N12<522422258 021
ubTÜBINGEN

464 Fachref. Z63/1589
ZZv Prof Ihr v

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXVIII. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Theologie des „Wortes" im Johannesevangelium. *Von Karl Wennemer S.J.* 1

Die Jungfräulichkeitslehre des Origenes. *Von Henri Crouzel S.J.* 18

Der Präsenzakt, ein unerkannter fundamentaler Lebensakt. *Von Adolf Haas S.J.* 32

BEITRÄGE

Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi. *Von Walter Hoeres* 54

Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960. *Von Walter Kern S.J.* 62

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1963

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

U.-B. TÜB.
- 5. APR. 1963
Gd 861

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).

ACHTUNDDREISSIGSTER JAHRGANG 1963

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

Joh. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (de Vries) 91
L. Eley, Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (Nink) 93
Eugen Biser, ‚Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (Kern) 94
Peter Hünermann, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier (Kern) 97
Herwig Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi (Ennen) 99
Jos. Meurers, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (Büchel) . 101
Staatslexikon, V. und VI. Band (v. Nell-Breuning) 103
B. M. F. van Iersel S. M. M., „Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (Brinkmann) 105
Norb. Hötzel O. M. I., Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus (Beumer) 109
Karl Rahner u. Herb. Vorgrimler (Hrsg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (Stenzel) 111
Martini de Dacia opera. Nunc primum ed. *Henr. Roos* (Weisweiler) . 114
Walt. Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages (Wolter) 115

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 118
2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 126
3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 134
4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie 144
5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 151

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

XXXVIII. JAHRGANG

1963

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 XXXVIII. Jahrgangs 1963

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Abhandlungen:

Theologie des „Wortes" im Johannesevangelium. Das innere Verhältnis des verkündigten λόγος θεοῦ zum persönlichen Λόγος. Von Karl Wennemer S. J. 1

Die Jungfräulichkeitslehre des Origenes. Von Henri Courzel S. J. 18

Der Präsenzakt, ein unerkannter fundamentaler Lebensakt. Von Adolf Haas S. J. 32

Sacramentum et res — Zeichen und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat. Von Ludwig Hödl . . . 161

Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. Von Anneliese Maier 183

Existenz und Denken im Werden der Hegelschen Philosophie. Von Adriaan T. B. Peperzak O. F. M. 226

Genesis 2 f. als „geschichtliche Ätiologie". Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff. Von Norbert Lohfink S. J. 321

Person und Ontologie. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 335

Entropie und Finalität — sinnfreie und sinntragende Unwahrscheinlichkeit. Von Wolfgang Büchel S. J. 361

Ein unbekanntes Sophisma des Boetius de Dacia. Von Heinrich Roos S. J. . 378

Die Problematik der religiösen Erfahrung. B. Positiver Teil. Von Helmut Ogiermann S. J. 481

Das Amt des Bischofs nach Bernhard von Clairvaux. Ein Traditionsbeitrag. Von Kurt Knotzinger 519

Nikolaus Magni de Jawor und Johannes Wenk im Lichte des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen. Von Franz Xaver Bantle 536

Beiträge:

Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi. Von Walter Hoeres 54

Neue Hegelbücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960. Von Walter Kern 62

Eine anscheinend vergessene Frühschrift Bernard Galuras: De traditione, altero revelationis fonte. Zur Traditionsauffassung des 18. Jahrhunderts. Von Johannes Beumer S. J. 239

Das für das Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilsväter. Von Johannes Beumer S. J. 392

gd 861

Die Väterversammlung des Adhemar von Saint-Ruf in Valence. Von Nikolaus M. Häring S. A. C. 402

Besprechungen: 91 246 421 575

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 118 450
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 126 460
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 134 467
Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre 144 475
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 151
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie 273 596
Geschichte der Theologie 284
Theologie der Heiligen Schrift 295 607
Dogmatik und Dogmengeschichte 310 618
Moral- und Pastoraltheologie 627

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abraham K. 148
Achelis J. D. 139
Adamczyk Stan. 462
Adrien VI. 290
Aelred de Rievaulx 153 154
Agazzi Evandro 454
Albert H. 478 479
Albertus Magnus 315
Alexandrow A. D. 136
Allmayer V. F. 83
Alonso Schökel Luis 430
Alszeghy Zolt., S. J. 620
Ambrosio de Salazar 292
Amonn Alfr. 146
Anderle O. F. 118
S. Antonius 156
Anz Wilh. 120
Arbeit und Arbeitswelt 148
Archiv für Religionspsychologie 474
Archivo Teológico Granadino 597
Aristote 151
Aron Raymond 631 632
Arrieta Jesús 603
S. Augustin 462
Austeda Fr. 421

Bader Walt. 460
Baerwald F. 478
Bakradze K. S. 69
Balbo Fel. 125
Balić C., O.F.M. 316
Ballauff Th. 586
v. Balthasar Hans Urs 266
Bandmann Günt. 459 460
Báñez Dominicus 604
Baraúna G., O.F.M. 316
Barlow Nora 252
Barré Henri, C.S.Sp. 624
Barsotti Divo 318
Bate Henr. 158
Battaglia Fel. 459
Bauer Gerh. 455
Bauer Hans 137
Baumgartner Hans Mich. 144
Becker Wern. 297 597
Beer Mart. 622
Behmann H. 454
Behn S. 474
Beilner Wolfg. 275 307
Benedikt XII. 159
Bennet Austin P., J.C.D. 286
Berchtolsheim L. 454
Berg Ludw. 148
Bergounioux F. M. 468
S. Bernard 153
Bernays P. 121
Bertrams Wilh., S.J. 602
Beth Evert W. 453 454
Betti Umb., O.F.M. 601
Beumer Joh., S.J. 591
Biblisch-historisches Handwörterbuch 608
Billicsich F. 459
Biser Eug. 94
Blain L. A. 132
Blanke F. 606
Bloch Pet. 459
Bocheński I. M. 122 466
Böhmer K. 597
Bolley A. 474
S. Bonaventure 155
Boros Lad. 436
Bougerol J. Guy 155
Brandenburg A. 316
Braun H. S. 606
Brechert Aug. 278
Brecht Mart. 288
Brinkley A. B. 85
Brinktrine Joh. 316
Britzelmayr W. 455
Brosch Herm. 278 294
Brox Norb. 275
Brunotte H. 283
Bucher Th. 606
Büchi W. 150
Bühler K. 118
Bulletin de la Société pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 151
Burkhart Ant. 621
Buytendijks F. J. 468

Calliess Rolf Pet. 630
Campbell A. 285
Canal José M., C.M.F. 314 623
Carnap Rud. 121
Carrière B. 469
Carrière L. 469
Castellote Cubells Salv. 469
Caturelli A. 459
Cazelles H. 299
Chenu M.-D. 599
Christian P. 586
Chronicon Aethelweardi 285
Civitas 145
S. Clara 156
Closs A. 118
Coletti L. 75
Collins James 458
Colson J. 626
Congar Y. 599
Conrad K. 118
Conus H. Th. 150
Coppens J. 290
Coreth Em. 246
Cornelius A. 82
Cramer Wolfg. 120
Crouzel Henri, S.J. 439
Cullmann Osc. 606

Dahrendorf Ralf 587
Dart R. A. 252
Davenport Christoph. 601
Decker Br. 278
De Fraine J. 303
Delhaye Phil. 152
Delius Walt. 291 314
Dellevaux Raym. 467
Del Rio E., S. J. 599
Deman P. Th. 599
Dénis Léop., S.J. 629
Dicke G. 79
Diem G. 585
Dijkman Joop, S.C.J. 600
Dionysius der Kartäuser 622
Ditfurth H. 139
Dobzhansky Th. 252
Dodwell C. R. 160
Domingo de Soto 292
Dondeyne A. 459
Dopp J. 454
Dreier W. 478
Drescher W. 252
Dumont Ch., O.C.S.O. 153
Dumoulin H. 475
Duplacy Jean 608

Egloff E. 606
v. Ehrenfels Chr. 118
Eichler W. 479
v. Eichstedt Egon 582
Einsichten 119
Eissfeldt Otto 607
Eley L. 93
Epting Friedr. 288
Erismann Th. 118
Evagriusforschung 442
Evangelisches Kirchenlexikon 283
Das Evangelium 296

Exarchos B. 474
Exegese und Dogmatik 618

Fabro C. 68
Fascher Er. 600
Fechner Er. 460
Feibleman James K. 252
Fels E. M. 454
Fernández D., C.M.F. 316
Fetscher Iring 479
Feuillet A. 316 615
Fiske A. 154
Flick Maur., S.J. 620
Flitner Andr. 586 587
Fock W. A. 137
Forni E. 290
Forster K. 145
Fournier Jacq. 159
Francisco de Vitoria 292
S. Franciscus 156
Franz Günth. 290
Frede Herm. J. 613
Freundlich R. 454
Friedländer P. 126
Friedrich M. 77
Friedrichs K. 471
Fries Alb., C.SS.R. 278 315
Fries Heinr. 597
Froger Jacq. 151
Funke Gerh. 460

