Verwendung des AT in der Verkündigung: *F. Merkel,* Die biblische Urgeschichte im kirchlichen Unterricht, 141—152; *D. Rössler,* Die Predigt über alttestamentliche Texte, 153—162. Am Schluß des Bandes findet sich eine „Bibliographie Gerhard von Rad", zusammengestellt von *K. von Rabenau* (163—174).

J. Haspecker

Weiser, Art., Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften. gr. 8° (370 S.) Göttingen 1961, Vandenhoeck & Ruprecht. 24.— DM; geb. 28.— DM. — Der Band enthält unveränderte Neuabdrucke von 13 Arbeiten und Aufsätzen des Tübinger Ordinarius für Exegese des AT und Herausgebers der bekannten Kommentarreihe „Das Alte Testament Deutsch" aus den Jahren 1923—1955. Sie sind in der Zeitfolge ihres Erscheinens geordnet und behandeln überwiegend Fragen grundsätzlicherer Art, die auch heute noch lebhaft

diskutiert werden. So darf die Neuausgabe auf wirkliches Interesse rechnen. Zur grundlegenden Frage der rechten theologischen Deutung des AT und seiner Auswertung im christlichen Raum nehmen vier Aufsätze Stellung: „Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft" (182—200); „Das theologische Gesamtverständnis des Alten Testaments" (257—279); „Vom Verstehen des Alten Testaments" (290—302); „Die Bedeutung des Alten Testaments für den Religionsunterricht" (19—50). Sie betonen alle, daß die theologische Auslegung des AT auf der historisch-kritischen Erforschung aufbauen muß und keine neben dieser herlaufende oder von ihr absehende Sondermethode darstellt, und erörtern vor allem die heute im protestantischen Raum besonders diskutierte Frage, wie das Wort des AT dem christusgläubigen Menschen als Gotteswort begegnet. Ist in diesen Untersuchungen das Problem von Glaube und Geschichte schon latent anwesend, so ist es in den umfangreichen Studien des Bandes ausdrücklich gestellt. Die bekannte Monographie „Glaube und Geschichte im Alten Testament" (99—182), zuerst 1931 erschienen in der Reihe „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament", 4. Folge, Heft 4, behandelt in einer weitreichenden Überschau die wechselseitigen Beziehungen von Glauben und Geschichte im AT und die damit gegebenen theologischen Fragen. Zwei Untersuchungen zur Genesis: „Religion und Sittlichkeit der Genesis in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen Religionsgeschichte" (50—98) und „Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall" (228—257) versuchen konkret aufzuzeigen, wie die Darstellungen der Genesis entstanden sind in einem echt geschichtlichen Lebensprozeß der Durchdringung und Umformung älterer Überlieferungselemente mit dem genuin israelitischen Glauben an einen in der Geschichte erlebten, aber über Natur und Geschichte erhabenen Gott. Außer der etwas isoliert stehenden beachtlichen Studie über „1. Samuel 15" (201—228) berühren sich die weiteren Beiträge mit den Kommentaren des Verf. zu Hiob, Pss und Jer, die in der vorgenannten Reihe erschienen sind: „Das Problem der sittlichen Weltordnung im Buche Hiob" (9—19); „Psalm 77. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kult und Heilsgeschichte" (280—290); „Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellungen der Theophanie in den Psalmen und im Festkult" (303—321); „Das Gotteswort für Baruch Jer 45 und die sogenannte Baruchbiographie" (321—329). Den Abschluß des Bandes, der mit Registern der Namen und Sachen, der Bibelstellen und hebräischen Wörter ausgestattet ist (351 bis 370), bildet der Artikel „Glauben im Alten Testament" (330—350) aus Kittels Theol. Wörterbuch zum NT. In allen Arbeiten zeigt sich W. als ein gedankenreicher und auf die theologischen Fragen besonders konzentrierter Forscher, dessen anregende Studien in dieser handlichen Ausgabe gewiß vielen willkommen sein werden.

J. Haspecker

Eichrodt, Walth., Theologie des Alten Testaments. Teil II: Gott und Welt; Teil III: Gott und Mensch. 4., neubearbeitete Auflage. gr. 8° (XVII u. 398 S.) Stuttgart 1961, Klotz, und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 18.50 DM. — Die Überarbeitung dieses Bandes hält sich im ganzen in den bescheidenen Grenzen, die bereits bei Besprechung der Neuausgabe des 1. Teiles gekennzeichnet wurden (vgl. Schol 33 [1958] 297 f.). Eine durchgreifendere Neufassung, die schon in der Änderung der Überschriften erkennbar wird, hat nur der § 20: „Individualismus und Kollektivismus im alttestamentlichen Gottesverhältnis" erfahren (jetzt: „Der einzelne und die Gemeinschaft im alttestamentlichen Gottesverhältnis"). E. hatte schon früher die beiden „Ismen" als unzureichend für eine Charakterisierung der Situation des atl Menschen erkannt und deshalb den vermittelnden Begriff der „Individualität" eingeführt. Jetzt wird nach den Studien von J. Scharbert u. a. (vgl. Schol 35 [1960] 93—96) als Ausgangsbegriff das „Solidaritätsbewußtsein" eingeführt, zu dem die „lebendige Individualität" in fruchtbarem Wechselspiel steht (158), dessen verschiedene Phasen in der Geschichte Israels aufgezeigt werden. Außer diesem Abschnitt zeigen nur noch wenige andere eine größere Umgestaltung. So ist die Erörterung des mal'ak Jahwe als Erscheinungsform Gottes stark erweitert und nimmt jetzt voller zu den verschiedenen Erklärungsversuchen Stellung. Für E. entspringt dieser Begriff „der besonderen Gotteserfahrung Israels, in der sich die überweltliche Hoheit des Bundesgottes mit der innerweltlichen Energie seines Wirkens vereinigte"

(10). Bei der Schöpfungslehre ist die creatio ex nihilo jetzt ausführlicher behandelt: der Verfasser von Gn 1 hat zwar „noch nicht zu einer abstrakt begrifflichen Sprache durchgefunden", aber das „an keine irdische Voraussetzung gebundene Schaffen Jahwes ... mit solchem Nachdruck ans Licht gestellt, daß das eigentliche Anliegen, dem die Formel ‚Schöpfung aus dem Nichts' Ausdruck gibt, dadurch erfüllt wird" (66). Im gleichen Umkreis sei auf die sehr ausgewogene Neufassung der Deutung von Gn 1, 26 f. (Gottebenbildlichkeit des Menschen) besonders hingewiesen (77—84). Im übrigen findet die Forschung der letzten Jahrzehnte in sehr vielen ergänzenden oder modifizierenden Bemerkungen ihr Echo. Sie sind oft kurz und unauffällig, aber z. T. theologisch nicht uninteressant. So wird bei der Gottesfurcht das Element des Vertrauens stärker unterstrichen und ihre positive Beziehung zur eschatologischen Hoffnung ins Licht gerückt (188 f.). Die Beziehung des Glaubens zum Bund tritt deutlicher hervor (192), obwohl darüber noch erheblich mehr zu sagen wäre. In der nachexilischen Frömmigkeit wird das gläubige Vertrauen und die persönliche Entscheidung für Gott neu hervorgehoben, die davor warnen, die Gesetzesfrömmigkeit „einfach als Werkheiligkeit abzutun" (209). — Buchtechnisch ist zu begrüßen, daß die beiden in diesem Band vereinigten systematischen Teile nun mit einer durchgehenden Paginierung zusammengefaßt sind, wodurch die Benützung der Sach- und Stellenregister erheblich vereinfacht wird. Wer an den prinzipiellen Problemen einer Theologie des AT interessiert ist, findet im Vorwort (VII—XIII) eine Auseinandersetzung mit von Rads Konzeption einer Theologie des AT.

J. Haspecker

Cranfield, C. E. B., The Gospel According to Saint Mark (Cambridge Greek Testament Commentary). 8° (XV u. 479 S.) Cambridge 1959, University Press. 40.— sh. — In der Einleitung sagt C., Mk habe die Petruserzählungen und andere Überlieferungen, z. B. aus einer römischen katechetischen Spruchsammlung, die ein im wesentlichen zuverlässiges Bild des historischen Jesus geben, gewissenhaft zusammengestellt; er erörtert Gruppenbildungen, Zweck, Stil usw. Als Abfassungszeit wird 65—67 angenommen. — Von den Erklärungen sei herausgehoben: zu 1, 25 (78 f.) wird Wrede abgelehnt. 1, 31 (83—86): Jesu Wunder sind Offenbarungen des Gottesreichs, jedoch nur ein Spalt im Vorhang (veiledness) für den Glaubenden, aber nicht zwingend; ähnlich zu 4, 11 (157): die Parabeln sollen scheiden, doch letztlich hinwenden zu Gott; ebenso auch das Licht 4, 21 (164). Die Wunderberichte sind nachzuprüfen, aber ihre Annahme ist nicht unvernünftig; die Naturgesetze fassen zusammen, was unter gewöhnlichen Bedingungen zu beobachten ist. Die Menschensohnworte 2, 10 28 sind eher Erklärung des Mk für die Leser (100 118). 6, 3 (194 f.) „Sohn der Maria": vielleicht gegen Gerüchte. 6, 30 (214) ist „Apostel" im Fachsinn gebraucht. 8, 1—9 (204) ist nicht sicher Dublette zu 6, 34 ff.; diese erste Brotvermehrung ist zuverlässig und hat siebenfache Bedeutung (220 ff.). 8, 29 (266 f.): Das Petrusbekenntnis ist gut überliefert; Jesus nahm es an, aber umgebildet als Erfüllung der königlichen und priesterlichen Vorbilder des AT; er gab Redeverbot wegen politischer Gefahr und der vom Vater gewollten Verborgenheit. 8, 31 (272 bis 277) „Menschensohn": apokalyptisch, verbergend (es konnte = „Mensch" sein), repräsentativ; Jesus wollte sich mit den Menschen identifizieren (10, 45, vgl. Röm. 5, 15). 9, 2 ff. (292—6): Die Verklärung ist wohl Vision und Audition als wirkliche göttliche Offenbarung, Prolepsis der Auferstehung. 10, 45 (342 f.) dem wohl echten Spruch vom Lösegeld liegt vermutlich zugrunde ‚ašam' (vgl. Is 53, 10 f.) für viele. Der Sinn des stellvertretenden Leidens, der Selbsthingabe, konnte nicht aus dem AT verstanden werden, sondern nur aus der Passion. 11, 1 (352 ff.): Auch beim Einzug ist die Messianität verhüllt, ebenso im Winzergleichnis (12, 1—9, 366 ff.), doch Hauptpunkt ist der Mord am Sohn (gegen Dodd-Jeremias). 11, 12 (354 ff.): Das wunderbare Verdorren des Feigenbaumes war wohl eine Gleichnishandlung wie Jer 13, 1 u. ö. Kap. 13 (387—391—412) ist im wesentlichen echte Lehre Jesu, nicht wörtlich, manches steht bei Mt und Lk in anderm Zusammenhang, aber doch nicht vermischt mit Fremdartigem; die Geschichtsereignisse als Zeichen sollen in uns Glauben, Buße, Gehorsam, Erwartung wecken. 14, 12 (420 ff.) ist der Verf. mit den Synoptikern für Passamahl und 15. Nisan als Todestag gegen Jo, der Jesus als Osterlamm darstellt. 14, 22 f. (426 ff.) „Leib" eher = gûfî als bisrî, d. h. ich selbst. Vers 24: Der Mk-Text ist wohl jünger als 1 Kor 11, 25; „vergossen" in futurischem

Sinn. Vers 55—64 (440ff.): wohl Voruntersuchung; beim Vorwurf der Tempelmißachtung und Lästerung erwartete der Hohepriester die allgemeine Zustimmung des Synedriums; vor Pilatus wollte er dann eine politische Anklage vorbringen. Vers 61: Jesus hatte doch manches getan und gesagt, was in den Hohepriestern und Schriftgelehrten die Vermutung wecken konnte, hinter seiner autoritativen Art liege ein Messiasanspruch; „Sohn Gottes" ist wohl beigefügt wegen Äußerungen wie Mt 11, 27; Mk 12, 6. Vers 62: Der Zusatz „Du hast gesagt" ist innerlich wahrscheinlich; Jesus dachte anders über Messianität; „ihr werdet sehen": beim Jüngsten Gericht. 15, 21—41 (453ff.): Die atl Stellen haben wohl die sprachliche Form der Passionsgeschichte beeinflußt, aber die Einzelheiten sind echt; es ist unglaublich, daß die Urkirche von so zentralen Ereignissen, die von so vielen bezeugt wurden, nur wenig bewahrt habe. 15, 34 (458): Der Schrei der Verlassenheit enthüllt den ganzen Schrecken der menschlichen Sünde und die Tiefe der Verborgenheit des Gottessohnes. 16, 8 (471): Wahrscheinlich wollte Mk noch eine Erscheinung erzählen, aber schloß sein Werk nicht ab. — So gibt der Kommentar in knapper Form eine gediegene, philologisch sorgfältige Auslegung auch unter Berücksichtigung des Semitischen. An umstrittenen Stellen legt er die verschiedenen Ansichten und Gründe vor, so daß der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann. Die eigene Haltung des Verf. ersieht man aus obigen Proben. Die vielen Exkurse über theologisch wichtige Dinge sind zwar mit dem Index leicht zu finden, sollten aber doch durch Überschriften im Text herausgehoben werden. W. Koester

Thüsing, Wilh., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium (Neutest. Abhandl. 30, 1—2). gr. 8° (XIII u. 303 S.) Münster 1960, Aschendorff. 26.50 DM. — Eine bedeutsame, tief in die johanneische Theologie führende Arbeit bietet uns der Verf. mit dieser Studie über die Erhöhung und Verherrlichung Jesu. An Hand der einschlägigen Texte (Jo 3, 14; 8, 28; 12, 32) wird im 1. Teil der Begriff der Erhöhung gedeutet (3—37). Gemeint ist die Kreuzigung Jesu, in die der Vater den Sohn (auf Grund der Inkarnation) zum Heile der Welt hingegeben hat (Jo 3, 16). Erhöhung darf mithin in der johanneischen Terminologie nicht mit Auferstehung und Himmelfahrt verwechselt werden, wenngleich sie natürlich damit untrennbar verbunden ist. Der ans Kreuz erhöhte Menschensohn ist nach dem Vorbild der ehernen Schlange das große Heilszeichen, das, im Glauben geschaut, das Heil bringt; vgl. auch Jo 19, 37. Diese universale Auswirkung der Erhöhung ans Kreuz erscheint darin, daß sie nach Jo 3, 14 hingeordnet ist auf die Rettung der Welt, auf die Ermöglichung der Wiedergeburt, auf die Mitteilung des Lebens durch den Glauben; nach Jo 12, 32 in dem Verheißungswort Jesu: „Wenn ich von der Erde (ans Kreuz!) erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen"; zu vergleichen ist damit das im wesentlichen identische „Ziehen" und „Belehren" des Vaters (Jo 6, 44) und das „Lehren" des Geistes (Jo 14, 26). Es handelt sich um die Sammlung der Heilsgemeinschaft um den Gekreuzigten. Das „Ziehen" und „Lehren" schließt entsprechend der Struktur der Inkarnation ein äußeres und inneres Element ein. Es hat die „Erhöhung" zur Voraussetzung und führt in die Erkenntnis und Gemeinschaft des am Kreuz erhöhten, mit dem Vater innigst verbundenen Gottessohnes, wie es auch Jo 8, 28 ausgesprochen ist. In diesem „Ziehen" herrscht Christus als König (Jo 18, 37). Die Auswirkung der „Erhöhung" ist also tatsächlich die Königsherrschaft des beim Vater Verherrlichten, ist die volle Ausübung der Heilandsmacht in der Kraft des Geistes. Sie ist aber zugleich vorzustellen als Herrschen vom Throne des Kreuzes, insofern sie ja ohne das Kreuz undenkbar ist, insofern die durch Sühne und Verdienst vom Gekreuzigten ausgehende Kraft in der Weise zur Auswirkung kommt, daß die Glaubenden ans Kreuz, in den vollen Gehorsam gegenüber dem Vater gezogen und dadurch zur Verherrlichung geführt werden. — Im 2. Teil behandelt Verf. das sehr umfangreiche Material, das sich auf die Verherrlichung Jesu bezieht (41—249). Weil die Aussagen über die Verherrlichung Jesu (und des Vaters) mit dem Heilswerk Jesu zusammenhängen, dies Heilswerk aber in zwei Stadien sich vollzieht, wird im 1. Kap. dieses 2. Teiles die „Verherrlichung" als Kennzeichnung des „Werkes" Jesu auf Erden erläutert (50—100). Dies Werk erscheint als „ergon" (17, 4; 4, 34) oder auch im Plural als „erga" (5, 36; 9, 3 f.; 10, 25 32 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24); es umfaßt die Offenbarung Jesu in Wundertat und Offenbarungswort und gipfelt im Heilstod Jesu als der höchsten Offen-

barung der Liebe des Vaters und des Sohnes. So ist schon im irdischen „Werk" die Verherrlichung des Vaters (und Jesu) gegeben (Jo 17, 4). Durch den Begriff der „Vollendung" des Werkes (Jo 4, 34; 17, 4), mit dem auf das vollendende Werk der Erhöhung ans Kreuz hingewiesen wird, tritt das blutige Endgeschehen in seiner überragenden Bedeutung aus dem irdischen Gesamtwerk hervor. Erst im Angesicht des Todes bricht deshalb Jesus in den Ruf aus: „Es ist vollbracht" (Jo 19, 30). Der höchste und wirksamste Beweis seiner rettenden Liebe zu den Menschen (Jo 13, 1) wie auch seiner gehorsamen Liebe zum Vater (Jo 14, 31) ist erbracht. Zugleich ist „der Name" des Vaters offenbart, das „Wort" des Vaters entscheidend gesagt (Jo 17, 6). Auf das den Vater und Jesus verherrlichende Leiden und Sterben des Erlösers weist auch „die Stunde" hin, die Jo 2, 4; 7, 30; 8, 20 noch nicht gekommen, Jo 12, 23; 13, 1; 17, 1 aber da ist. Es ist bezeichnend, daß an drei Stellen die „Stunde" Jesu mit dem Verherrlichungsgedanken verbunden ist: Jo 12, 23; 12, 27 f.; 17, 1. Die Vollendung des irdischen Offenbarungs- und Heilswerkes Jesu bedeutet nicht das Ende des Wirkens Jesu überhaupt. Sie ist vielmehr die Grundlage für ein Wirken, das der an die Seite des Vaters erhöhte Christus ausübt; es steht jenem irdischen Wirken wie eine „Ernte" (Jo 4, 35—38), wie eine „Frucht" (Jo 12, 24; 15, 8), wie seine Auswirkung gegenüber und ist doch untrennbar damit verbunden. Verf. nennt es oft das zweite Stadium des Wirkens Jesu, und er glaubt, daß Jesus darauf hinweise, wenn er von den „größeren Werken" spricht (Jo 5, 20; 14, 12). — Im 2. Kap. des 2. Hauptteiles handelt nun der Verf. über die „Verherrlichung" als Kennzeichnung dieses zweiten Stadiums des Wirkens, das Jesus nach seinem Hinübergang zum Vater entfaltet (101—192). Jesus spricht davon im Bilde des Fruchtbringens des Weizenkornes (Jo 12, 23—24): Das Weizenkorn ist, weil es starb, nicht allein geblieben; es hat die es verherrlichende Gemeinschaft der Glaubenden um sich gesammelt; vgl. auch 12, 32. Nach Jo 15 bringt Jesus diese „Frucht" hervor durch die Jünger, die in dem Maße seine Jünger werden, als sie sich einschalten lassen in den dynamischen Vorgang des Wachstums der Kirche und so von Jesus in Erhörung ihres Gebetes an seinen „größeren Werken" beteiligt werden (Jo 15, 7—8 16; 14, 12—14). Im Fruchtbringen seiner „Zweige" entfaltet sich das Werk der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes (Jo 15,8; 14, 13). An Hand verschiedener Texte (vor allem Jo 15; 1 Jo 3, 16; Jo 21, 19; 12, 25 f.; 13, 1—17) wird gezeigt, wie Voraussetzung und Weg des Fruchtbringens der Jünger die Nachfolge Jesu in seiner sich selbst entäußernden Liebe und in seinem Kreuztragen ist; wie also hier kein anderes Gesetz herrscht wie für das Fruchtbringen des „Weizenkorns" selbst. Unter einem anderen Gesichtspunkt erscheint dieses zweite Stadium des Heilswerkes als Verherrlichung Jesu durch den Parakleten, den Heiligen Geist: Jo 16, 7—15; 15, 26—27; 4, 21—23; 3, 34—35; 6, 63; 5, 20—27; 7, 37—39; 19, 34; 1 Jo 5, 6—8. Indem der Geist in den Jüngern (in der Kirche) die Wahrheit Jesu existentiell mitteilt, legt er gleichzeitig, ja eben dadurch Zeugnis von Jesus ab vor der Welt, zu ihrem Heil oder zu ihrem Gericht. 3, 34 ist das Subjekt der Geistmitteilung Christus, nicht der Vater. 16, 13 sind die „erchomena" das Offenbarungsgeschehen im Ganzen, das Christus durch seinen Geist ausführt, nicht etwa nur einzelne Geheimnisse der Zukunft im Sinne der Apokalyptik. Durch die untereinander zusammenhängenden Stellen Jo 7, 37—39; 19, 34—37; 1 Jo 5, 6—8 ist klar, daß der Geist und die damit gegebene Heilsgabe aus dem Opfertod Jesu kommt; eine neue Bestätigung dafür, daß das zweite Stadium des Werkes die Auswirkung des ersten, d. h. der Erhöhung Christi ans Kreuz, ist. — Es kommen noch einige Stellen zur Sprache, in denen von der Verherrlichung Jesu in den Seinen die Sprache ist, und zwar im Sinne einer Verherrlichung durch das erste und zweite Stadium des Offenbarungswerkes. In diesem zusammenfassenden Sinn deutet Verf. Jo 17, 10. Durch Jo 17, 22 erfahren wir, daß Jesus sich in den Seinen verherrlicht, indem er ihnen seine „Doxa" mitteilt; vgl. auch Jo 1, 14, wo von der „Doxa" Jesu gesagt ist, daß sie „voll Gnade und Wahrheit" sei, und Jo 1, 16, daß „wir von seiner Fülle alle empfangen haben, Gnade um Gnade". Daß die Mitteilung der „Doxa" (der Wirklichkeit Jesu) auch Teilnahme an seinem Opfer bedeutet, zeigt der Begriff der „Heiligung" (Jo 17, 17—19), der von Jesus auf die Jünger übertragen wird. Eine das erste und zweite Stadium der Verherrlichung zusammenfassende Stelle ist auch Jo 12, 28: In der Antwort des Vaters auf die Bitte Jesu erscheint durch die verschiedene Zeitstufe das Werk der Verherrlichung im irdischen Leben und das des verherrlichenden