Gadamer H.-G. 119
Gaier Konr. 129
Gál Ged., O.F.M. 155 156
Galen 452
v. Galen B. 150
Garafalo S. 316
García Garcés N., C.M.F. 316
Garrett Thom., S. J. 147
Gaus H. 127
Geiselmann J. Rup. 263
Geist und Leib in der menschlichen Existenz 468
George Aug. 608
Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum 285
Giers Joach. 597
Gilen L. 475
Gins K. 474
Gnilka Joach. 306
Godin A. 475
Goerdt Wilh. 133
Gollwitzer Helm. 479
Görgemanns H. 99
Grabler F. 287
Grabmann Mart. 152
Graumann C. F. 141
v. Grebel H. R. 606
Grégoire Fr. 84
Grelot Pierre 608
Grönbaek V. 475
Gros André 299
Gros H. 618
Groznyj Ivan 291
Gruber A. 475
Gruber G. 592
Guardini R. 459
Guillaumont A. 442
Guillelmus de Militona 155
Guillet Jacq. 608
Günther 160

Haardt Rob. 275
Habbel Irmingard 464
Hagen Joh. 595
Halkin L.-E. 290
Hamp Vinz. 296
Handbuch theol. Grundbegriffe 597
Hartmann Max 137
Hartmann Nikolai 144
Hasenfuß 475
Hasenjaeger G. 453
Hasselbach W. 137
Hättich M. 145
Heberer Gerh. 251
Die Heilige Schrift des AT u. NT 296
Heinen W. 478
Heinrich von Gorkum 289
Heintel E. 66 119
Heinzel G., S. J. 628
Hens Nik. 278
Hermann Ingo 431
Herzberg Hans Wilh. 610
Heyde Petr. 479
Hill Rosalind 285
Hinske N. 584
Hoefnagels Harry 631
Hoering W. 454
Hoffmann Fritz 288 596
Hoffmann P. 297
Höffner J. 148 477 478
Höfler O. 117 118
Hofmann Wern. 150 477
Hohl H. 131
Hollenbach Joh. M., S.J. 142 582 585
Hollerbach L. 299
Hooijer D. A. 252
Hoste Ans., O.S.B. 154
Hötzel Norb., O.M.I. 109
Huber F. 137
Hugenroth Herm. 152
Hünermann Pet. 97
Husserl Edm. 93 131
Iturioz Dan., S.J. 279
Iwanenko D. D. 137

Jahrbuch des Instituts für christl. Gesellschaftswissenschaften 478
Jean de Paris, O. P. 157
Johannes Chrysostomus 438
John de la Rochelle, O.F.M. 315
Johnson P. E. 474
Juan XXII. 627

Kakehashi Akide 76
Kalandarišvili G. M. 77
Kamlah Wilh. 119
Kant 130 464
Karrenberg F. 478
Karrer Otto 606
Käsbauer Max. 453 454
Kaudewitz Fr. 471
Kaufmann Arth. 253
Kaufmann O. K. 606
Keilbach Wilh. 474
Kern W. 599
Kerrigan A., O.F.M. 316
Kietzig O. 474
Klapper J. 595 597
Klein E. 317
Kleineidam Er. 596 597
Kleutgen 160
Klinke Willib. 130
Klug U. 454
Knoch W. 128
Knussmann R. 582 583
Koch Gerh. 435
Koch J. 159
Koenigswald G. H. R. 252
Kolman E. 137
Kolping A. 314 316
Komnenen 287
Kopper J. 123
Korbacher Joach. 438
Koschmieder E. 454
Köster H. M., S.A.C. 277
Kraus Hans-Joach. 301
Kraus O. 426
Krenn Kurt 456
Krüger Gerh. 119
Kruse Fr. Vinding 475
Kuhn Helm. 119
Külp B. 149
Kümmel Fr. 587
Küng Hans 261
Kurth G. 251
Kürzinger J. 296
Kuss Otto 614
Kutschera Fr. 453 454

Lacan M. Fr. 608
Lafont Ghisl., O.S.B. 156
Lamarche P. 255
Landmann Mich. 582 583 584 585
Lange Wolfg. 284
Laubenthal F. 468
Lebacqz J. 423
Leclercq J., O.S.B. 153
Lehmann L. 585
Lelièvre André 611
Leninismus 133
Lennerz H., S.J. 277
Léon-Dufour Xav., S.J. 608
Leuba J. J. 606
Lill Rud. 292
Ljapunow A. A. 137
Lobkowicz N. 133
Löbmann Benno 597
Logic and Language 121
Lohff Wenz. 587
Lorenzen P. 121 453
Lotz Joh. B., S.J. 459 575
Löwenberg Benno 587
Löwith K. 70 120
de Lubac H. 439
Lübbe Herm. 119
Ludz Chr. 585
Lutterell Joh. 288
Lüttgau H. 137
Lützeler H. 459
Luyten N. 468
Lynch Kilian F., O.P. 315

Maas F. 607
Maertens Thierry 299
Mahr W. 145
Maier H. 145
Maillot Alph. 611
Mansion A. 151
Map of Monastic Ireland 286
Marcel G. 132 465
De Mariologia et Oecumenismo 315
Marten Rainer 587
Martimort A. G. 318
Martin Rud. 582
Martínez Fid. G. 280
Martínez Gómez Luis, S. J. 134
Martínez M., S. J. 592
Martinus de Dacia 114
Marx A. 149
Marx Karl 466
Marxismus-Leninismus 133
Marxismusstudien 479
Masi Rob. 134
Matthaeus ab Aquasparta, O.F.M. 156 157
Matussek F. 118
Mau J. 452
May Georg 597
Mayer Reinh. 304
Mayr Ernst 251
Mehlberg H. 121
Meili R. 118
Meißner Br. 295
Melchor Cano 292
Merleau-Ponty 465
Mersch Ém., S. J. 277
Metz Joh. B. 91
Meurers J. 101
Meyer-Abich A. 118
Meyer W. 606
Midali Mario, S.D.B. 604
Miguéns E., O.F.M. 316
Miller B. 140
Miscellanea Erfordiana 596
Missale Gothicum 320
Mittelalterliches Erbe — Evangelische Verantwortung 287
Mohlberg Leo C., O.S.B. 320
de Molina Luis, S.J. 280
Möller J. 249
Molt H. 145
Monsegú Bern. G., C. P. 279
Morán José, O.S.A. 462
Morris Ch. 121
Morrison P. G. 252
Müller A. H. 251 252
Müller Ottfr. 597
Müller-Eckhard H. 142
Muller J.-P., O.S.B. 157
Muñoz Alonso 459
Muñoz J. 139
Münzhuber J. 450
Mußner Fr. 274 275 278

Nau P., O. S. B. 281
Nédoncelle M. 459
Das Neue Testament 297
Newman 278
Nietzsche 94
Niketas Choniates 287
Nikolas M. J., O.P. 317
Nishikawa Tomio 81
Noack Herm. 130
Noldin H. 628

Oakley K. P. 252
O'Connor E. D., C.S.C. 616
Odón de Morimond 314
Oehler Kl. 119 120
Ohm Thom. 284
Olaechae Juan Baut. 602
Omeljenowski M. E. 467
Origenes 592
Ortiz de Urbina I., S.J. 316
Osche G. 137
Oswald Eva 303
Overhage P. 311

Pastuszka J. 472
Pauli Wolfg. 135
Pelagius 613
Peleman Alb. 627
Perpeet Wilh. 460
Pesce D. 126
Pesch H. 145
Pfeil Hans 120
Philips G. 316
Philos. Probleme der modernen Naturwissenschaft 136
Piana Caelest., O.F.M. 155 157
Piemontese Fil. 454
Pieper J. 119
Pierre Lombard 152
Platon 99 126 127 128 129 587
Polčin St. 291
Pólya Georg 454
Possevino Ant., S.J. 291
Post R.-R. 290
Pozo Cand., S.J. 280 292 603
Prados Mar., S.J. 627
Premm Matth. 273
Prinz F., S. J. 148
Pritz J. 279
Il Problema dell'Ateismo 459

Quidort 157
Quine W. V. O. 121

v. Rad Gerh. 609
Radermacher H. 80
Radó Polyc., O.S.B. 319
Rahner K., S.J. 111 273 311 605 618
Ranke-Heinemann Uta 605
Rauscher A. 478
Refoulé F., O.P. 442
Reicke Bo 608
Remane A. 582 583
Remmers W. 478
Repgen Konr. 445
Richter Georg 612

Ripberger Alb. 623
Ritter Joach. 476 480
Robinson J. T. 252
Röhr Heinz 466
Rombach Heinr. 460
Rondet Henri, S.J. 294
Ross H. 114
Rossi M. 72 74
Rost Leonh. 608
Rothacker Er. 460
Rothschuh K. E. 470
Rotter Friedr. 457
Rousselot Pierre 618
Rückert Hanns 287 288
Rüstow A. 478