Wirkens aus dem Jenseits im Geiste. 201—204 bringt Verf. eine Zusammenfassung seiner Untersuchung, soweit sie den Verherrlichungsgedanken im gesamten Heilswerk Jesu betreffen. „Das im Kreuztod kulminierende irdische Werk Jesu ist Keim, das Werk des Parakleten Entfaltung dieses Keims" (204). — Gleichsam zwischen beiden Stadien liegt noch eine Verherrlichung Jesu, die ihn ganz persönlich affiziert; es ist die Verherrlichung beim Vater mit der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Bestehen der Welt (206—221; Jo 17, 5; vgl. 8, 38; 1, 18; 14, 28; 16, 7; 20, 17; 17, 24). Die verherrlichende Einwirkung Christi auf die Glaubenden im Geiste ist Ausstrahlung dieser seiner Herrlichkeit und vollendet sich in der Schau seiner Herrlichkeit (Jo 17, 24). — Auf das Jesus verherrlichende Tun innerhalb seiner irdischen Wirksamkeit (vgl. Jo 1, 14; 2, 11; 11, 4 40) kommt Verf. 221—233 zu sprechen: Es ist Beweis der bleibenden Einheit des Inkarnierten mit dem Vater und „Sêmeion" hin auf das entscheidende Heilsereignis und seine Heilsgabe. Der umfangreiche 2. Teil der Arbeit wird abgeschlossen mit einer Deutung von Jo 13, 31 f. im Lichte der bisher erreichten Resultate und mit einem Überblick über den Gebrauch von „doxazein" und „doxa" im vierten Evangelium (233—249). — Im 3. Teil der Arbeit (253—294) wird vor allem der noch nicht behandelte Begriff des „Aufsteigens" Jesu (Jo 3, 13; 6, 62; 20, 17) in seiner Bedeutung für Erhöhung und Verherrlichung betrachtet. Dabei ergibt sich, daß das „Aufsteigen" Jesu ein Gesamtgeschehen ist, das die Erhöhung ans Kreuz und die Verherrlichung beim Vater (im Sinne von Jo 13, 32 und 17, 5) umfaßt. In diesem Zusammenhang weist Verf. auch auf die Bedeutung der Auferstehung Jesu hin (276—285). — Es ist nicht leicht, dem Verf. bis zum Schluß zu folgen; er bietet eine fast verwirrende Fülle, dazu in zu breiter Darstellung; mehr Anschluß an die durch die Tradition geschaffene Terminologie (statt bildreicher Umschreibungen) hätte, so will uns scheinen, die Tiefe der Untersuchung nicht zu beeinträchtigen brauchen, wäre aber der Klarheit zugute gekommen. Es muß aber anerkannt werden, daß die Arbeit einen nicht geringen Fortschritt in der theologischen Durchdringung des vierten Evangeliums bringt; ein ernstes Studium wird sich reichlich lohnen. Vor allem möchte ich hinweisen auf die sorgfältige Exegese vieler Einzeltexte, die dadurch überraschende Aufhellung erfahren und in ihrer Bedeutung für die theologische Gesamtkonzeption erkannt werden. Es sei beispielshalber die Auslegung von Jo 20, 17 ff. (263—276) angeführt. Die Beziehung der „größeren Werke" Jesu (5, 20) allein auf das Wirken des beim Vater Verherrlichten (durch den Geist und die Kirche) scheint mir die Sache nicht ganz zu treffen. Man kann von den „größeren Werken" kaum das entscheidende, grundlegende Heilsgeschehen, das mit dem Aufsteigen Jesu umrissen wird, ausschließen. Im Gegensatz zu diesem Wirken, das sich auf die Neuschaffung und Heiligung der Welt richtet, steht wohl das übrige Wirken Jesu, das Schöpferwirken und auch die Wunder, die nur als Zeichen („sêmeia") auf das eigentliche Heilswirken hinweisen. K. Wennemer

Schelkle, Herm., Meditationen über den Römerbrief. gr. 8° (247 S.) Zürich-Köln 1962, Benziger. 8.80 DM. — Diese „Meditationen über den Römerbrief" bilden die Fortsetzung jener Reihe von praktischen Erklärungen zum NT, die Richard Gutzwiller im Verlag Benziger begonnen hatte (über Mt, Lk, Jo). Obschon Sch. bewußt die Arbeit Gutzwillers aufnimmt, weicht er nach seiner eigenen Erklärung doch von jener insofern ab, als er der „strengeren Auslegung" den Vorzug gibt vor der „breiteren Anwendung". Sch. ist dazu als Exeget und besonderer Kenner des Römerbriefes (vgl. seine Arbeit „Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1—11", Düsseldorf 1956) vorzüglich vorbereitet. Die verhältnismäßig knappen Bemerkungen, die den Text laufend erklären, sind sehr durchdacht und aus tiefem Durchdringen des Briefes und ausgebreiteter Kenntnis der einschlägigen Forschung geschrieben. Gerade deshalb vermögen sie dem praktischen Zweck dieser Reihe zu entsprechen, Hilfe zu bieten für eine wirkliche innere Begegnung mit der Botschaft des Evangeliums, wie es von Paulus besonders im Römerbrief, gewiß in paulinischer Eigenart, aber doch in ganz wesentlicher Zusammenfassung und Überschau geboten wird. Wenn man weiß, wie sehr die Art der Einteilung des Stoffes Zeugnis gibt von dem Grad der Durchdringung und Beherrschung der Materie, wird man schon durch die Art der Einteilungsweise des Textes mit Vertrauen zu der kundigen Führung des Verf. erfüllt. Ich gebe als

Beispiel die Einteilung des 2. Kapitels. Sch. bringt da folgende Einheiten: 2, 1—16 das Gericht Gottes; 2, 17—29 die Schuld der Juden. Ich wüßte nicht, wie man die Teilung besser vornehmen könnte. Der Erklärung des Textes ist eine kurze Einleitung zum Römerbrief vorausgeschickt (9—17). K. Wennemer

Eichholz, G., Was heißt charismatische Gemeinde? 1 Corinther 12 (Theologische Existenz heute. Neue Folge, 77). gr. 8° (27 S.) München 1960, Kaiser. 1.80 DM. — Diese Studie zu 1 Kor 12 wendet sich gegen die Auffassung, die Charismen seien Eigengut der Urkirche gewesen und später ganz verschwunden. Nach Paulus ist das charismatische Leben der christlichen Gemeinschaft wesentlich; das kann niemand zweifelhaft sein, der 1 Kor 12 und Röm 12 liest; Paulus setzt es ja auch nicht nur in Korinth, sondern auch in der christlichen Gemeinschaft Roms voraus. In den Charismen befähigt und beansprucht Christus durch seinen Geist zu verschiedenen Aufgaben und Dienstleistungen zum Wohle des Ganzen; weit entfernt, daß dadurch die Einheit der Kirche leidet, wird sie vielmehr durch diese auf das Leben und Wohl des Ganzen gerichtete Differenzierung der Glieder gesichert und gefördert. Wenn man schon bald nach urchristlicher Zeit keinen rechten Blick mehr hatte für die charismatische Natur der Kirche, so lag das zum Teil wenigstens, wie Verf. mit Recht hervorhebt, an unrealer, phantastischer Vorstellung von charismatischer Begabung und an der bewußt oder unbewußt genährten Meinung, daß Charisma und Amt Gegensätze seien. Urgrund und Kriterium alles charismatischen Lebens ist das Bekenntnis des Glaubens, daß Jesus der Herr ist (1 Kor 12, 3); und es wird getragen und geleitet von der durch Christi Geist gewirkten Liebe (1 Kor 13). Ohne Glaube und Liebe kein echtes Geistesleben. Paulus bekämpft ein unechtes, gnostisches „Geist"-Leben eines Teiles der korinthischen Gemeinde, das in eine enthusiastisch-ekstatische Bewegung auszuarten drohte und damit in die Nähe alter heidnischer Torheiten geraten war. Da war es sogar vorgekommen, daß man in den Ruf ausbrach: „Verflucht sei Jesus!" (1 Kor 12, 3), was wohl im Sinne der gnostischen Ablehnung des Menschen Jesus zugunsten eines reinen Geistwesens „Christus" zu verstehen ist. Verf. gibt im Rahmen dieser Grundsätze eine ansprechende, auch mit praktischen Anregungen für heutige kirchliche Arbeit versehene Exegese von 1 Kor 12, die gewiß lesenswert ist. Es liegt ihm fern, 1 Kor 12 zu entspiritualisieren oder zu rationalisieren; er erkennt das Leben der christlichen Gemeinschaft durchaus als geistgewirkt an. Aber er möchte zeigen, wie breit gestreut die Wirkungen des Geistes sind und wie sie sich bis in äußerlich unscheinbarste Lebensäußerungen der Kirche erstrecken. Und er möchte so dazu beitragen, daß man diese charismatische Wirklichkeit der Kirche sieht und durch persönliche Hingabe daran voll ausnützt. Vgl. zum Thema Schol 34 (1959) 503—525. K. Wennemer

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Magrassi, Mar., O. S. B., Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz (Studia urbaniana, 2). gr. 8° (290 S.) Roma 1959, Pont. Univ. Urbaniana de Prop. Fide. — Nach einem 1. kurzen Teil über Leben, Werk, Methode des Deutzer Abtes (1—76) folgt im 2. Hauptteil des Werkes die Darstellung seiner Lehre über Christus und die Geschichte (Cristo e la storia: 77—164). In einem Schlußteil werden dann noch drei Sonderfragen dazu behandelt, die sich bei Rupert als Zentralprobleme seiner Geschichtsbetrachtung besonders gegen die führende spekulative Schule der Zeit in Laon stellen: Will Gott das sündige Tun? — Weshalb ist Gott Mensch geworden? — Warum schuf er den Menschen? — Aus dieser Übersicht ergibt sich schon das Anliegen des Buches. Es will dem Leser die *Geschichtstheologie* Ruperts näherbringen. Damit ist tatsächlich ein interessantes Thema angeschnitten, zu dem Dom J. Leclercq seinen jungen Ordensbruder anregte. Rupert gilt gewöhnlich als Mystiker und Vertreter der symbolischen Exegese. M. zeigt nun, daß darin eingeschlossen noch ein anderer Zug liegt. Denn des Abtes Symbolik ist in die geschichtliche Heilsordnung eingebettet. So auch sein Christusbild, dem sich M. besonders zuwendet. Die beiden Testamente der Offenbarung sind als solche geschichtliche Heilsordnung vor allem gesehen: Gottes Plan ist erst teilweise in Adam verwirklicht worden (117 f.). Vollendet wird er in Christus (119 ff.), aber doch so, daß

eine echte innere Hinordnung der beiden Testamente deutlich wird. Gerade daher kommt es z. B. zu der doch stark mystisch-symbolischen Schrifterklärung des Alten Testamentes auf Christus hin. Diese erweiterte symbolische Deutung, die über die rein literarische weit hinausgeht, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im tiefsten die Heilsgeschichte die Trägerin bei Rupert bleibt. Sie ist also nicht symbolisch irgendwie subjektiv, sondern entwickelt sich aus diesem höheren Ziel der gemeinsamen Heilsordnung, dem ja objektiv das Alte Testament und noch mehr das Neue in allem dient. In dem deutlichen Herausstellen dieser Gedanken dürfte der Sonderwert des guten Buches liegen. Es bewahrt uns so vor Einseitigkeiten. Gegenüber der Anselmschule hat Rupert der spekulativen Durchdringung dieses Heilszweckes und dieser gemeinsamen Heilsordnung leider einen weniger wichtigen Raum eingeräumt. Die Heilige Schrift in der symbolischen Deutung bleibt ihm auch bei mehr systematischen Fragen, wie z. B. der Deutung des Menschen oder der Menschwerdung, das Maßgebende, freilich liegt darin auch das Einseitige und weniger Befriedigende, weil gerade hier vielfach eben die bloße Symbolik und nicht die Schrift selber entscheidend für Rupert wird. Bei solchen Fragen war doch zunächst die historische Tatsachenfrage zu stellen und zu deuten. So ist das Buch als gute Führung in die so wichtige deutsche Symboltheologie der Frühzeit sehr zu empfehlen. — Zur Ergänzung sei noch auf das ein wenig später erschienene Buch aufmerksam gemacht: W. Kahles, Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz (Aevum Christianum, 3), Münster 1960, Aschendorff. H. Weisweiler

Wingren, Gust., Schöpfung und Gesetz (Theologie der Ökumene, 9). gr. 8° (198 S.) Göttingen (1960) Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — Hier ist der 2. Band der „Trilogie" von W. in deutscher Sprache (von *G. Klose* übersetzt) anzuzeigen. Der 1. Band „Die Methodenfrage der Theologie" wurde bereits in Schol besprochen. Der Schlußband „Evangelium und Kirche" ist inzwischen im Schwedischen erschienen, aber noch nicht übersetzt. Wir werden daher später auf ihn zurückkommen. — Im Gegensatz zur „Methodenfrage", deren Behandlung sich themengemäß mehr kritisch eben mit der Methode besonders von A. Nygren, K. Barth und R. Bultmann auseinandersetzte, wo aber bereits die stärker positive Stellung von W. zu Schöpfung und Gesetz eine wichtige Rolle spielte, wird dieses Thema im vorliegenden 2. Band zum eigentlichen systematischen Stoff erhoben, das dann in „Evangelium und Kirche" seine notwendige Ergänzung zum Neuen Bund, d. h. der Lehre von der Erlösung, finden wird. Der Sinn des zu besprechenden Bandes ist der Aufweis, daß Schöpfung und somit auch das Gesetz viel grundlegender für das christliche Denken sind, als heute vielfach angenommen wird. Stehen sie doch in der alten Dreigliederung der christlichen Symbole an erster Stelle, wenn diese vom Vater als Schöpfer sprechen. Im Gegensatz zu dieser rechten Deutung von W. meint aber z. B. O. Cullmann: „Das ursprüngliche meistverbreitete Bekenntnis ist ganz sicher die rein christologische Formel" (Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 1943). Entsprechend seiner Ansicht müht sich der Verf., zu zeigen, daß auch Christus mitten in der Schöpfungslehre des Alten Bundes steht und auf diesem Hintergrund erst seine Lehre die rechte Deutung erhält (11—50). Die Grundeinstellung zur Schöpfungslehre zieht sich dann von Christus aus durch das ganze christliche Leben bis hin zum Jüngsten Tag und zu unserem Tod (51—87), ebenso wie es unserem eigenen Leben erst seinen vollen Sinn gibt (88—124). Denn erst die Schöpfung, die sich in jeder Geburt erneuert, ebenso wie es der erste Sündenfall in jeder späteren Sünde tut, führt den Menschen zum Streben, sein Leben zu sichern und aus dem Zwang und der Knechtschaft zur Freiheit zu gelangen: „Die Urgeschichte bildet mit dem Evangelium eine Einheit, so daß sie immer mit aufgenommen wird, wenn das Evangelium angenommen wird" (124), ja sie bildet erst den ganzen Ernst christlichen Lebens aus und damit die Sehnsucht zum Erlöser. So fordert W. ein stärkeres Hineinnehmen des Alten Bundes in Theologie und Verkündigung: „Die führende protestantische Theologie", so klagt er wohl mit Recht, „ist eine Theologie mit einer auf das Neue Testament verringerten Bibel" (181), da das Alte Testament nur eine sehr sekundäre Stellung einnehme. W. sieht darin richtig das Erbe pietistischer Gedanken. Wahrheit aber ist, daß alles, wovon die Schrift als ganze spricht, Wiederherstellung der echten Schöpfung ist. In der neueren Theologie trete die Anthropologie und ebenso die Schuldfrage zu sehr zurück.

Gerade darin sieht W. das Negativum der modernen protestantischen Theologie, die er in der „Methodenfrage" kritisch betrachtet hatte. Daher werde auch das „universale Gesetz" in einer theologischen Ethik, die nach einem spezifisch christlichem Ethos suche, „problematisch" (192 f.). Dieser letzte Hinweis auf das Naturgesetz ist zweifellos außerordentlich wichtig und zeigt, wie das Zurücktreten des Schöpfungsgedankens wirklich zu den Folgerungen für das christliche Lehren und Leben führt, von denen W. spricht. Wir sind daher gespannt, wie er im folgenden Band diese Ausführungen zum protestantischen Erlösungsbegriff in Beziehung setzen wird. H. Weisweiler

Löfgren, Dav., Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 10). gr. 8° (335 S.) Göttingen (1960), Vandenhoeck & Ruprecht. 27.— DM; geb. 30.— DM. — Eine wertvolle Ergänzung — freilich auch eine Ernüchterung — zum eben besprochenen Werk von G. Wingren ist diese weitere Arbeit aus der gleichen Lunder theologischen Schule. Das Hervorheben des Schöpfungsgedankens neben der Erlösung in diesem Kreis mußte natürlich zum Anliegen führen, einmal zu untersuchen, wie Luther selbst sich zur Frage der Schöpfung stellte. Das Ergebnis ist die vorliegende Arbeit. Sie führt in drei größeren Abschnitten zu Luthers Ansicht: Schöpfung und Leben (21—96), Fall und Tod (97—161), Wiederherstellung und Vollendung (163—309). Ein sehr begrüßenswertes, eingehendes Sachverzeichnis (316—324) schlüsselt das Buch in seinen vielfachen Teilergebnissen dem Leser, auch dem katholischen, gut auf. — Die Schöpfung ist bei Luther nach dem Verf. eine creatio ex nihilo. Ihre eigentümliche Art aber liegt im gleich folgenden Satz begründet: Creare semper novum facere. In dieser Aktualität der göttlichen Schöpfung (wie der Erlösung) liegt, so meint L., Luthers Anliegen. Das bedeutet also, daß Schaffen und Erhalten nicht nur zusammenfallen, sondern das Aktuelle des Schaffens ist so stark herausgestellt, daß die Kategorie der Kausalität nicht mehr anwendbar sei. Daher wundert es nicht, daß bei dem Verf. von der analogia entis nur an einer Stelle mehr die Rede ist, und das bei der Darlegung der katholischen Lehre (217). In der vorlutherischen Scholastik sei das Ergebnis der Kausalitätsbetrachtung „eine völlige Verobjektivierung und Formalisierung, so daß Gott als der in aller Wirklichkeit Neuschaffende verleugnet wurde" (217). „Der Fehler der scholastischen Theologie", so heißt es dann folgerichtig, „war ihre Abhängigkeit von einer Philosophie, die durch eine immanente Analyse des Wesens des Daseins nicht nur definieren wollte, was die Schöpfung an sich ist, sondern auch, welcher Art das ontologische Verhältnis zu seiner Schöpfung sei (analogia entis)" (ebd.). Durch diese Aktualisierung der Schöpfung und die dadurch gegebene allgemeine Gegenwart Gottes in ihr erkennt der Mensch ohne Offenbarung aber nur das äußere Wesen der Schöpfung, nicht ihren telos. Dadurch aber, daß sich Gott in den Dingen, die er schafft, selber zu erkennen gibt, wird durch diese „allgemeine Offenbarung im Gesetz" doch der äußere Mensch erleuchtet und geführt. Der innere Mensch (Gewissen oder Herz) aber irrt auch noch so im Dunkeln umher, bis Gott sich ihm in Christus und in der in ihm gegebenen Fortdauer des Schöpfungswirkens offenbart (vgl. 200). Nie also kann der Mensch selber zu Gott aus den geschaffenen Dingen ganz kommen: „Die Einheit von Schöpfung und Schöpfer bzw. Schöpfung und Erlösung ist also nicht rational, sondern von Gott *bewirkt* und deshalb nur als ein Werk *Gottes* im Herzen des Menschen erkennbar" (ebd.; Hervorhebungen durch den Verf.). Daher ist Versöhnung Vollendung der Schöpfung (240), weil im Sieg des Herrn am Kreuz zugleich im weiterschaffenden Schöpferwillen Gottes zunächst in Christus das Schöpfungsziel, der Dienst, vollendet erreicht wird, dem dann der Christ im bleibenden Schöpferwirken nun auch dem des Erlösers bis zur eigenen Vollendung angegliedert werden kann. Das aber geschieht aus dem Grundwirken der Schöpfung heraus. Daher ist nicht umsonst gut vom Verf. auch das menschliche Tun dazu herangezogen, wenn auch nicht als Grund, so doch als Ziel und als gleichartig mit dem Wirken der Menschheit in Christus. So vollzieht sich die Vollendung der als Aktualität gedeuteten und aufgefaßten creatio ex nihilo. — Man wird vom katholischen Standpunkt aus auch hier das Betonen des Schöpfergedankens dankbar begrüßen sowohl als echte Deutung der erlösenden Tat des Gottmenschen in seiner Menschheit wie als Wegweisung für unser ernstes christliches Leben. Schade nur, daß die Darstellung des Verf. alleinig in der Aktu-

alisation der Schöpfung kulminiert. Es ist selbstverständlich, daß Schöpfung fortdauerndes Wirken Gottes ist. Ja man kann sagen, daß zu viel vielleicht der einzelne Schöpferakt, sei es der Welt, sei es des einzelnen Geschöpfes, in unserer theologischen Betrachtungsweise hervorgetreten ist. Verursacht mag das teilweise sein durch die öfter zu getrennt vorgelegte Lehre der conservatio mundi. Aber mit Recht hebt der Verf. mehrmals hervor, daß der Schöpfer *ist*. Dieses *ist* gilt in ähnlicher Weise auch vom Geschöpf, das dadurch Geschöpf wird, daß es nun *ist* und *seiend* getragen bleibt vom ewigen Gott. In der Lehre von der analogia entis ist dem Unterschied ewigen und zeitlichen Lebens Rechnung getragen. In dem Werden des Seins von einem anderen Sein aus aber ist Kausalität eingeschlossen, und gerade aus dem dadurch entstandenen tiefen Abhängigkeitsgefühl und -bedürfnis ist der Dienst Gottes gegegründet, wie die Liebe zur Vater- und Muttersorge gerade vom Seienden ausgeht, in dem sich Aktualität offenbart. Eine Erkenntnis aus dem *Sein* der Liebe mag man rational nennen, aber im letzten ist sie geschenkt und Dienst und wiedergeschenkte Liebe. H. Weisweiler

Robertus a S. Teresia a Jesu Infante, O. C. D., De inhabitatione SS. Trinitatis Doctrina S. Thomae in Scripto super sententiis. Praefatio *A. Combes* (Bibl. Carmelitica, II, 1). gr. 8° (XL u. 328 S.). Roma 1961, Facultas Theologica O. C. D. 2500.— L. — Es macht einen irgendwie seltsamen Eindruck, wenn die Lehre des hl. Thomas über die Einwohnung der allerheiligsten Dreifaltigkeit im Menschen ausschließlich nach dessen Sentenzenkommentar dargestellt werden soll. Von der vorausgehenden theologischen Entwicklung ist gar nicht die Rede, aber auch nicht von der weiteren Entfaltung, die Thomas selbst in seinem übrigen Schrifttum, besonders in seiner Summa Theologica vorgenommen hat. Der Verf. sucht seine Methode zu rechtfertigen: „Quod Scriptum elegerim, ratio est tum quia ibi magna amplitudine S. Thomas materiam versat, tum quia est primum fundamentale opus eius incomparabilis ingenii, tum etiam quia non satis a theologis illud opus exploratur et adhibetur, cum tamen ditissimum fontem theologiae ibi Angelicus praestiterit" (XXXV). Indes werden diese Gründe kaum überzeugen, zumal des öfteren der Mangel an einer bestimmten, klaren Sprache im Sentenzenkommentar hervorgehoben wird, was dann naturnotwendig die Frage nach einer etwaigen Ergänzung durch die Summa Theologica aufkommen lassen muß. Wenn man sich aber einmal mit dieser allem Anschein nach willkürlichen Beschränkung des Themas abgefunden hat, ist kaum etwas an der fleißigen, auf jeden Text eingehenden Arbeit zu beanstanden, es sei denn, daß manches vielleicht knapper und damit wirkungsvoller hätte gesagt werden können. Die Einteilung ist systematisch, nicht nach der chronologischen Reihenfolge der Belegstellen: I. Adumbratur tractatio de inhabitatione in scripto (1—25); II. De actione Dei supernaturaliter animam Trinitati assimilante (27—118); III. De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus (119 ad 192); IV. De inhabitatione SS.mae Trinitatis ex operationibus supernaturalibus animae (193—298); es folgt zum Abschluß ein Epilogus syntheticus (299—312), der leider nur schwer die entscheidenden Punkte zu erkennen gibt. Mit Recht wird betont, daß im Sentenzenkommentar des hl. Thomas der Begriff des letzten, übernatürlichen Zieles die Hauptrolle spielt und daß die Gnade und die anderen habituellen Gnaden auf die actus notionales in Gott bezogen sind. Am besten scheint die Quintessenz des Ganzen durch den folgenden kurzen Abschnitt zum Ausdruck gebracht: „Itaque gratiam conciperem uti imitationem et participationem naturae divinae prout est principium et fons vitae trinitariae; sapientiam uti participationem intellectualitatis exprimentis foecunditatem qua divina essentia generatione intellectuali communicatur; caritatem participationem bonitatis divinae prout actu notionali amoris communicatur" (311). So ist irgendwie die Verbindung des Menschen mit dem dreipersönlichen Gott gewahrt, ohne daß eine unio hypostatica in Frage käme. — Die vom Verf. angewandte Latinität läßt leider manches zu wünschen übrig; insbesondere muß sich der Leser daran gewöhnen, daß die verba deponentia falsch gebraucht werden und daß der Konjunktiv des Imperfekts keinen Irrealis, sondern einen Potentialis bedeutet. J. Beumer

Giulio da Nembro, O. F. M. Cap., La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone S. J. (Centro Studi Cappucini Lombardi, 4). gr. 8° (XVI u. 140 S.) Milano 1961, Centro Studi Cappucini Lombardi.