Sabourin Léop., S.J. 593
Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft 148
Saller K. 138 582
Salvucci Pasq. 464
Sandbeck H. Chr. 251 252
Schaeffler Rich. 119
Schäfer Th. 160
Schär Hans 475
Schauf Her. 281
Schelkle K. H. 618
Schierse Fr. J. 599
Schiffers Norb. 278
Schillebeeckx E. 618
Schilling Othm. 596
Schindler A. 278
Schlier H. 120 618
Schmaus Mich. 310
Schmeidler Fel. 135
Schmidt-Volkmar Er. 447
Schmitz Herm. 65
Schnackenburg Rud. 257 618
Schölgen Wern. 442 460
Scholz H. 454
Schreiner J. 596
v. Schrenck-Notzing Alb. 467
Schrift und Tradition 277
Schröder Friedr. Chr. 480
Schubert Kurt 274
Schultze B., S.J. 316
Schulz Walt. 119
Schulze-Sölde Walth. 467
Schürmann Heinz 596
Schütte K. 454
Schütz U. 299
Schwartzkopff J. 137
Schwarzhueber Simpert 627
Schwidezky Ilse 582 583
Sedulius Scottus 613
Seebohm Th. 122
Sellheim R. 607
Selmanow A. L. 136
Semmelroth Otto, S.J. 620
Senger Basil., O.S.B. 625
Siffrin Petr., O.S.B. 320
Sluga H.-D. 454
Smend Rud. 428
v. Soden Wolfr. 295
Söhngen Gottl. 452
Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung 478
Spautz J. 148
Spitaler A. 148
Staatslexikon 103
Stachel G. 599
Stahl G. 454
Stakemeier E. 316
Staudenmaier Fr. Ant. 97 621
Stauffer Ethelb. 460
Stegmüller W. 121 454
Steiner R. 79
Steinmann Jean 611
Stelzenberger Joh. 265
Stenzel J. 129
Stenzel Meinr. 296
Stiehler G. 77
Stockman M.-L. 290
Stocks Frans 289
Stöger Al. 275
Straus Erw. 472
Streicher Friedr., S.J. 296
Ströcker Elis. 460
de Strycker Em., S.J. 309
Suarez 469

Talbot H. 153
Tavadze I. K. 77
Tavard George H. 601
Terletzki J. P. 137
Theophilus 160
Theunissen M. 585
Thévenaz Pierre 451
Thomae Hans 473 586
Thomas von Aquin 91 156 278 456 462 464 584
Thomas Kl. 475
Thum B. 468
Tilliette Xav. 465
Tillmann Fritz 297
Tilsch E. 584
de Tonquédec J., S. J. 125
Trapp D., O.E.S.A. 159
Tresmontant Claude 302
Trilling Wolfg. 596
Tromp Johan Th. M. H., SS.CC. 274
Trütsch J. 618
Tulane Studies in Philosophy 251 252
Tyciak Jul. 624

Ullmann W. 115
Ulrich F. 459
Utz Arth. 150

Valeske Ulr. 282
Valverde Carl, S.J. 450
van Camp Ulfr., O.F.M. 625
van der Meulen J. 62
van de Vyver E., O.S.B. 158
van Iersel B. M. F., S.M.M. 105
van Roey Card. 290
van Trigt F. 611
van Waeyenbergh 290
de Vaux Rol. 298
Vergote A. 459
Vocabulaire de Théologie biblique 608
Vogelsanger P. 607
Vögtle A. 618
Vorgrimler Herb. 111 273 618
de Vries J., S.J. 124

Wagner Joh. 451
Walerrand G. 158
Walter H. 582 583
Walther Gerda 467
Warum glauben? 599
Weber O. 283
Weber Wilh. 146
Weiler A. G. 289
Weinhandl Ferd. 118
Weische Alf. 461
Weisgerber Hans 604
Weisser Gerh. 478
v. Weizsäcker C. Fr. 120
Wendland H.-D. 477 480
Wendt Siegfr. 480
Wiener C. 626
Wigersma B. 83
Willam Fr. Mich. 305 316
Wilmart A., O.S.B. 154
Wittkemper K. 278
Wolf Ernst 287 288
Wolff Hans Walt. 588
Wolff Metternich F. 460
Wöste W. 148

Zedda Silv., S.J. 298
Zulauf Hugo 611

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
SvenskTKskr = 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
TFil = Tijdschrift voor Filosofie
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

Theologie des „Wortes" im Johannesevangelium

Das innere Verhältnis des verkündigten λόγος θεοῦ zum persönlichen Λόγος

Von Karl Wennemer S. J.

Im ersten Satz des vierten Evangeliums begegnet das „Wort" (Λόγος) als Name des Offenbarers. Dieser Name muß doch wohl begründet sein in seiner Funktion als Offenbarer und in seinem Verhältnis zur Offenbarung und ihrem letzten Ursprung. Daher wird eine Untersuchung über den Logos als Name Jesu ihren Ausgang nehmen müssen von einer Untersuchung über den Logos als Wort der Offenbarung.

I. Das Wort als Offenbarung des Offenbarers

1. Die Terminologie des Wortes, besonders in der Anwendung auf die Offenbarungsrede

Von vornherein dürfen wir im Evangelium des heiligen Johannes, in dem der Offenbarungsbegriff eine so zentrale Bedeutung hat, für die Substantive und Verben, die ein Sagen, Verkünden, Bezeugen ausdrücken, einen hervorragenden Platz annehmen. Zwar finden sich bei Johannes nicht die für die Botschaftung des Christusgeheimnisses so charakteristischen Worte wie εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον, κηρύσσειν, κήρυγμα. Dafür aber werden um so intensiver die Verben λέγειν, εἰπεῖν, λαλεῖν, μαρτυρεῖν, vereinzelt auch ἀγγέλλειν, ἀναγγέλλειν, ἀπαγγέλλειν, γνωρίζειν, διδάσκειν, κράζειν, ferner die Substantive λόγος, ῥῆμα (Plural ῥήματα), μαρτυρία, vereinzelt auch ἀγγελία, διδαχή, λαλία für die Aussprache der Offenbarung verwendet.

Es ist zwar nicht so, daß diese Worte bei Johannes exklusiv nur das Wort der Offenbarung bezeichnen. Sie werden häufig in ganz neutralem, alltäglich-gewöhnlichem Sinn verwendet; vgl. zum Beispiel für λέγειν - εἰπεῖν Jo 2, 3 10 18 20; 3, 26; 6, 8; für λαλεῖν Jo 4, 27; 19, 10; für μαρτυρεῖν Jo 2, 25; 3, 28; für λόγος Jo 4, 37 (Sprichwort); 19, 8 13 (Anklage der Juden im Prozeß Jesu); 21, 23; für μαρτυρία Jo 8, 17. Ja, vereinzelt tritt der Wortbegriff auch da auf, wo der Inhalt des Sprechens lügenhaft oder böse ist. So heißt es Jo 8, 44 vom Teufel, daß er die Lüge spricht (λαλεῖ); 3 Jo 10: Diotrephes „schwatzt mit üblen Worten (λόγοις πονηροῖς) gegen uns"; 1 Jo 3, 18 steht λόγος sogar im Gegensatz zu ἔργον καὶ ἀλήθεια (Tat und Wahrheit): „Laßt

uns nicht lieben mit dem Wort (λόγῳ) noch mit der Zunge, sondern in der Tat und Wahrheit." Wenn hier der λόγος wegen des Mißbrauchs, den Menschen mit ihm machen, in seiner zweifelhaften, unzuverlässigen, der Echtheit und Wirklichkeit entleerten Art gesehen wird, so scheut sich Johannes doch nicht, dieselben Termini (λέγειν, λαλεῖν, λόγος, ῥῆμα usw.) auch dort anzuwenden, wo das Sprechen von Gott oder Christus ausgeht und somit die absolute Wahrheit und Wirklichkeit zum Inhalt hat.

Vor der eingehenderen Untersuchung über die Art des Offenbarungswortes bei Johannes überblicken wir die Anwendung der genannten Wortgruppe im Zusammenhang des Offenbarungsgeschehens. Sie wird gebraucht sowohl bei einzelnen Offenbarungsworten Jesu wie für seine Offenbarungsrede insgesamt. So leitet λέγειν oder εἰπεῖν ganz gewöhnlich einzelne Offenbarungsprüche oder einzelne Offenbarungsreden aus Jesu Munde ein, oft ganz feierlich durch vorgesetztes doppeltes ἀμήν, ἀμήν; zum Beispiel Jo 1, 51; 3, 3 5; 5, 24; 6, 26 32 47 53. Entsprechend bezieht sich λόγος oder ῥῆμα auf einen bestimmten Ausspruch oder ein begrenztes Redestück Jesu; vgl. zum Beispiel Jo 8, 20: „Diese Worte (ῥήματα) sprach er (ἐλάλησεν) in der Schatzkammer, als er im Tempel lehrte (διδάσκων)." Jo 2, 22: Im Licht des Ostergeschehens „erinnerten" sich die Jünger des Wortes Jesu vom Wiederaufbau des Tempels, d. h., sie verstanden es nun ganz, und „sie glaubten der Schrift und dem Wort (τῷ λόγῳ), das Jesus gesagt hatte". Bei Jo 7, 40 bezieht sich der Plural (τῶν λόγων τούτων) auf die Offenbarungsrede 7, 37—38. Die Beispiele könnten natürlich vermehrt werden.

Beachtenswert sind vor allem die Stellen, an denen ohne Bezug auf ein einzelnes Wort oder eine einzelne Rede vom offenbarenden Reden oder Wort Jesu überhaupt gesprochen wird. So sagt Jesus von sich, dem Offenbarer schlechthin: „Was wir wissen, reden wir (λαλοῦμεν)" Jo 3, 11; er, der von Gott Gesandte, „redet (λαλεῖ) die Worte Gottes" (Jo 3, 34); er bezeugt von sich: „Die Wahrheit sage ich (λέγω) euch" (Jo 8, 45). Entsprechend sind oft der λόγος (vgl. Jo 5, 24; 8, 31 37 51 52; 14, 23 24; 15, 3; 17, 6 14 17) oder die ῥήματα (vgl. Jo 3, 34; 5, 47; 6, 63 68; 8, 47; 12, 47 48; 17, 8) oder die μαρτυρία (vgl. Jo 3, 11; 3, 32; 8, 14) schlechthin das Offenbarungswort Jesu.

2. Das Wort der Offenbarung als Wort Jesu und als Wort des Vaters

Aus diesem Überblick geht zur Genüge hervor, daß Jesus der Künder oder Vermittler des Wortes der Offenbarung ist, daß wir es also mit seinem Wort zu tun haben. Er spricht immer wieder von „seinem"

Wort; vgl. Jo 8, 31 37 51 52. Aber das will nicht sagen, daß es ausschließlich sein Wort ist. Es ist zugleich das Wort dessen, der ihn gesandt hat, des Vaters. In diesem Sinne sagt Jesus Jo 14, 24 zu den Jüngern: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat"; 14, 10: „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus" (vgl. Jo 7, 17 f.; 12, 49), der Vater hat sie ihm „gegeben" (Jo 17, 8). Wie der Vater ihn „gelehrt hat", so spricht er (Jo 8, 28); oder was er beim Vater „gesehen hat", das redet er (Jo 8, 38); oder die Wahrheit, die er vom Vater „gehört hat", die hat er verkündet (Jo 8, 40); oder wie der Vater ihm „Auftrag gegeben hat", wie er ihm „gesagt hat", so spricht und redet er (Jo 12, 49 50). Deshalb kann es auch einfach heißen, daß „er die Worte Gottes spricht" (Jo 3, 34), daß seine Lehre die Lehre des Vaters sei (Jo 7, 17). Oder Jesus sagt im hohenpriesterlichen Gebet: „Ich habe ihnen (den Jüngern) dein Wort gegeben" (Jo 17, 14); „sie haben dein Wort bewahrt" (Jo 17, 6). Oder es wird auch mit Bezug auf die Jesus-Offenbarung einfach vom „Worte Gottes" gesprochen (1 Jo 3, 14); wenn Jo 5, 37 bis 38 von „seinem (des Vaters) Wort" gesprochen wird, so ist damit wohl auch vor allem das Wort Jesu gemeint, insofern der Vater in Jesus spricht und Zeugnis gibt.

3. Das wesentliche Verhältnis des Offenbarers zur Offenbarung

Inwiefern sind Jesu Worte — Gottes oder des Vaters Worte? Oder inwiefern spricht der Vater in und durch Jesus? Gewiß kann man und muß man da zunächst an die Erfüllung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Offenbarungsgut und an die entsprechende Beauftragung zur Verkündigung von seiten des Vaters denken. Diese Begabung und Beauftragung wird ja deutlich genug von Jesus selbst bekundet, wenn er sein Wort nach dem Ausweis der eben angeführten Stellen auf die Mitteilung und das Gebot des Vaters zurückführt. Aber es wäre doch ganz unzulänglich, Jesu Offenbarungswort nur in der Kategorie prophetischer Inspiration und Sendung zu denken. Sein Verhältnis zur göttlichen Offenbarung ist unendlichmal tiefer und inniger. Das hängt damit zusammen, daß er der eingeborene Gottessohn ist. Dadurch steht er zum Gegenstand der Offenbarung in einer ganz einzigartigen Verbindung und vertritt ihn vor der Welt in einer ebenso einzigartigen Autorität und Wirksamkeit.

Göttliche Offenbarung kann natürlich nur die Wahrheit zum Inhalt haben. Und so ist die Wahrheit selbstverständlich auch der Gegenstand des offenbarenden Wortes Jesu. Er sagt es selbst: „Die

Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν) habe ich euch gesagt" (8, 40); „ich sage die Wahrheit" (8, 45). Vor Pilatus bekennt er: „Ich bin dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben" (18, 37). Vom Wort des Vaters, das ja ebenso sein Wort ist, sagt er: „Dein Wort ist Wahrheit" (17, 17). Wer daher sein Wort im Glauben annimmt, erkennt „die Wahrheit" (8, 32). „Wahrheit" (ἀλήθεια) in der Sprache des vierten Evangelisten bedeutet soviel wie göttliche Wirklichkeit. Dasselbe gilt oft von den Adjektiven ἀληθής und ἀληθινός. Alle diese Worte besagen nicht nur das Wirkliche und Echte im allgemeinen, sondern, wenn sie, wie es im Bereich der Offenbarung der Fall ist, sich auf das Göttliche beziehen, das göttlich Wirkliche, das göttlich Seiende.

Nun ist aber zu bedenken, daß schon nach der fundamentalen Aussage des Prologs Jesus „voll ... Wahrheit" ist, d. h. die Wahrheit in göttlicher Fülle besitzt. Daß dies der Sinn ist, geht eindeutig aus der Selbstaussage Jesu Jo 14, 6 hervor: „Ich bin ... die Wahrheit". Damit ist also gesagt, daß er die göttliche Wirklichkeit in Person ist, daß er der ἀληθινός (der göttlich Wirkliche) ist, wie Gott, der Vater, der ἀληθινός ist; vgl. 1 Jo 5, 20. Die Verbindung Jesu mit dem Gegenstand seiner Verkündigung, mit dem „Wort Gottes", mit der „Wahrheit" ist also wesenhaft. Er ist „voll Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14), d. h., er ist die in der Welt in Liebe sich aufschließende, mitteilende göttliche Wirklichkeit, so daß durch ihn „Gnade und Wahrheit geworden ist" in der Welt (Jo 1, 17). Deshalb ist er auch das „wahre Licht" (Jo 1, 9; vgl. 8, 12; 1 Jo 2, 8), das „wahre Brot vom Himmel" (6, 32), der „wahre Weinstock" (15, 1). Deshalb gilt, daß, wer glaubt, „daß ich bin" (ὅτι ἐγώ εἰμι Jo 8, 24 28), aus dem Tode gerettet wird. Denn mag man nun die „Ich bin"-Ausage in Verbindung bringen mit Ex 3, 14[1] oder mit der „Ich bin es"-Formel von Dt 32, 39[2] und besonders von Isaias 41, 4[3] und 43, 10[4] — auf jeden Fall schreibt sich damit Jesus die göttliche Wirklichkeit zu, die wirksam war in der Schöpfung und wirksam ist in der Geschichte, helfend, rettend, heilend oder auch richtend und tötend. Jesus ist demnach nicht nur der Offenbarer, sondern

[1] „Ich bin, der ich bin ... So sollst du den Israeliten sagen: Der ‚Ich bin' hat mich zu euch gesandt"; LXX: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν ...

[2] Seht doch, daß ich es bin, und nur ich — und kein Gott neben mir mehr! Ich bin's, der tötet und wieder ins Leben ruft"; LXX: Ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι ...

[3] „Wer hat es getan und vollbracht (den Sieg des Perserkönigs Cyrus)? Er, der die Menschengeschlechter ins Dasein rief von Anbeginn. Ich, Jahwe, (der ich) der Erste, und bei den letzten bin ich's wieder"; LXX: ... καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι.

[4] „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und mein Knecht, den ich erwählet, damit sie's erkennen und an mich glauben und einsehen, daß ich es bin ..."; LXX ... ἵνα ... συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι; Hebr..: ... כִּי־אֲנִי הוּא. Vgl. zur Ἐγώ-εἰμι-Aussage: Ed. Schweizer, EGO EIMI ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und die theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, 1939; Heinr. Zimmermann, Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel: BiblZ N. F. 4 (1960) 54—69 226—276.

er ist auch der eigentliche Gegenstand der Offenbarung. Er *ist* die Wahrheit, die er mitteilt; er spricht sich selbst aus; er *ist* das Wort, das er spricht, soweit der Inhalt seines Wortes betrachtet wird.

Aber das alles in einer Weise, daß durch ihn zugleich der Vater ausgesprochen und kund wird. Jesus ist ja die göttliche Wirklichkeit nicht aus sich, sondern aus dem Vater; denn er ist der μονογενής, der einziggeborene Sohn des Vaters (Jo 1, 14 18; 3, 16 18; 1 Jo 4, 9), „der aus Gott Gezeugte" (1 Jo 5, 18). Und er ist dazu vom Vater her in die Welt gekommen, um ihn, den „niemand gesehen hat" (Jo 1, 18a; 6, 46), zu „erzählen" (Jo 1, 18b)[5], um seinen „Namen" zu offenbaren (Jo 17, 6 26; vgl. 12, 28) und um ihn so zu verherrlichen. Jesus weist selbst darauf hin, daß er seine Offenbarungswirklichkeit, den Inhalt seines Offenbarungswortes, in seiner Präexistenz von Gott, dem Vater, empfangen hat, mit der Bestimmung, sie der Welt mitzuteilen. So müssen wir es verstehen, wenn Jo 3, 32 von Jesus gesagt wird, daß er, der im Gegensatz zu allen anderen, im Gegensatz selbst zu Johannes, dem Täufer, von oben, also von Gott, vom Vater gekommen ist, „das, was er gesehen und gehört hat, bezeugt". Ähnlich kann Jesu Wort Jo 8, 26: „Was ich von ihm gehört habe, das sage ich", kaum *nur* von der Mitteilung der väterlichen Wahrheit im Gott*menschen* verstanden werden; in einem Zusammenhang, in dem Jesus von seiner außerweltlichen Herkunft (8, 23) und von seiner göttlichen Wirklichkeit (8, 24—28) spricht, muß dieses Wort vielmehr letztlich im Verstande der ewigen Mitteilung aufgefaßt werden: Er, der die göttliche Wirklichkeit vom Vater hat, ist vom Vater in die Welt gesandt, um sie als Menschgewordener zu sagen, zu verkünden (vgl. Jo 12, 49—50). Und so ist es wie eine kurze Definition seines Wirkens in der Welt, wenn der Evangelist anmerkt, daß „er (Jesus) ihnen (den Juden) den Vater sagte"(8, 27).