1300.— L. — Eine zwar in der gestellten Frage beschränkte, aber in der Durchführung recht gründliche Arbeit über den Einfluß des bekannten römischen Jesuitentheologen Perrone auf die Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Dieser Einfluß wird zunächst aus den mariologischen (besonders: De immaculato conceptu an dogmatico decreto definiri possit, Disquisitio theologica, Taurini ^{2}1854) und den methodologischen (De locis theologicis, Romae ^{2}1842) Schriften Perrones nachgewiesen, wobei nacheinander dessen biblische, patristische, liturgiegeschichtliche und spekulative Argumente zur kritischen Erörterung kommen (3—68). Der 2. Teil (71—131) befaßt sich dann mit dem positiven Beitrag, den derselbe Theologe durch seine Tätigkeit zum Zustandekommen der Definition selbst geliefert hat, indirekt durch die Einwirkung seines Schrifttums auf die päpstlichen Konsultoren, aber auch direkt durch das von ihm ausgearbeitete Schema „Deus omnipotens" (Angaben nach: V. Sardi, La solenne definizione del dogma dell'immacolata concepimento di Maria Santissima, Atti e documenti, Roma 1904—1905). Dieses wird schließlich im einzelnen mit der Definitionsbulle „Ineffabilis Deus" verglichen. Besonderer Nachdruck ist auf den Umstand gelegt, daß Perrone in dem einmütigen Konsens der lehrenden und der hörenden Kirche die volle Garantie für den wenigstens implizierten Offenbarungscharakter der neuen Lehre gesehen hat, und das stimmt ganz mit dem Ergebnis überein, das W. Kasper in seinem Werk „Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule" (Freiburg 1962, 231—259; siehe die Besprechung oben) ein wenig später, indes unabhängig von dem Verf., vorträgt. Nur ein kleiner Unterschied besteht darin, daß Kasper, entsprechend seinem weiter gesteckten Rahmen, dem Einfluß Passaglias mehr Aufmerksamkeit schenkt.

J. Beumer

Nicolas, J.-H., O.P., La Virginité de Marie. Étude théologique (Collectanea Friburgensia, 34). gr. 8° (86 S.) Fribourg 1962, Éditions Universitaires. 7.— sfr. — Die vorliegende Arbeit will die Eigenart der Jungfräulichkeit Mariens herausstellen, indem sie ihre Verwurzelung in den Quellen des Glaubens, ihren theologischen Sinn und ihre Beziehungen zu den anderen Privilegien der Gottesmutter darlegt. Dabei sind gut die traditionellen Ansichten mit der Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse vereinigt. Die Kritik des Verf. richtet sich mit Recht vor allem gegen A. Mitterer, Dogma und Biologie (Wien 1952). Wir vermissen nur, daß dessen Weiterführung durch K. Rahner S. J. (Virginitas in partu, in: Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries, Freiburg - Basel - Wien 1960, 52—80) nicht miteinbezogen ist. Erfreulicherweise wird das erste biblische Marienwort (Lk 1, 34) wieder im Sinne eines Vorsatzes beständiger Jungfräulichkeit verstanden, und die Berufung auf die Qumrantexte scheint uns durchaus berechtigt. Wenn hingegen N. auch ein Gelübde, allerdings befreit von allen „notions juridiques", damit gegeben sieht (57 f.), so dürften wohl auf historischer Grundlage einige Zweifel am Platze sein, es sei denn, man faßt das Gelübde derart, daß es sich nicht mehr wesentlich von einem Vorsatz unterscheidet. Besonders ansprechend ist, wie die Jungfräulichkeit Mariens in den großen Zusammenhang des Mariengeheimnisses hineingestellt wird (Virginité et maternité divine, Virginité et maternité spirituelle, Virginité et immaculée conception, Virginité de Marie et assomption); aber könnte nicht da auch eine Verbindungslinie zur Gnadenvermittlung gezogen werden, und zwar zu einer solchen, die über die geistige Mutterschaft hinausginge?

J. Beumer

Galati, Lic., S. S. P., Maria la Regina (Mater Dei, Collana Mariologica 12). 8° (360 S.) Roma 1962, Edizioni Paolini. 1000.— L. — Trotz der äußeren Aufmachung, die eher an ein populäres Buch denken läßt (Umschlag mit einem Marienbild in Buntdruck, mehrere beigefügte Kunsttafeln), handelt es sich hier um ein durchaus wissenschaftliches Werk, das eingehend und gründlich die Würde der Gottesmutter als Königin zum Gegenstand hat. Nach einer längeren Einleitung (11—34) bringt der 1. Hauptteil die historischen Zeugnisse: die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes bis zur Enzyklika Pius' XII. „Ad caeli reginam" (37—72), die Lehre der Heiligen Schrift (73—95) und der Tradition von den patristischen Anfängen bis Peter Canisius und Alphons von Liguori (96—133), die Liturgie (134 bis 160), die schöne Literatur der verschiedenen Länder, Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien, Ungarn, Polen, Portugal und England (161—187) und endlich die

christliche Kunst (188—199). Die Übersicht ist zweifellos gut; nur tritt der Einfluß des nicht immer objektiven Mariale, das einem „Pseudo-Alberto" zugeschrieben wird, etwas zu stark hervor, der häufig zitierte Sermo 6: De Assumtione, des hl. Bonaventura hätte als unecht oder mindestens als zweifelhaft gekennzeichnet werden sollen, und es fragt sich, ob die Vertreter der deutschen Literatur (Marienlied von Melk, Goethes Faust, Novalis und Brentano) auch richtig gewählt sind. Der 2. Abschnitt (203—247) untersucht die dogmatischen Grundlagen der Königswürde Mariens, die göttliche Mutterschaft und die Beteiligung am Erlösungswerk, und dieses Thema wird dann im 3. Teil (251—308) weitergeführt, der sich dem Wesen der Königswürde zuwendet (Das ewige Reich, Die Königin des Reiches, Die Macht der Königin). Damit ist zwar der Nachdruck auf den entscheidenden Punkt gelegt, daß nämlich die Königsherrschaft Mariens ein bloßer Titel bleibt, wenn sie nicht einen wirklichen Anteil an der Herrschaft Christi besagt, aber zugleich wird auch deutlich, daß erst die anderen vorausgesetzten Fragen geklärt und beantwortet werden müssen(Maria als Mittlerin und „Miterlöserin"). Am Schlusse befindet sich u. a. eine wertvolle und, soweit ich sehe, vollständige Bibliographie; wenn die deutschsprachigen Schriften beinahe ausnahmslos darin fehlen, so ist das nicht die Schuld des Verf. Weniger allgemein wird interessieren, zu hören, daß die Maria-Königin-Bewegung sich für die Weihe der Welt an die Regina mundi und für die Beifügung des entsprechenden Titels in die lauretanische Litanei einsetzt.

J. Beumer

Schmaus, Mich., und Forster, Karl (Hrsg.), Der Kult und der heutige Mensch. 8° (355 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM. — Dem Eucharistischen Weltkongreß in München ging der wissenschaftliche Kongreß voraus, dessen Vorträge hier vorgelegt werden. Die 31 Beiträge verteilen sich auf drei große Themenkreise: Die nichtchristlichen Kulte — Der christliche Kult — Kult und Welt. Naturgemäß birgt das knappe Dutzend Referate über den außerchristlichen Bereich die am meisten interessierende Information („Information" — vielleicht ist das eine der Schwächen dieses Teils, daß manchmal das Niveau einer Berichterstattung kaum überschritten wird? Wenn die geographischen Räume nicht gleichmäßig bedacht werden — unverhältnismäßig stark ist die Berücksichtigung Japans —, dann dürfte das wohl auf die Schwierigkeiten zurückzuführen sein, für andere Bereiche Referenten zu finden). Was man im einzelnen hört, ist oft ebenso erstaunlich wie erschreckend: soviel fortschreitende Säkularisierung in Japan, soviel leerer Raum ... Es ist sicher ein großes Verdienst dieser Überschau, daß nicht nur „Mission" mit all ihren Problemen in vielfältig neues Licht gestellt erscheint, sondern ebenso dringlich die Frage nach dem „Adventlichen" der nichtchristlichen Religionen nach Aufarbeitung ruft. — Für den weiten Ansatz auch im zweiten Themenkreis sei hingewiesen darauf, daß von den jeweiligen Theologen auch über den Sinn des Kultes in der evangelischen bzw. orthodoxen Theologie gehandelt wird. — Im 3. Teil „Kult und Welt" weist die vielfältige Verhaftung des Kults in Psychologie, Soziologie, Kultur überhaupt auf ebenso viele Gefährdungen hin (im Stichwort: Technik, Massengesellschaft, totalitäre Systeme ...). Aber andrerseits erweist sich damit das Kultische auch als Grundvollzug menschlicher Existenz; wie denn auch allerorts säkularisierte kultische Ersatzformen entstehen. Das besagt bleibende Chance. Die Beiträge des letzten Themenkreises verleihen dieser Veröffentlichung große Aktualität. A. Stenzel

Kohlhaas, Radb., O. S. B., Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 36). gr. 8° (XII u. 118 S.) Münster 1959, Aschendorff. 12.50 DM. — Es liegt hier der erstmals herausgegebene und erläuterte Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus vor. Damit ist nicht nur der Name des letzten großen Theologen der syrischen Jakobiten genannt, bevor die Türkenherrschaft das syrische Geistesleben derart lähmte, daß man die Folgen bis heute spürt. Damit ist der Repräsentant jakobitischer Tradition genannt, der dem, was für uns im Westen durch die Chiffre „13. Jahrhundert" heraufbeschworen wird, erstaunlich synchron war. Man hat ihn hinsichtlich der Vielseitigkeit seines Schaffens und seiner Einflußnahme mit Albert d. Gr. verglichen: das in Baumstarks „Geschichte der syrischen Literatur" gebrachte Verzeichnis seiner Werke weist Schriften von Theologie und Philosophie bis zu Astronomie und Medizin auf. Auch sein „Buch der Leuchte des Heiligtums" (dessen 6. „Fundament" hauptsächliche Stoffquelle des

vorliegenden Kommentars ist) will bewußt enzyklopädisch sein. Aristotelische Philosophie ist ihm vertraut und das Reden von einer syrischen „Scholastik" nicht abwegig. Sehr verständlich bleibt er dem Strom seiner Überlieferung verhaftet und hängt daher auch bezüglich seiner Sakramentslehre stark von Ps.-Dionysius ab; die Abhängigkeit von „De ecclesiastica hierarchia" schlägt besonders klar bei der Behandlung derjenigen Sakramente durch, die nicht sein spezielles bischöfliches Interesse wachriefen (Taufe, Eucharistie). Aber abweichend von den neuplatonischen Schemata seines Meisters (etwa: triadische Schichtung allen Seins usw.) versucht er eine sachbedingte Systematik an den Stoff heranzutragen, versucht zu handeln von „De sacramentis in genere", um dann erst die Behandlung „in specie" anzupacken. Gewiß hat sein Sakramentsbegriff nicht die Präzision abendländischer Scholastik. Immerhin: „Geistmitteilung durch einen bestimmten, bezeichnenden Ritus, der von Christus eingesetzt ist", führt auch er schon auf. — Diese Veröffentlichung ist also unter mancherlei Rücksicht bedeutsam. Sie bietet zuerst eine Einleitung über den Autor, sein Leben und Werk, über Handschriften und Ausgaben des „Buches der Leuchte des Heiligtums", über den Aufbau des vorliegenden Traktats. Es folgt die Übersetzung, der Kommentar und der handschriftliche Text mit Apparat. Den Schluß bildet ein Sachregister und ein Register liturgisch-theologischer Fachausdrücke zum syrischen Text. A. Stenzel

Natalini, Val., O. F. M., De natura gratiae sacramentalis iuxta s. Bonaventuram (Stud. Antoniana, 17). gr. 8° (XIV u. 175 S.) Rom 1961, Pont. Athenaeum Antonianum. 1500.— L. — Man könnte a priori versucht sein, von einer solchen Arbeit nicht allzuviel Neues zu erwarten: bei einem Großen der Scholastik, in einer doch gewiß nicht unbedeutsamen Frage! Tatsächlich ist das vorzeigbare Ergebnis auch mager. Der junge akademische Lehrer, der sein „Commentarium" abfaßte (und erstaunlicherweise später nicht mehr auf dieses Thema zurückgekommen ist), fand wenig Vorarbeit vor und konnte kein gerundetes Ergebnis weitergeben. Aber desungeachtet ist die Arbeit interessant. Sie zeigt die einschlägige Ahnenreihe des doctor seraphicus, steckt das dürftig bestellte Vorfeld ab und weist dann den Eigenbeitrag auf. Zum Formalen: die Arbeit ist übersichtlich aufgebaut; die Sprache ein gutes (manchmal schon etwas ambitiöses) Latein; die Anmerkungen bringen die in Frage stehenden Stellen in extenso und erlauben so leicht den kontrollierenden Nachvollzug; die Benutzung der Sekundärliteratur ist knapp, aber durchaus hinreichend. Das Thema wird in zwei Teilen abgehandelt. In einem 1. Teil (9—94) wird versucht, die sakramentale Gnade gewissermaßen a posteriori in den Griff zu bekommen, nämlich von ihren Wirkungen her. Daß sie alle unter dem großen Stichwort „curare, sanare" stehen, ist nicht verwunderlich, hat doch der Lombarde schon das Bild vom göttlichen Samaritan in diesem Zusammenhang gebraucht. Es ist nicht wenig, was über die sakramental vermittelte „medicina" zusammengetragen werden kann — sei sie „praeservativa" (Ehe), „curativa" (Taufe, Buße, Letzte Ölung), „confortativa" (Firmung, Eucharistie, Ordo). Anders aber wird es, wenn im 2. Teil (95—166) nach dem Grund dieser Wirkungen gefragt wird, eben nach der gratia sacramentalis als von der gratia communis unterschieden. Hier setzt das geringe Maß an Fragestellungen und Lösungsversuchen auch Bonaventura enge Grenzen. Die Grundüberlegung, ob und wie die gratia sacramentalis von der gratia virtutum et donorum unterschieden sei, stand erst seit etwa 20 Jahren zur Verhandlung. Verständlich, daß zunächst die Meinung überwog, hier sei wesentlicher, realer Unterschied anzunehmen; schien doch eine rein logische Unterschiedenheit schon der betont infralapsarischen, exklusiv medizinalen Eigenart der durch die Sakramente vermittelten Gnade nicht hinreichend gerecht zu werden. Hier setzt nun der vermittelnde, Ansätze Alexanders v. Hales ausziehende Beitrag Bonaventuras ein: *eine* Gnade, aber von ihren effectus her differenziert (B. kommt also ohne Vervielfältigung der habitus aus); „Effekte" der gratia gratum faciens kraft ihrer effizienten Kausalität. Da die gratia actualis noch kaum ein handhabbarer Baustein ist, muß alle Begründung aus der gratia gratum faciens hergeleitet werden. Schwächen und Grenzen der Spekulation sind nicht zu übersehen: Nirgends findet man bei Bonaventura eine zusätzliche Modifizierung der Gnade, kraft deren sie diesen unterschiedlichen zusätzlichen Effekt begründen und aus sich entlassen könnte. Als Auskunft muß der Rückgriff auf eine pactio, ordinatio divina herhalten. — Diesen mehr sichtenden als schöpferischen

Beitrag Bonaventuras in seinen Kontext hingesetzt und daraus verständlich gemacht zu haben ist das Verdienst dieser sauberen Studie. A. Stenzel

Camelot, P. Th., O. P., Spiritualité du baptême (Lex Orandi, 30). 8° (283 S.) Paris 1960, Cerf. 10.— NF. — Man muß durchaus nicht der Einleitung widersprechen: es werde hier dem Fachmann (der Theologie, der Liturgie, der Spiritualität) nichts Neues gebracht; aber diese Bescheidung ist um so mehr Anlaß, von einem tiefen, schönen, nützlichen Buch zu reden. Wie sehr es eine Lücke ausfüllt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Die großen Traktate über das geistliche Leben des Christen kommen mit erstaunlich sparsamen Rückgriffen auf die Sakramente aus, und die Taufe ist gegenüber Eucharistie und Buße noch einmal stiefmütterlich zurückgesetzt. — Aus langem Umgang mit den Texten der Schrift, der Liturgie, der Väter (und selbstverständlich: aus genauer Vertrautheit mit der diesbezüglichen neuesten Forschung) werden hier Herrlichkeit und Fruchtbarkeit christlicher Taufe zum Leuchten gebracht, die lebenslang nie überholbarer, stets neu auszutragender Anfang ist. Und dies nicht etwa nur in hymnischer Preisung, sondern die Präsenz des ein für allemal gelegten Grundes wird bis in die Alltäglichkeit sehr durchschnittlichen Christenlebens aufgewiesen; etwa wenn von der Aktualität der Absage an den Teufel und seine Pracht die Rede ist, wenn von da her Verbindungslinien zur Beicht und dann auch zur häufigen Andachtsbeicht gezogen werden. — Wir deuten den Inhalt an: (I) Sacramentum fidei, Bekenntnis und Engagement, Kirchlichkeit; (II) Tod und Auferstehung, dazu der Exkurs „Taufe und Rückkehr ins Paradies"; (III) Taufe und Heiliger Geist, wo über das Verhältnis von tauflicher und firmlicher Geistgabe gesprochen wird, wo die Schlüsselworte „Siegel" und „Salbung" helfen, die Taufe der Christen von der Taufe des Christus her zu sichten. Selbstverständlich finden auch alle anderen hier einschlägigen Topoi ihre Behandlung, wie Taufe und Martyrium, Taufe und Jungfräulichkeit, Taufe und Ordensstand usw. Der wissenschaftliche Apparat ist bewußt knapp gehalten, weist aber verläßlich auf die maßgebliche Literatur hin und orientiert hinreichend über die lebendige Diskussion unserer Tage. A. Stenzel

Cody, Aelr., O. S. B., Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. 8° (XIII u. 227 S.) St. Meinrad (Indiana) 1960, Grail Publications. 5.— $. — Die in der Überschrift beschlossene Frage nach dem „ob" und „wie" einer himmlischen Interzession und, genauer noch, nach einem himmlischen Opfer steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Zu Recht ist sie von der Christian Research Foundation preisgekrönt worden: umfängliche Literaturverwertung — weit ausholend und zugleich bedachtsam im Aufbau —, sorgfältig darum bemüht, nicht etwa willig sich anbietende Schemata aus der Dogmatik einzutragen. — In einem 1. Teil wird hinsichtlich „himmlisches Heiligtum, himmlische Liturgie" ein weiter Hintergrund abgeschritten. Befragt werden die kanonischen Bücher des AT, die jüdische außerkanonische Literatur, die Bücher des NT vorerst ausschließlich des Hebräerbriefs, also vornehmlich die Geheime Offenbarung. Im 2. Teil geschieht die thematische Behandlung des Hebräerbriefes unter den Kapitelüberschriften: Himmel und Himmlisches; (künftige) Zeit und Ewigkeit; die zwei Heiligtümer; die himmlische Liturgie. In den beiden letzten Kapiteln laufen die vielen Fäden zur These zusammen: Ja, es gibt das, himmlisches Heiligtum und himmlisches Opfer. Nicht als gerade noch mögliche Randaussage, sondern als Brennpunkt der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk. Bedingung ist, daß man diese Aussagen vom axiologischen Dualismus her faßt, der das Koordinatensystem des Briefes absteckt. Christi des Hohenpriesters Sitzen zur Rechten des Vaters kann dann eine umfassende Formulierung sein. Einerseits besagt sie das Bleiben, die Dauer, die Gültigkeit der im irdisch-geschichtlichen Raum ein für allemal geschehenen und jetzt „aufgehobenen" Liturgie, andrerseits kann sie die „aktiven" Begriffe von Interzession bzw. Oblation modifizieren: gemeint ist das unabweislich vor Gottes Angesicht „hinzugetretene" und unverlierbar präsente totum simul des irdischen Heilswerks Christi, wie es durch die Kraft des bleibenden Äons „ewig" geworden ist. — Was im einzelnen in den Unterbau der These eingegangen ist, wird auch nach dieser Arbeit nicht aufhören, diskutierbar zu sein, etwa die Auslegung von Hebr 9, 11 (wo beispielsweise Spicq, anders als unser Autor, eine Deutung des Zeltes auf den Leib Christi ablehnt).

Ein Eigenname ist verdruckt: 157 227 muß es heißen Ungeheuer. 128 Mitte dürfte zu schreiben sein: „... something eternal" (nicht: external). A. Stenzel

Hödl, Ludw., Johannes Quidort von Paris O. P. († 1306), De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisiis de potestate papae) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, 6). gr. 8° (50 S.) München 1962. Hueber. — Der Streit der Mendikantenorden um die Möglichkeit der Spendung des Bußsakraments über den Rahmen einer Pfarrei hinaus machte auch eine sehr bezeichnende und bedeutsame dogmatische Entwicklung offenbar. Vom Weltklerus wurde, wie z. B. die Adventsdisputation des Thomas von Bailly († 1328) zeigt, stark auf die *göttliche Jurisdiktion des Pfarrers* (ius parociale) hingewiesen. Sie werde zerstört und verletzt, wenn der Papst, wie es z. B. in der Bulle Benedikts XI. vom 13. 2. 1304 geschah, den Bettelmönchen unmittelbar Erlaubnis zum Beichthören in den Pfarreien gebe. Textus biblicus war dafür Lk 10, 1, also die Aussendung der Jünger. Gegen Thomas von Bailly hat nun der Dominikaner Quidort die Gegenansicht der Orden verteidigt. Er faßt zunächst in der hier behandelten Quaestio disputata die Ansichten Baillys zusammen: Non potest papa privilegiare quemcumque. Die am Schluß von H. auch ganz abgedruckte Quaestio Quidorts antwortet im wesentlichen darauf, daß der Papst ordentliche Jurisdiktion über die Gesamtkirche habe. Er leugnet dabei nicht die gleiche iurisdictio ordinaria et divina bei den Bischöfen für ihren Sprengel, wenn er sie auch in Unterordnung unter den Papst stellt. Sie ist de iure communi statuta, tamen per papam. Abgestritten aber wird eine potestas ordinaria der Pfarrseelsorger. Von deren Vollmacht heißt es im Gegensatz zur potestas ordinaria: est de iure privato, quod papa confert vel personae vel statui sicut religiosis et quantum ad aliqua secundum quod sibi videbitur (19). Grund für diese Erlaubnis ist nach Quidort die mangelhafte Betreuung der Gläubigen durch die Pfarrseelsorge. Mit Recht weist H. in einem eigenen Schlußabschnitt auf die Problematik hin, welche die starke Trennung der Hirtengewalt als Jurisdiktionsgewalt von der eigentlichen sakramentalen Schlüsselgewalt mit sich gebracht hatte. Während bis in das 12. Jahrhundert, wie H. in seinem ausgezeichneten Buch über die Schlüsselgewalt gezeigt hat (vgl. Schol 36 [1961] 429 ff.), Schlüssel- und Jurisdiktionsgewalt noch eine geistlich-religiöse Einheit bilden, wird nun die Jurisdiktionsgewalt immer mehr selbständig aufgefaßt, so daß sie selbst Laien übertragen werden kann. Dabei bleibt sie freilich der eine der claves, der aber natürlich einen etwas anderen Sinn erhält. H. macht darauf gut aufmerksam, daß die Jurisdiktionsgewalt zur Schlüsselgewalt nichts hinzufüge, was „diese nicht schon inwendig und wesentlich besitzt" (23). Ist die Schlüsselgewalt doch innerlich bereits forensisch. Somit ist die Jurisdiktionsgewalt in der Schlüsselgewalt gottunmittelbar wie diese. Man muß so den Satz des Aquinaten streng interpretieren: iurisdictio est actus clavium, und darf nicht zu sehr trennen, wie es das Supplementum, der Zeit entsprechend, schon zu tun beginnt. Dadurch wird aber m. E. die Darlegung von Quidort nicht direkt und grundsätzlich getroffen. Denn von der engeren iurisdictio clavium gilt auch sein Beweis, daß sie in der Vollkommenheit dem Papst für die ganze Kirche zukommt. Man wird jedoch die gängige Überlegung, daß die Übertragung nur den subditus schaffe, nun näher prüfen müssen (vgl. schon Schol 36 [1961] 631). Es scheint vom Papst mehr gegeben zu werden, nämlich die potestas clavium. H. Weisweiler