4. Der Offenbarungscharakter der Werke Jesu: Einheit von Offenbarungswort und Offenbarungswerk

Dieses Sagen des Vaters geschieht aber nicht nur durch sein menschliches Wort. Wenn Jesus, wie gezeigt, die Wirklichkeit Gottes *ist,* dann müssen wir vielmehr von vornherein erwarten, daß nicht nur in seinem Sprechen, sondern auch in seinem ganzen Wirken, in allen seinen Werken etwas von seiner und des Vaters Wirklichkeit und Herrlichkeit aufleuchtet. Nirgendwo so sehr wie im vierten Evangelium kommt der Offenbarungscharakter der Werke Jesu zum Ausdruck. Nach dem ersten Wunder heißt es: „Und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn" (2, 11). So ist es mit allen von

[5] Vgl. dazu Sir 43, 31: Τίς ἑόρακεν αὐτόν (Gott) καὶ ἐκδιηγήσεται;

Johannes berichteten Wundern: Die zwei Heilungen 4, 46 — 5, 9 offenbaren, daß Jesus das *Wort* des Lebens ist, wie in der anschließenden Rede im 5. Kap. durch das formale Wort Jesu noch verdeutlicht wird (vgl. vor allem 5, 24—25 mit 4, 50 und 5, 8—9). Die beiden Wunder zu Beginn des 6. Kap. veranschaulichen die Brotrede, deren Inhalt ist, daß Jesus das *Brot* des Lebens ist. Ähnlich beleuchtet die Blindenheilung im 9. Kap., daß er das Licht der Welt ist, daß er als der königliche Hirte die Seinen mit der Wahrheit heiligt und lebendig macht (9, 39 — 10, 39). Die Auferweckung des Lazarus zeigt, daß in ihm die Menschen, die glauben, zur Auferstehung und zum Leben gelangen (vgl. 11, 25—27). So sind alle Wunder des vierten Evangeliums „Zeichen" (σημεῖα) hin auf die in Jesus anwesende, sich aufschließende, rettende, lebendig machende Wirklichkeit Gottes. Sie sind somit nicht minder offenbarend als sein gesprochenes Wort, das ja auch immer und überall auf eben diese seine göttliche Heilswirklichkeit hinweist.

Wir wundern uns daher nicht, daß die Werke Jesu (seine ἔργα) fast auswechselbar neben seine Worte treten. Vergleiche vor allem Jo 8, 28: hier tritt für ποιεῖν das λαλεῖν ein; 14, 10: hier werden die ῥήματα abgewechselt durch die ἔργα; 15, 22—24: hier sein Sprechen λαλεῖν durch das Tun seiner Werke (ἔργα). Worte wie Werke stehen eben im Dienst der Offenbarung, und beide, Worte wie Werke Jesu, kommen auch darin überein, daß sie vom Vater sind. Wie der Vater in Jesu Wort spricht, so wirkt er auch im Werke Jesu. „Der Vater, der in mir ist, tut die Werke selbst" (14, 10); Jesus seinerseits „tut die Werke des Vaters" (10, 37); er tut sie „aus dem Vater heraus" (10, 32); sein ganzes Wirken geschieht in absoluter Wirkeinheit mit dem Vater (Jo 5, 19—20). Weil der Vater also im Worte Jesu spricht und im Werke Jesu wirkt, und weil der Vater so durch Jesu Wort und Jesu Werk seine Wirklichkeit, sich selber, offenbart, so ist Jesus *das* offenbarende Wort Gottes in der Welt. Dieses Resultat, das sich aus der Offenbarungstheologie des vierten Evangeliums ganz ungezwungen ergibt, darf natürlich nicht unberücksichtigt bleiben, wenn die Benennung Jesu als „das Wort" (ὁ Λόγος) im Prolog (1, 1 14) und im ersten Johannesbrief (1, 1) zur Sprache steht.

5. Die Vollendung des Offenbarungsgeschehens im Heilstod und in der Auferstehung Jesu (in seinem ἀναβαίνειν)

Zunächst sei noch etwas verweilt beim Offenbarungswerk Jesu. Wenn sein ganzes Leben, sein ganzes Wirken in Wort und Werk als Wort Gottes an die Welt, in dem Gottes Heilswirklichkeit offenbart

und mitgeteilt wird, aufgefaßt werden kann, so fragt es sich noch, wo oder wie Jesus sein Offenbarungswort in der eigentlichsten und entscheidendsten Weise „gesagt" hat — oder (was dasselbe ist) wo und wie er sich selber und damit den Vater in der eigentlichsten Weise „ausgesprochen" hat. Daß wir diese Frage zu Recht stellen, geht schon daraus hervor, daß Jesus selber von der *Vollendung* seines Werkes sprach. So Jo 4, 34: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun und sein Werk zu vollenden." Das heißt nicht, daß Jesus ein vom Vater angefangenes Werk fortzusetzen und zu vollenden habe. Das Werk des Vaters ist in seiner Ganzheit auch das Werk Jesu und umgekehrt (vgl. Jo 5, 19ff.). Jesus will sagen, daß es in dem vom Vater ihm aufgegebenen Werk etwas gibt, wodurch dieses Werk zur Vollendung, zur vollkommenen Ausführung gelangt. Dieser Gedanke mag auch dort anklingen, wo zunächst der Gedanke an die Werke der Wunder im Vordergrund steht (Jo 5, 36), wo aber gleichzeitig durch das Verbum τελειοῦν das entscheidende, vollendende Werk, worauf alle seine Reden und alle seine Wunderzeichen hinweisen, auf dem Hintergrund auftaucht.

Was ist das für ein Werk? Wir erhalten darauf die Antwort zu Beginn des zweiten Teiles des Evangeliums, wo Jesus, im Bewußtsein des Daseins seiner „Stunde" und seines Hinübergangs zum Vater, nach den Worten des Evangelisten, „nachdem er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, εἰς τέλος liebte" (13, 1). Das ist nicht (oder jedenfalls nicht nur) chronologisch zu verstehen: „bis an sein Lebensende"; es bedeutet wesentlich soviel wie „völlig", „ganz und gar"; es ist „die göttliche Schrankenlosigkeit der Liebe"[6], die sich symbolhaft abzeichnet im Sklavendienst der Fußwaschung (13, 2—11) — und die sich in der Hingabe und in der Wiedernahme des Lebens (vgl. Jo 10, 15—18) verwirklicht im Gehorsam gegen den Vater (Jo 14, 31) und zum Heile der Welt (Jo 3, 14—17; 12, 24 32—33). Jesu letztes Wort ist nach Johannes: τετέλεσται (19, 30) = Es ist vollbracht! Jesus spricht es aus im Bewußtsein, daß mit seinem Heilstod und in der damit verbundenen Auferstehung das Werk des Vaters völlig ausgeführt und die Schrift völlig erfüllt ist (vgl. Jo 19, 28—30; 17, 4). Dies ist das Werk, in dem Gottes Wirklichkeit, die ja Liebe ist, nicht mehr nur durch Worte und Zeichen, sondern durch sich selber, durch die Tat der Liebe des Vaters im Sohne, sich offenbart. Indem Jesus so sein Werk vollendet (17, 4), hat er das Wort des Vaters ganz gesagt, hat er „den Namen" des Vaters offenbart (17, 6). Hier vollendet sich das Werk der Offenbarung, indem sich Gottes Wirklichkeit ganz ausgibt und ganz mitteilt. Vgl. Jo 3, 14—17; 1 Jo 4, 9—10. Von

[6] W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium, Münster 1960, 70.

hier aus geht ja diese Wirklichkeit über auf alle, die dieser sich aufschließenden Wirklichkeit, dieser sich hingebenden Liebe im Glauben begegnen und sie aufnehmen. Gottes Wahrheit, Gottes Wirklichkeit ist in Christus, seinem Sohne, hörbar, sichtbar, greifbar geworden.

6. Die Aufnahme der Offenbarung Jesu in der Gemeinschaft der Glaubenden durch den Geist des Erhöhten

Nur insofern der Mensch nun noch gläubig hörend und gläubig sehend zugreifen muß, ist das Werk der Offenbarung noch nicht vollendet, das Wort Gottes noch nicht ganz durchgedrungen. Es muß sich durch den Glauben tief einsenken in die Menschheit und in die Herzen der einzelnen Menschen. Es muß sich auswirken, indem die Glaubenden in die Wirklichkeit Gottes und Jesu hinübergewandelt werden. Das ist das Werk des erhöhten Christus durch seinen Geist (vgl. Jo 16, 7). Der Geist des Vaters und des Sohnes ist selber die Wahrheit, die Wirklichkeit Gottes: „Der Geist ist die Wahrheit" (τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια: 1 Jo 5, 6). Dieser Heilige Geist ist grundsätzlich im Heilstod Christi „frei" geworden für die Welt. Darauf weist Jo 7, 37—39 in Verbindung mit Jo 19, 34 und 1 Jo 5, 6—8 hin[7]. Im Heiligen Geist vollendet Christus seine personale Einwohnung im Glaubenden und „heiligt" er ihn durch Gottes „Wort", durch Gottes „Wahrheit" (Jo 17, 17), macht ihn zum fruchtbringenden Rebzweig am Weinstock, der er selber ist (Jo 15, 1—17).