May, Georg, Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle (Erfurter Theol. Studien, 8). 8° (XVIII u. 131 S.) Leipzig 1960, St.-Benno-Verlag. — Vielleicht ist es ein Zufall: im Jahre des Eucharistischen Kongresses auf deutschem Boden erscheint dieser Beitrag, der einen bevorzugten Gegenstand deutscher Kanonistik (und nicht von ungefähr, ist ja doch vom germanischen Rechtsempfinden der „Ehre" ihr bedeutender Platz im Kirchenrecht eingeräumt worden) in diesem Kontext behandelt. Es ist eine gewichtige Arbeit. Geschrieben aus großer Sachkenntnis, mit vorbildlicher Präzision, die sich keine Unterscheidung schenkt, und dann doch noch erstaunlich gut lesbar. Im 1. Abschnitt wird vornehmlich die theologische Grundlegung geboten: „Die Bedeutung und der Zusammenhang von Kommunionempfang und Ehre in der Kirche" (1—52). Der 2. Abschnitt (53—127) „Die Gewährleistung der Einheit und Reinheit der Eucharistieempfänger durch das Kirchenrecht" gibt zuerst Auskunft über die Rechtsmittel

und behandelt dann besonders ausführlich die Frage des Ausschlusses von Katholiken wegen öffentlicher Unwürdigkeit und die Möglichkeit der Wiederzulassung. — Die Fülle der angeschnittenen Fragen kann hier nicht weiter angezeigt werden: Ganze sechs Seiten beansprucht das Inhaltsverzeichnis! Wir möchten aber die Bedeutung der Arbeit über die thematische Auskunft hinaus nicht zuletzt im Methodischen sehen: Es ist diese Studie ein vorbildliches Stück Durchexerzieren der Wahrheit, daß Kirchenrecht wesentlich liturgisches, sakramentales Recht ist. Beteuerungen dieser Art kann man ja wohl öfter einmal hören, aber kaum weniger oft läßt dann die Durchführung nichts mehr von der Eigenart kanonischen Rechts als der Ordnung der Kultgemeinschaft verspüren. Sehr anders hier. Nicht nur sind die 50 S. theologischer Grundlegung dicht und sicher hingesetzt, sie sind dann jeweils auch in der Einzeldiskussion fruchtbar. Die Arbeit ist nicht zuletzt wegen dieser praktischen Ekklesiologie des Kirchenrechts nachdrücklich zu empfehlen. A. Stenzel

5. Moral- und Pastoraltheologie

Trémeau, H., O. P., Principes de morale chrétienne. kl. 8° (321 S.) Paris 1959, Lethielleux. 9.— NF. — Das Buch ist hervorgegangen aus den Vorlesungen, die T. vor Theologiestudenten gehalten hat. Dementsprechend wendet es sich zuerst an sie, aber auch an Religionslehrer und gebildete Laien, wofern sie mit den Grundzügen thomistischer Philosophie einigermaßen vertraut sind. In 28 Kapiteln wird alles Wesentliche der „Allgemeinen Moraltheologie" klar und übersichtlich dargelegt. Seit einigen Jahrzehnten wollen die Rufe nach einer Erneuerung der Moraltheologie nicht mehr verstummen. T. verschließt sich ihnen nicht, ist aber sehr darauf bedacht, die Verbindung mit der großen Tradition seines Ordens zu wahren, vor allem mit Thomas von Aquin. Er läßt die Schrift ausführlich zu Wort kommen. Besonders bemerkbar macht sich aber die Grundüberzeugung des Verf., daß alle Exegese nicht die spekulative Durchdringung der Moraltheologie mit dem Instrumentarium einer gesunden Philosophie entbehrlich machen kann. Vielleicht tut es not, heute eigens darauf hinzuweisen. Das Postulat einer schriftnahen Moraltheologie findet glücklicherweise allgemeine Zustimmung. Dagegen scheint ein anderes manchmal etwas übersehen zu werden: „Nur wo ein Mensch mit seiner ganzen denkerischen Leidenschaft (auch als Philosoph) Theologie treibt, wird es gute Theologie werden" (K. Rahner, LThK III 453). Allerdings scheint T. der Auffassung zu sein, daß uns die thomistische Metaphysik *alle* philosophischen Kategorien bereitgestellt hat, mit deren Hilfe wir den heute aufgeworfenen Problemen beikommen könnten. So zeigt er beispielsweise wenig Verständnis für die grundlegende Bedeutung einer wissenschaftlichen Phänomenologie innerhalb der Moraltheologie. Keiner der sittlichen Grundbegriffe läßt sich originär aus irgendwelchen metaphysischen Prinzipien herleiten; wir werden ihrer nur inne in unserer unmittelbaren sittlichen Erfahrung, müssen also zumindest in einer philosophischen Ethik mit einer Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins beginnen. Die Deduktion des Sittlichen aus seinen letzten Gründen, aus dem finis ultimus des Menschen, ist systematisch erst der zweite Schritt. Darum ist es nicht ganz so unverständlich, wie T. es findet (53), daß manche Moraltheologen ihren Ausgang nehmen von der Analyse des sittlichen Aktes, wie er sich in unserm Bewußtsein kundtut, zumal da sie die philosophische Ethik nicht unbesehen voraussetzen dürfen. Im Gegenteil, man braucht etwa nur D. v. Hildebrands „Christliche Ethik" zu lesen, um zur Einsicht zu kommen: Die übliche moraltheologische Lehre vom actus humanus, von virtus und vitium, deren Grundlage die aristotelisch-thomistische Psychologie ist, wäre einer Läuterung und Vertiefung von seiten der Phänomenologie durchaus bedürftig. So glauben wir, T.s solide philosophische Durcharbeitung der sittlichen Grundbegriffe hätte noch gewonnen, wenn sie sich dafür auch gesicherte Erkenntnisse philosophischer Phänomenologie zunutze gemacht hätte. — Eine besondere Beachtung verdient der Versuch des Verf., die Wesensmerkmale einer spezifisch christlichen Sittlichkeit aufzuzeigen. Nur der Christ verstehe im Lichte des Glaubens seine sittliche Existenz als theozentrisch und übernatürlich, christozentrisch und eschatologisch, als eine Bewegung aus der Sünde in die Rechtfertigung und Heiligung. In diesen übernatürlich-heilsgeschichtlichen Rahmen ordnet alsdann der Verf. alle Einzeltraktate

ein. Es sei uns dazu nur eine kritische Bemerkung gestattet. Aus der eschatologischen Ausrichtung der Sittlichkeit will T. den positiven Sinn des freiwilligen Verzichts auf irdische Güter und die Notwendigkeit des irdischen Scheiterns im Leben des Christen verdeutlichen. Unser wahres Hoffnungsgut sei allein Gott im Himmel; alle irdischen Güter seien vergänglich, begrenzt, müßten uns enttäuschen: „Il est donc urgent de nous détacher des biens terrestres et de tendre à Dieu d'un amour exclusif" (18). Aus ähnlichen Prämissen wird gefolgert: „Il faut donc mépriser les avantages humains et ne vivre qu'en vue du bonheur futur du ciel" (22). Eine solche Ausdrucksweise ist mißverständlich und sollte besser vermieden werden. Die Liebe zu Gott fordert nicht schon deswegen einen Verzicht auf irdische Güter, weil Gott allein uns genügen kann; erst recht lehrt sie uns nicht, irdische Vorteile zu verachten. Vielmehr ist gerade die sittliche Liebe zu den Geschöpfen eine notwendige Vermittlung unserer Liebe zu Gott, wie der Verf. selbst sehr schön von der Nächstenliebe feststellt (23). Daß Verzicht und Entsagung eine mögliche und notwendige Form unserer Gottesliebe sind, rührt wohl allein von der Sünde her, von der Tatsache, daß die Welt im argen liegt. Das Leid hat auf Erden für den unbekehrten Sünder den Sinn einer Besserungsstrafe (Zuchtmeister auf Christus hin), für den gerechtfertigten Sünder zudem den Sinn der Buße und Sühne; Verzicht und Entsagung sind außerdem Einübung der seit dem Verlust des donum integritatis notwendigen Tugend der temperantia. Deshalb — so will es uns jedenfalls scheinen — gehört die theologische Deutung des „renoncement" und der „mystique de l'échec" nicht zum Kap. IV: „La morale chrétienne est une morale à dominante eschatologique", sondern eher zum Kap. V: „La morale chrétienne est une morale de la conversion". B. Schüller

Quarello, Er., S. D. B., Peccato e Castigo nella Teologia Cattolica Contemporanea (Biblioteca del „Salesianum", 51). gr. 8° (116 S.) Torino 1958, Società Editrice Internationale. 600.— L. — So selbstverständlich sich für unser sittliches Bewußtsein Schuld und Strafe miteinander verbinden, so schwierig ist es für die ethische Reflexion, den genauen Sinn und den inneren Grund dieser Verbindung aufzuweisen. Schon die geläufige Definition der Strafe als eines malum physicum pro malo morali führt uns in die Problematik. Inwiefern kann eine innere Entsprechung bestehen zwischen sittlicher Schuld und dem Erleiden eines physischen Übels? Liegt hier nicht eine Vermischung zweier inkommensurabler Ordnungen vor? Um diesem naheliegenden Einwand zu begegnen, muß man versuchen, das Erleiden des Strafübels als eine innere Konsequenz der schuldhaften Tat aufzuzeigen: Was der Sünder als Strafe erfährt, ist nur der innere Widerspruch, in den er sich selbst durch seine Sünde mit Gott und der sittlichen Ordnung versetzt hat. Die Strafe ist die natürliche Frucht der Sünde. Aber indem wir auf diese Weise die Strafe als der sittlichen Ordnung innerlich zugehörig erkannt haben, scheinen wir sie zum Resultat einer der Sünde immanenten Gesetzlichkeit gemacht zu haben, so daß der Sünder sich eigentlich selbst bestraft und nicht von Gott bestraft wird. Dem scheint jedoch unser sittliches Bewußtsein ebenso zu widersprechen wie die Schrift. Die sittliche Ordnung ist grundgelegt durch das personale Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf. Gott ist es, der mit seinem Gebot den Menschen beansprucht, den Gerechten belohnt und den Sünder bestraft. Stehen wir hier vor einem echten Dilemma? Qu. ist dieser Frage sorgfältig nachgegangen bei den katholischen Theologen und Philosophen, die sich seit dem 1. Weltkrieg zum Thema „Strafe" geäußert haben. Er konstatiert eine wachsende Tendenz, die Strafe als notwendige Auswirkung der Sünde zu verstehen, ohne daß zu ihrer Erklärung noch ein besonderes Eingreifen Gottes für nötig erachtet würde. U. a. erklären sich Maritain, Sertillanges und A. Marc in diesem Sinne. Hier wirkt sich, wie Qu. zeigt, eine bestimmte, von thomistischer Metaphysik geprägte Sicht der Sünde aus. Wird die Sünde primär als Verletzung der Seinsordnung betrachtet, dann liegt es nahe, die Strafe als spontan eintretende Rückwirkung der verletzten Ordnung zu verstehen. Gott ist Ursache der Strafe nur insofern, als er der Urheber jener Ordnung ist, die sich aus eigenem gegen Angriffe strafend zur Wehr setzt. Faßt man die Sünde primär als eine Beleidigung Gottes auf, so erscheint die Strafe eher als Antwort Gottes, der seiner nicht spotten läßt. Aus der Art und Weise, wie ich Sünde und Schuld fasse, ergibt sich, wenn ich folgerichtig vorgehe, mein Verständnis der Strafe. Deshalb ordnet

Qu. die verschiedenen Straftheorien in vier Kapiteln nach dem Sündenverständnis, das ihnen vorwiegend zugrunde liegt: 1. La pena e la reintegrazione dell'ordine violato, wobei der Verf. sich der schwierigen Frage widmet, inwiefern denn durch die Strafe die sittliche Ordnung überhaupt „wiederhergestellt" werden müsse und könne; 2. La pena e la violazione della legge divina; 3. La pena e la riparazione dell'offesa di Dio; 4. La pena e l'„inordinata conversio ad creaturas". Dabei führt Qu. uns immer wieder von einem anderen Ausgangspunkt an dieselbe Frage heran: Ist die Strafe „il semplice meccanismo oggettivo" der Sünde oder auch „il frutto di una risposta cosciente di Dio ad un atto cosciente dell'uomo" (29)? Er kommt schließlich zu dem vorsichtigen Ergebnis: Die Strafe aus einem besonderen Eingreifen Gottes zu erklären, stoße auf Schwierigkeiten spekulativer Art, deren Lösung noch ausstehe (107). Dem muß man hinzufügen, daß die Untersuchung eine gute Einführung in die vielfältige Problematik der Sinndeutung der Strafe ist und manche Anregungen für eine weitere Diskussion enthält. Ob allerdings die Alternative, welche die ganze Untersuchung durchzieht, zu einem großen Teil nicht durch die verschiedene Begrifflichkeit bedingt ist, mit der man an die Deutung der Strafe herangeht? Die bildhafte Sprechweise der Schrift vom strafenden Zorne Gottes ist zweifellos vorzüglich geeignet, das Verhältnis zwischen Gott und Sünder als ein personales zu kennzeichnen. Aber man darf sich nicht dazu verleiten lassen, aus metaphorischen Analogien (mit ihrem echten und unentbehrlichen Erkenntniswert) Folgerungen metaphysischer Art zu ziehen. Das scheinen diejenigen zu tun, die den personalen Charakter des Verhältnisses zwischen Gott und Sünder nicht anders wahren zu können glauben als dadurch, daß sie die Strafe als einen „neuen" Akt Gottes gegen den Sünder verstehen. Sowenig das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen dadurch beeinträchtigt wird, daß der Wille Gottes durch die objektive Vermittlung der Natur an den Menschen ergeht, so wenig hört die Strafe auf, von Gott persönlich verhängt zu sein, wenn sie auch Ergebnis einer der Sünde immanenten Gesetzlichkeit ist. Göttliche und geschöpfliche Kausalität stehen eben nicht in einer Konkurrenz, so daß sie einander notwendig verdrängten.