Von diesem Einbilden des Wortes Gottes, der Offenbarung Christi in die Kirche, von dieser Mitteilung der Wirklichkeit Gottes und Christi im Heiligen Geist an die Gemeinschaff der Glaubenden ist oft im vierten Evangelium die Rede. Schon Jo 3, 34 wird „das Sagen der Worte Gottes" zurückgeführt auf die Geistmitteilung. Christus allein

---

[7] Jo 7, 37—38 ist folgendermaßen zu interpunktieren und zu übersetzen: „Wenn jemand dürstet, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen." Die „Ströme lebendigen Wassers", die aus dem Leibe des Erlösers fließen, sind nach der Erklärung des Evangelisten (7, 39) die Geistgabe des durch Kreuz und Auferstehung Verherrlichten. Darauf weisen symbolisch hin „Blut und Wasser", die aus der mit der Lanze geöffneten Seite des Herrn hervorfließen, und die doch wohl die beiden Haupt-Geist-Sakramente (Eucharistie und Taufe) bezeichnen sollen, wie auch durch 1 Jo 5, 6—8 bestätigt wird. Übrigens ist es bei dem Tiefsinn des vierten Evangeliums nicht so abwegig, in den Worten παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Jo 19, 30), mit denen gewiß zunächst die Hingabe des Lebensgeistes, der Seele Jesu, ausgesagt werden soll, zugleich in einem hintergründigen, symbolhaft angedeuteten Sinn die Übergabe des göttlichen Pneuma an die Kirche zu verstehen. Wie dem auch sei — daß der Heilige Geist als Frucht des Opfertodes vom erhöhten Herrn der Kirche geschenkt worden ist, kann nicht zweifelhaft sein. Vgl. Hugo Rahner: Bibl 1941, 269—302 367—403.

„sagt die Worte Gottes", Christus allein ist der wahre Offenbarer, weil er allein „den Geist gibt οὐκ ἐκ μέτρου ", d. h. maßlos, in eschatologischer Fülle[8]. Vor allem aber kommen hier in Betracht die Geiststellen in den Abschiedsreden. Der „Geist der Wahrheit" (14, 17; 15, 26; 16, 13), der „Paraklet" (14, 16 26; 15, 26; 16, 7), der „Heilige Geist" (14, 26) „wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (14, 26); „er wird euch in die ganze Wahrheit einführen" (ὁδηγήσει); er wird sie „euch verkünden" (16, 14—15), die Wahrheit, die er von Christus hat, die auch des Vaters ist (16, 13b bis 15). Indem der Geist so die Wirklichkeit Christi und des Vaters in der Gemeinschaft der Glaubenden ausbreitet, „verherrlicht er" Christus in den Seinen (16, 14), „bezeugt er" Christus vor der Welt durch die Jünger Christi, durch Christi Kirche (15, 26—27; 16, 8—11).

Von diesem Offenbarungswirken des Geistes Christi, von diesem „Sprechen" seines Wortes durch den Geist in den Gläubigen, redet Jesus, wenn er Jo 16, 25 verheißt: „Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Bildern (ἐν παροιμίαις) zu euch reden, sondern euch unverhüllt (παρρησίᾳ) über den Vater Kunde geben werde." Oder wenn er verheißt, daß er sich dem, der ihn liebt, „offenbaren werde" (14, 21). Oder wenn er Jo 5, 24—25 von seinem ins ewige Leben führenden Wort spricht: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die (auf) sie hören, werden leben." Das „größere Werk" (μείζονα ἔργα), von dem im dortigen Zusammenhang die Rede ist (Jo 5, 20), dürfte der Heilstod Jesu sein, sofern er sich in der Geistmitteilung und damit in der Mitteilung der im Tode Jesu völlig erschienenen göttlichen Wirklichkeit oder „Herrlichkeit" auswirkt. Von diesem Offenbarungsgeschehen ist auch im hohenpriesterlichen Gebet die Rede, wenn Jesus um die „Heiligung" der Jünger „in der Wahr-

---

[8] Jo 3, 34: „Der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes; ohne Maß nämlich gibt er den Geist." Subjekt des Satzes οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα ist wiederum Christus, nicht Gott. Das Präsens δίδωσιν steht ganz parallel mit dem Präsens λαλεῖ. Wenn Gott Subjekt wäre, müßte es heißen: „ohne Maß nämlich hat er (Gott) ihm (Christus) den Geist gegeben". Christus ist im vierten Evangelium immer der Geistverleiher. Der Tatsache, daß Christus als Gottgesandter *der* Offenbarer schlechthin ist, entspricht die andere, daß *er* der Geistverleiher in eschatologischer Fülle ist. Wenn anders das „Sagen der Worte Gottes" nicht ein rein äußeres Belehren ist, sondern eine wirkliche innere Mitteilung der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit in den Gläubigen, derzufolge sie aus Gott geboren werden und Kinder Gottes sind, dann ist es doch einleuchtend, daß Christus als Offenbarer notwendig zugleich der Geistvermittler ist.

heit" (ἐν τῇ ἀληθείᾳ) oder um ihre Bewahrung „in deinem (des Vaters) Namen" (ἐν τῷ ὀνόματί σου) betet (Jo 17, 11 und 17, 17). Es handelt sich also schließlich beim offenbarenden Wort Christi um eine höchst existentielle Angelegenheit: um die Erhebung zu einer höheren Seinsweise, um das Anteilhaben am göttlichen Leben. Eingeschlossen ist darin eine intellektuelle Erhellung des Daseins. Und wenn wir ein Beispiel suchen für solche geistige Erhellung durch Christi Wort, dann brauchen wir nur das vierte Evangelium zur Hand zu nehmen. Nirgendwo erscheint so deutlich, was es ist um das im Heiligen Geiste erinnerte Verstehen des offenbarenden Wortes Christi. Hier ist gewiß auch das „Wort" die Offenbarung des irdischen Christus. Aber hier spricht zugleich der erhöhte Herr durch seinen Geist im Apostel.

Im Dienste des Offenbarungsgeschehens stehen nun selbstverständlich auch die Sakramente. Das ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß Christi Wort im Glauben nicht ergriffen und Christi Offenbarung im Leben nicht existentiell aufgenommen werden kann, es sei denn im Geiste Christi, im Heiligen Geist. Die Sakramente, vorab Taufe und Eucharistie, sind die großen „Vehikel" des Geistes. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann er in das Reich Gottes nicht eingehen" (Jo 3, 5). Und „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben" (Jo 6, 63). Dieses letzte Zitat steht im Schatten der Brotrede. Der erste Satz des Verses ist ein allgemeiner, übernatürlicher Grundsatz: Wahrhaft lebendig machen (im Heilssinn) vermag nur das göttliche Wirkprinzip des Geistes; das „Fleisch", das natürlich Gegebene und irdisch Schwache und Vergängliche, vermag da nichts. Im zweiten Satz sagt Christus in Anwendung des Grundsatzes auf seine Offenbarung, daß sie in der Ordnung des „Geistes" und damit des wirkmächtigen „Lebens" steht. Speziell angewandt auf die Worte vom wirklich zu essenden „Brot vom Himmel", d. h. vom wahren Fleisch und Blut des Herrn (6, 48—58), bedeutet dies, daß die Eucharistie als übernatürliche Speise, als geisterfüllte, himmlische Speise, als den Geist und damit wahres Leben vermittelnde Speise verstanden werden muß. Wir sehen somit die Sakramente als Vermittler des Geistes durch das Wort Christi im vierten Evangelium bestätigt, des Geistes, der nach demselben Evangelium die Wahrheit, die Wirklichkeit Christi in den Glaubenden mitteilt. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn das übernatürliche Leben der Glaubenden einmal als Geburt aus „Wasser und Geist" (= Sakrament Jo 3, 5) und ein andermal als Geburt aus dem „Wort" (1 Petr 1, 23—25; Jak 1, 18) hingestellt wird. Das in der Kirche ertönende Wort Christi und das in der Kirche gespendete Sakrament

Christi bilden eine Einheit hin auf die Einbildung der Glaubenden in die Wahrheit Christi im Heiligen Geist. Diese Einbildung geschieht vor allem hinein in die sich selbst vergessende, das Leben hingebende Liebe des Gottessohnes; sie geschieht, indem Jesus in seinem Geiste die Glaubenden an sein Kreuz zieht. Indem die Glaubenden so mit Christus, dem persönlichen „Logos“, verbunden und in den „logos“ seiner Wahrheit eingebildet werden, gehen sie denselben „Weg“ zum Vater, den er selber gegangen ist (Jo 14, 6).

II. Das Wort als Name des Offenbarers

Wir kommen zum Abschluß dieser Ausführung über das Wort im Johannesevangelium zu den Stellen, an denen Christus vom vierten Evangelisten einfachhin „das Wort“ (ὁ Λόγος) genannt wird (Jo 1, 1 14), bzw. „das Wort des Lebens“ (ὁ Λόγος τῆς ζωῆς 1 Jo 1, 1). Religionsgeschichtliche Herleitungen können höchstens äußere Anstöße für die Bildung dieser eigenartigen Benennung namhaft machen; die eigentliche Erklärung und Deutung muß aus der Theologie des vierten Evangeliums kommen.

1. Religionsgeschichtliche Herleitungsversuche

In der religionsgeschichtlichen Hinsicht sei hier nur in kurzer Zusammenfassung die heutige Beurteilung der Frage berichtet[9].

Ausscheiden muß bei der Klärung der Logos-Frage die griechische Philosophie in der Form der Stoa, obgleich sie dem vierten Evangelium zeitlich noch nahe steht. Die Stoa faßt den Logos als Weltvernunft oder Weltgesetz auf, das das All (den Makrokosmos und den Mikrokosmos) durchwaltet und ordnet. Bei Johannes aber ist der Logos als Weltschöpfer personal und göttlich bestimmt und deshalb wesentlich über der Schöpfung stehend. Ebensowenig kann die spätjüdische Bezeichnung „Memra Jahwes“, zu lesen als „Memra Adonais“, als Hinführung zum johanneischen Logos angesehen werden. Sie bedeutet zwar „Wort (מֵימְרָא) Jahwes“ bzw. „Wort des Herrn“, dient aber in den Targumen keineswegs zur Hypostasierung eines Mittlerwesens zwischen Gott und Schöpfung, sondern ist reine Umschreibung des Jahwe-Namens, den auszusprechen verboten war[10].

---

[9] Vgl. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT)² 51—56; R. Schnackenburg, LexThKirche, Bd. 6, 1123—1125.

[10] Vgl. O. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München 1924, II 302—333 (Exkurs über „Memra Jahwes“).

In der hellenistischen Religionsphilosophie bietet vor allem Philo von Alexandrien terminologisch und sachlich manche Berührungspunkte mit dem Logos des vierten Evangeliums. Der Logos Philos ist eine Mittlergestalt zwischen Gott und Welt. Weil der unendlich vollkommene Gott nicht in direkte Berührung kommen kann mit der Welt, hat der von Gott ausgehende Logos die Aufgabe, Organ der Weltschöpfung zu sein: „Gott hat seinen Logos gleichsam als Werkzeug bei der Weltschöpfung benützt" (Leg. alleg. III § 96). Er ist auch das Organ der Offenbarung Gottes: „Abgesandter des Herrschers an den Untertan" (Quis rer. div. haeres § 205), „Dolmetscher" Gottes (Leg. alleg. III § 207). Anderseits vertritt er die Welt bei Gott als Hoherpriester (De somniis I § 215 219; II § 183) und Fürsprecher: „Der Fürsprecher (ἱκέτης) des stets hilfsbedürftigen Sterblichen bei dem Unvergänglichen" (Quis rer. div. haeres § 205). Er steht in großer Nähe zu Gott: Philo nennt ihn „erstgeborenen Sohn Gottes", „Abbild des höchsten Gottes", „zweiten Gott", ja „Gott" (vgl. De somniis I § 230). Aber trotzdem steht der Logos Philos weit, ja wesentlich ab vom Logos des Evangeliums. Während der Logos des Johannes-Evangeliums eindeutig als Person, als Sohn neben Gott steht, bleibt bei Philo die Personalität des Logos in einer schwebenden Ungewißheit; man kann ihn auch als Gottes wirkende Kraft auffassen. Und wenn Philo wirklich den Logos als göttliche Hypostase aufgefaßt haben sollte, so hat er ihn doch nicht für Gott wesensgleich gehalten, sondern ihn nur „Gott" im uneigentlichen Sinne (ἐν καταχρήσει = per ab-usum) bezeichnet; vgl. De somniis I § 228—230. Der Logos des Prologs aber ist der dem Vater wesensgleiche Sohn. Er kann daher unmöglich auf den Logos des Philo zurückgeführt werden.

Eine positive Vorbereitung hat die Logos-Lehre des Johannes in der alttestamentlichen Weisheitslehre gefunden. Die „Weisheit", eine Personifikation des göttlichen weisheitsvollen, mächtigen und heilvollen Waltens, wird dort beschrieben als vorzeitiges Wesen (Prov 8, 22—26; Sir 24, 9), geschaffen von Gott und hervorgehend aus seinem Munde (Sir 24, 3 9; 1, 4 9), Hauch, Ausfluß, Abglanz, Abbild Gottes (Sap 7, 25—26). Sie ist Beisitzerin an seinem Throne (Sap 9, 4 9—10), eingeweiht in sein Wissen (Sap 8, 4). Sie ist bei der Schöpfung beteiligt (Prov 3, 19; 8, 23—31; Sap 7, 21; 8, 6; 9, 1—2 9). Ihr Wirken bei den Menschen, besonders im Bundesvolk, ist heilvoll (Job 28, 12—28; Bar 3, 37 bis 4, 4; Prov 3, 11—18 32 36; 8, 4—21; 9, 1—12; Sap 7, 27—28; 9, 4 6 10—12 17—18; Sir 24, 6—22; 1, 15—20); sie bringt „Leben" (Prov 9, 5—6; 8, 35). Sie findet aber auch Ablehnung bei den Menschen, auch durch Israel (Prov 1, 22—33; aeth. Henoch 42, 1—3). Wenn man die Aussagen des Prologs vor Augen hat, sieht man unmittelbar die Verwandtschaft der Weisheit in der alttestamentlichen

Weisheitsliteratur mit dem Logos. Dazu kommt, daß auch terminologisch von der alttestamentlichen Weisheitsliteratur eine Linie zum johanneischen Logos führt, insofern als die Weisheit als Schöpfermacht Gottes im Weisheitsbuch im Parallelismus membrorum mit dem „Wort" Gottes abwechselt und somit identisch gesetzt wird: „Du (Gott) hast das All durch dein Wort (ἐν λόγῳ σου) geschaffen, den Menschen durch deine Weisheit (τῇ σοφίᾳ σου) gebildet."[11] Diese Nähe von „Weisheit" und „Wort" Gottes, die hier zutage tritt, erscheint noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß sonst im Alten Testament (Psalmen, Isaias) dem Wort Gottes ähnliche schöpferische und heilbringende Kraft zugeschrieben wird wie der Weisheit in der Weisheitsliteratur; vgl. Ps 33, 6: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel geschaffen, all ihr Heer durch den Hauch seines Mundes"; Ps 107, 20: „Er sandte sein Wort und machte sie heil und riß sie heraus aus der Grube"; Ps 119, 105: „Dein Wort ist eine Leuchte meinem Fuß, ein Licht auf meinem Pfad"; Ps 147, 15—20; Is 40, 8; 55, 11. Dadurch wird die Verwurzelung des johanneischen Logos im Alten Testament noch deutlicher. Aber erst durch die in der Belehrung des Heiligen Geistes ganz verstandene Selbstoffenbarung des fleischgewordenen Logos ist die personale Eigenständigkeit der göttlichen Weisheit oder des göttlichen Wortes, wie sie im Prolog des vierten Evangeliums klar ausgesprochen ist, enthüllt worden. Und das irdische Wohnen der Weisheit in Israel (Sir 24, 8 10ff.; Bar 3, 37—38) fand erst ihre wahre Erfüllung in der Inkarnation des Logos, des Gottessohnes.

Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß in der spätjüdischen Zeit mehr und mehr die Tora (das Gesetz) mit der Weisheit der Weisheitsliteratur identifiziert wurde. Den Anfang davon finden wir schon innerhalb der kanonischen Schrift: vgl. Sir 24, 1—22 mit 24, 23—34 und Bar 3, 15—38 mit Bar 4, 1—4. „In der nachchristlichen Zeit galt die Gleichsetzung der Tora mit der göttlichen Weisheit für so selbstverständlich, daß man die alttestamentlichen Aussagen über diese ohne weiteres auf jene übertrug."[12] Und so finden wir in der rabbinischen Literatur auch Aussagen über die Tora, die denen des Johannes über den Logos formal ähnlich sind[13]. So könnte im Prolog auch eine christliche Antithese gegen die jüdische Tora-Spekulation vorliegen (vgl. Jo 1, 17).

Vor allem R. Bultmann hat den Prolog mit seiner Logos-Gestalt als

---

[11] Vgl. slaw. Henoch 33, 3: „Durch meine Weisheit habe ich dieses alles ersonnen und geschaffen . . ."; 30, 8: „Am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen zu machen"; 33, 4: „Mein Gedanke ist mir Berater, meine Weisheit und mein Wort sind Taten."

[12] Billerbeck a. a. O. II, 353.

[13] Vgl. Billerbeck a. a. O. II, 353—358.

Einkleidung des Eangeliums in die mythologische Sprache der Gnosis erklären wollen[14]. In der Gnosis, zu der Bultmann nicht nur die reine, streng dualistische Gnosis rechnet, sondern auch die irgendwie vom gnostischen Weltverständnis beeinflußten Systeme, wie Neuplatonismus und Neupythagorismus, begegnet der Logos als Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt, der eine kosmologische und soteriologische Funktion hat. Es korrespondiert in den gnostischen Systemen der Kosmogonie eine Eschatologie. In der eigentlichen (im engeren Sinne verstandenen) Gnosis hat der Logos die Weltbildung eingeleitet, indem er sich gleichsam an die Welt verlor; er kommt daher wieder zu sich, indem er als Erlöser (in Menschengestalt) in der Welt erscheint und die Logos-Elemente von der Welt scheidet. Die christlich-gnostischen Systeme haben den auf Erden erschienenen Logos-Erlöser mit Jesus identifiziert. Bultmann glaubt aber auch, daß sowohl die alttestamentliche Weisheit wie der Logos des Philo, wie der des Prologs des vierten Evangeliums im Grunde genommen die gnostische Logos-Gestalt sind, allerdings angeglichen an den Schöpfungsglauben. Dieser Auffassung müssen doch erhebliche Einwände entgegengehalten werden. Ist es sicher, daß — zeitlich gesehen — die eigentliche Gnosis mit ihrem in die Welt sich verflechtenden und daraus sich erlösenden Emanationswesen der „Sophia-Logos"-Konzeption der Weisheitsliteratur, des Philo und des vierten Evangeliums vorausgeht, so daß überhaupt eine Beeinflussung in Frage kommen könnte?[15] Bultmann gibt selber zu, daß das gnostische System aus Quellen rekonstruiert werden muß, die jünger sind als das vierte Evangelium (a. a. O. 11). Und wenn tatsächlich die gnostische Gedankenwelt sich als älter erweisen ließe, so ist doch die innere Gestalt des christlichen Logos (und auch der jüdischen Spekulation) so wesentlich verschieden von jenem gnostischen Mittelwesen, daß durch die Gnosis höchstens die Logos-Bezeichnung veranlaßt sein könnte. Solange also kein anderer Ableitungsweg bekannt wird, kann eine eigentliche Herleitung des johanneischen Logos aus der religionsgeschichtlichen Umwelt nicht in Frage kommen.