B. Schüller

Katechetik heute. Grundzüge und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Herausgegeben von *Joh. Hofinger S. J.* 8°, 368 S. Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 19.80 DM. — Das Buch, das die auf der Internationalen Studienwoche in Eichstädt 1960 gehaltenen Referate und Ergebnisse veröffentlicht, gibt nicht nur einen weltweiten Überblick über den Stand der katechetischen Bemühungen durch qualifizierte Autoren, es führt auch in die allgemeine und wieder besondere Problematik der katechetischen Heilsverkündigung ein. Dabei ist der Blick nicht eingeengt auf die „Mission" im herkömmlichen Sinn, vielmehr wird das Missionarische an jeder Katechese gesehen. In einem einleitenden „katechetischen Programm" werden Grundprinzipien für Katechese, praktische Regeln für den Katecheten und Empfehlungen für katechetische Textbücher aufgestellt und erläutert. Dann folgen 27 Referate, denen sich allgemeine und besondere Empfehlungen anschließen. Als Anhang ist ein Überblick über katechetische Zentren und Zeitschriften der ganzen Welt beigegeben. Ein Personen- und Sachregister erleichtert das intensive Studium. Wer immer die weltweite Verschiedenheit und Verschränktheit und die trotzdem vorhandene prinzipielle Ähnlichkeit der Probleme studieren will, kann an diesem gründlichen Werk nicht vorbeigehen. K. Erlinghagen

Katechetisches Wörterbuch. Herausgegeben von *Leop. Lentner,* Wien, in Verbindung mit *Hub. Fischer, Fr. Bürkli* und *Ger. Fischer.* gr. 8°, XVI Seiten, 822 Spalten und 17 Seiten Register, Freiburg - Basel - Wien 1961, Herder. 28.— DM. — Obwohl es der Handbücher — auch der Pädagogik — wahrlich genug gibt, gibt das vorliegende „Katechetische Wörterbuch" Antwort auf ein dringendes Bedürfnis. Kommen doch die den Katecheten und Religionserzieher angehenden Fragen für gewöhnlich in anderen Werken zu kurz. Hier ist in knappen, ausreichenden, übersichtlich gegliederten Artikeln alles Wissenswerte zusammengetragen. Dabei hält sich das Wörterbuch von positivistischer Kompilation frei, geht vielmehr im Rahmen des erlaubten Umfangs in die Tiefe der Problematik. Da es sich u. W. um den erstmaligen Versuch eines katechetischen Wörterbuches

handelt, wird man bei weiteren Auflagen die für manchen Beitrag zu knappe Literatur ergänzen müssen. Folgender Anliegen hat sich das Werk besonders angenommen: Historische Aufarbeitung, Pastoraltheologie, Problembehandlung, Vergleich mit anderen Ländern, Psychologie der religiösen Erziehung, Religionspädagogik. Das Werk wird sich bald als unentbehrlich erweisen. K. Erlinghagen

Padberg, R., Glaube und Erziehung. Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 3). Paderborn 1959, Bonifaciusdruckerei. 4.80 DM. — Die protestantische Pädagogik hat seit ihrer Geburt einen Weg durchlaufen, wie er widersprüchlicher nicht sein könnte: Von der ursprünglich rein religiösen Position der Reformatoren, die sich aber schon zu ihren Lebzeiten den Bildungsanliegen dieser Welt öffnen mußte, über den Kulturprotestantismus und seine idealistische Erziehungslehre bis zurück zur reformatorischen Grundlegung der jüngeren protestantischen Pädagogik, die sich aber als solche nicht mehr verstanden wissen will. Die protestantische Gegenwartspädagogik ist auf die Bibel ausgerichtet und in ihr grundgelegt (25—31). Sie distanziert sich vom traditionellen protestantischen Humanismus, der über den 1. Weltkrieg hinaus herrschend war (13 ff.), lehnt eine „normative" Pädagogik ab (16 ff.) und kann sich nicht mehr zur Forderung einer „Bekenntnisschule" verstehen (19 ff.). Diese Haltung gegenüber dem Erzieherischen hat ihre Grundlage in den Thesen des Barmer Bekenntnisses (32 ff.). Pädagogik und Verkündigung klaffen weit auseinander, diese ist biblisch-theologisch, jene kann es nicht sein (50 ff.). P. weist auf die Denkschwierigkeiten einer so verstandenen Pädagogik hin, die sich in manchen profilierten Vertretern klar von der katholischen absetzt. In einem 2. Teil stellt der Verf. dem die „Erziehung und Bildung in katholischer Schau" entgegen. Beide Teile faßt er kurz und übersichtlich zusammen, wobei er die Kontroverspunkte herausstellt. „Eine ausführliche kritische Auseinandersetzung auf kontroverstheologischer Grundlage ist einer späteren Arbeit vorbehalten" (Vorwort). Leider fehlt der sehr gediegenen Arbeit ein Personen- und Sachverzeichnis. K. Erlinghagen

Muller, Fr. I., O. F. M., De paroecia domui religiosae commissa. (X und 85 S.) Washington (D. C.), Holy Name College. — Diese Doktorarbeit bietet eine Darstellung der rechtlichen Verhältnisse einer Pfarrei, die, wie dies heute immer der Fall ist, einer religiösen Gemeinschaft anvertraut ist. Diese Rechtsverhältnisse finden hier eine klare und übersichtliche Darstellung, soweit sie sich aus dem Codex Iuris Canonici ableiten lassen. Dafür wird namentlich die Praxis dem Verf. dankbar sein. Von einer weiteren Vertiefung der vielen hier sich ergebenden Fragen ist aber bewußt abgesehen worden. Das aber dürfte z. B. in einer so grundlegenden Frage wie der nach der Pfarrei als Rechtssubjekt wohl nicht geschehen. Jedenfalls folgt aus der Tatsache, daß in der Pfarrei sich die Elemente finden für mehrere Rechtssubjekte, noch nicht, daß mehrere Rechtssubjekte anzunehmen sind. Vor allem aber bleibt die Frage, was denn das Rechtssubjekt bildet, der Pfarrei als solcher; sicherlich kommt hier — weder nach dem alten noch nach dem neuen Recht — nicht die Personengemeinschaft in Frage. Ohne Zweifel sind auch verschiedene Arten materieller Güter in der Pfarrei zu unterscheiden; doch genügt die Zweckbestimmung der verschiedenen Vermögensarten und eine entsprechende Verwaltung, um ein Ineinanderfließen zu vermeiden. Deshalb mehrere Rechtssubjekte annehmen ist ganz unnötig. W. Bertrams

Hamelin, A.-M., O. F. M., Pour l'histoire de la théologie morale. L'École Franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 12). gr. 8° (VI u. 78 S.) Louvain-Montréal-Lille 1961, Nauwelaerts, Libr. Franciscaine, Libr. Giard. — Ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium der mittelalterlichen Moraltheologie wird uns hier in übersichtlicher Aufmachung geboten, eine kurze Einführung in das auf diesem Gebiet existierende Schrifttum der Franziskanerschule (von deren ersten Anfängen bis zum Ockhamismus, also praktisch bis auf Duns Scotus und seine Zeitgenossen). Es kommen nacheinander zur Darstellung: Alexander von Hales, Johannes von La Rochelle, Odo Rigaldi, Robert Grosseteste, Bonaventura, Richard Rufus von Cornouailles, Walter von Brügge, Wilhelm de la

Mare, Matthäus von Aquasparta, Richard von Mediavilla, Gilbert von Tournai, Petrus von Falco, Roger Marston, Nikolaus von Ockam, Johannes Peckam, Petrus Johannes Olivi, Johannes von Muro, Roger Bacon, Raymond Lullus, Wilhelm von Ware, Duns Scotus, Gonzalve von Spanien, Alexander von Alexandrien, Franz von Mayronis. Jedesmal wird ein knapp gehaltener Einblick in das Leben und die Schriften der einzelnen Theologen gegeben, und im Anschluß hieran erscheint eine gut abgewogene Auswahl der einschlägigen Literatur (meistens so gegliedert: Répertoires, Éditions critiques, Études critiques, Études doctrinales). Die Einschränkung auf die Franziskanerschule ist verständlich, ebenso die zeitliche Begrenzung, weil mit Ockham eine einigermaßen neue Sicht der Probleme auftritt. Weniger will uns indes gefallen, daß die Moral aus dem Zusammenhang der Gesamttheologie herausgerissen wird; denn die Behandlung der betreffenden Fragen in der damaligen Zeit legt in keiner Weise einen derartigen Unterschied nahe. — Leider sind bei den Titelangaben der deutschsprachigen Literatur vielfach unschöne Druckfehler unterlaufen. In der Reihe der Übersetzungen der Bonaventuraschriften „en allemand" wird auch eine niederländische (von L. Kerkhove) angeführt (25). J. Beumer

Schmeing, Cl., Studien zur Ethica Christiana Maurus von Schenkls OSB und zu ihren Quellen (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 8). gr. 8° (172 S.) Regensburg 1959, Pustet. 12.— DM. — Wer nicht gerade ein gründlicher Kenner der Geschichte der Moraltheologie ist, wird wahrscheinlich mit dem Namen Maurus von Schenkl keine Vorstellung verbinden können. Seine „Ethica Christiana" gehört der Aufklärungstheologie an, und diese scheint uns heute ein wenig lohnendes Feld wissenschaftlicher Forschung. Was hat man schon von einer Theologie zu erwarten, die das christliche Mysterium in eine Summe rationaler Einsichten aufzulösen trachtet und sich dadurch selbst ihr Daseinsrecht vor der Philosophie nimmt? Wenn man Schmeings Studie gelesen hat, weiß man, daß dieses Urteil jedenfalls nicht für das Werk Maurus von Schenkls zutrifft. Im Gegenteil, mag Schenkl auch nicht in allem dem aufklärerischen Zeitgeist widerstanden haben, so ist er doch mit Sailer und Hirscher zu jenen Theologen zu zählen, die sich am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf den streng theologischen Charakter der katholischen Sittenlehre besonnen haben. Um zu begreifen, welch eine geistige Leistung das damals bedeutete, braucht man nur den exakten Analysen nachzugehen, in denen Schenkl theologische Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen aufzeigt. Das interessanteste Kapitel dabei ist zweifellos „Schenkl und Kant". Heute nach 150 Jahren wissenschaftlicher Arbeit ist es verhältnismäßig leicht, die kantische Ethik für die theologische und philosophische Reflexion christlicher Sittlichkeit fruchtbar zu machen, ohne dabei etwas vom Gehalt christlicher Offenbarung zu verfälschen. Schenkl war Zeitgenosse Kants. Es ist eindrucksvoll, sich von Sch. in gewissenhaften Textvergleichen zeigen zu lassen, wie Schenkl trotzdem der zweifachen Versuchung zu widerstehen gewußt hat: um der Rechtgläubigkeit willen sich vor der säkularen Leistung Kants zu verschließen oder unter Preisgabe christlicher Substanz davor zu kapitulieren. Schon allein wegen dieses Kapitels „Schenkl und Kant" ist die Studie lesenswert. B. Schüller

Z 62/1019

20. MAI 1964
19. APR. 1966
30. Jan. 1967
8. SEP. 1967
NOV. 1968
10. JAN. 1969
11. AUG. 1969
12. SEP. 1969
15. MAI 1970
29. 6. 71
18. FEB. 1974
29. NOV. 1974
11. SEP. 1975
13. OKT. 1977
9. FEB. 1982
4. März 1983

10.45