Es ist daher berechtigt, ihn aus Johannes selber auszulegen. Ja, er muß schließlich so ausgelegt werden, weil sich bei Johannes in dieser Gestalt (ihrer Präexistenz, ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach) eine Wirklichkeit aufdrängt, die religionsgeschichtlich nicht ableitbar ist.

---

[14] Das Evangelium des Johannes, 1950, 9—15.

[15] Zwei Arbeiten, die jüngst erschienen sind, können uns nur bestärken im Zweifel an dem gnostischen Erlösermythus vom „erlösten Erlöser" als Quelle für die Struktur des gottmenschlichen Erlösers: Carst. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, Göttingen 1961 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes N. F. 50); Hans-Mart. Schenke, Der Gott-„Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.

2. Die Begründung aus der johanneischen Theologie

Der Evangelist Johannes hat im Prolog, dem Eingangstor zum Evangelium, in kurzen, schlichten und doch feierlichen Sätzen zusammengefaßt, was Christus durch seine Selbstoffenbarung über seine Person und seine Aufgabe gesagt hat. Danach ist der Logos (v. 1 14) keine andere Person als die des historischen Jesus von Nazareth, des „Christus" (Messias); vgl. v. 17. Diese Person ist aber von übermenschlicher Dimension: Sie hat eine reale, unbegrenzte Präexistenz (1, 1a 15; 1 Jo 1, 1—2); sie steht in dieser ihrer Präexistenz als distinkte Person neben Gott und in inniger Verbindung mit Gott (1, 1b); sie ist von wahrhaft göttlicher Natur (1, 1c); sie ist das alles als der „Einziggeborene" des Vaters (1, 14 18), als der ewige Gottessohn; vgl. 1 Jo 1, 1—2. Sie hat (mit dem Vater) die Welt geschaffen (1, 3 10). Sie ist in die von ihr geschaffene Welt eingetreten durch die Menschwerdung — ein Geheimnis, das Johannes in den drei Kreisen des Prologs (v. 1—5; v. 6—13; v. 14—18) mit steigender Deutlichkeit offenbart: „Das Leben war das Licht der Menschen ..." (v. 4—5); es „kam in die Welt" (v. 9); „und das Wort ist Fleisch geworden ..." (v. 14). Alle, die den menschgewordenen Gottessohn, den „Fleisch" gewordenen Logos, im Glauben aufnehmen, werden durch ihn „erleuchtet" (v. 4—5 9); erhalten aus der Fülle seiner „Wahrheit" (v. 16—18), werden durch ihn „Kinder Gottes" (v. 12—13). Er ist somit „das Wort des Lebens"; ist der in der ewigen Präexistenz verborgene, durch die Menschwerdung aber „schaubar" und „greifbar" gewordene Gottessohn, der den Glaubenden in der von ihm gestifteten Heilsgemeinschaft das wahre Leben vermittelt (1 Jo 1, 1—4). Dieser Christologie des Johannes-Prologs kommen nahe besonders Hebr 1, 1—14; Kol 1, 15—20.

Wir stellen jetzt noch einmal die Frage: Warum hat Johannes den Gottmenschen „Logos" genannt? Was ihn von außen dazu veranlassen konnte, wurde oben dargelegt. Die eigentliche Begründung muß aber in seiner Theologie gesucht werden, und da kann eine dreifache Begründung gefunden werden: Er wird Logos genannt als *Wort Gottes an die Welt,* in dem er die Welt neu schafft und vollendet; als *Wort des Schöpfers,* durch das er die Welt geschaffen hat; als *Wort des Vaters,* das in der Ewigkeit vom Vater gesagt wird.

Nach dem vierten Evangelium ist ja Jesus der Offenbarer Gottes schlechthin, das Wort Gottes an die Welt, in dem Gott seine Wahrheit, seine Wirklichkeit an die Welt vermittelt und in dem er so die Welt zur Vollendung führt. Wir erinnern uns hier an das, was oben über die Offenbarer-Funktion Jesu gesagt wurde; daß er in Wort und Tat Offenbarer des Vaters ist, daß Gott sich in ihm ganz, in eschatologischer Fülle, ausspricht; vgl. auch Hebr 1, 1—2. Wenn Gott so durch

Jesus als durch sein Wort der Wahrheit die Welt vollendet hat, lag es da nicht nahe, den Offenbarer, den menschgewordenen Gottessohn, einfachhin „das Wort" zu nennen oder — mit Rücksicht darauf, daß in ihm, dem Wort der Wahrheit, die Welt zum „Leben" kam — „das Wort des Lebens" (1 Jo 1, 1)? Vgl. Ignatius Antioch. Ad Magn. 8, 2. Freilich dürfte damit die Logos-Benennung Christi nicht voll erklärt sein. Denn bei Johannes wird Christus offenbar nicht nur als Inkarnierter, sondern schon als Präexistenter ὁ Λόγος genannt. So urteilt auch A. Wikenhauser: „In v. 1—2 wird ganz eindeutig das jenseitige Personwesen, das von Uranfang existiert, in engster Verbundenheit mit Gott steht und wesenhaft göttlich ist, mit dem Namen Logos benannt, und in v. 14 wird von diesem Logos ausgesagt, daß er (um der Erlösung der Menschen willen) Fleisch geworden ist" (a. a. O. 51). Ähnlich wird 1 Jo 1, 1 wohl auch die Benennung „Logos des Lebens" nicht beschränkt sein auf den im Fleisch Erschienenen, auf den, der gehört, gesehen, berührt werden konnte, sondern auch auf den, der „von Anfang an war".

Wir fragen deshalb weiter, wie es zu erklären sei, daß im Prolog schon dem Präexistenten der Logos-Name beigelegt wird. Denn die Berufung auf einen proleptischen Gebrauch dieser Bezeichnung wird dieser Tatsache doch kaum gerecht.

Man wird zunächst antworten, daß der Evangelist den Präexistenten schon Logos nennt mit Rücksicht darauf, daß Gott durch ihn die Welt schuf (Jo 1, 3 10). Die ersten Worte des Prologs („im Anfang . . .") spielen ja deutlich auf Gen 1, 1 und damit auf das Schöpfungskapitel an. Gott hat nach Gen 1 die Welt durch sein Wort geschaffen: Gott sprach — und es ward! Ob also der Evangelist nicht an das am Anfang schaffende Schöpferwort Gottes dachte und es mit dem präexistenten Christus gleichsetzte? Der Anklang von Jo 1 an Gen 1 kann freilich diesen Schluß noch nicht recht begründen. Denn im Schöpfungsbericht spricht Gott wohl, indem er schafft, aber es ist doch nicht von einem Schöpferwort die Rede. Sicher ist jedenfalls für die Personhaftigkeit des Gotteswortes im biblischen Schöpfungsbericht kein Ansatzpunkt vorhanden. Aber wie Paulus zum Beispiel den Ursprung der Sünde und des Todes durch das Auge von Sap 2, 23—24 gesehen und zum Ausdruck gebracht hat (Röm 5, 12), so scheint Johannes den Schöpfungsbericht auch durch die Sapientia zusammenzufassen: „Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das All durch dein Wort geschaffen, den Menschen durch deine Weisheit gebildet hast . . ." (Sap 9, 1—2). Hier haben wir doch, besonders weil „Wort" in Parallele zur „Weisheit" steht, eine gewisse Hypostasierung des Schöpferwortes Gottes, die freilich noch in der Kategorie der Personifizierung bleibt. Vgl. das oben zur alttestamentlichen Weisheits-

lehre Gesagte. Weil auch nach Johannes Gott die Welt durch den Logos schuf (Jo 1, 3; vgl. Hebr 1, 2), freilich nicht durch ihn als Causa instrumentalis, sondern als Causa prima, so wird er nach der vorbereitenden Konzeption des Alten Testamentes den Schöpferakt Gottes als Schaffen durch sein hypostatisches Wort gedacht und den ewigen Sohn als Schöpfungsmittler „Logos" genannt haben.

Aber damit scheint noch immer nicht der letzte Grund des rätselhaften Logos-Namens gewonnen zu sein. Schließlich ist ja der johanneische Logos auch der Schöpfung präexistent. Und die Frage ist gerade die, wie es kommt, daß der ewig, personal, in göttlicher Wesenheit bei Gott weilende Sohn „Logos" genannt wird. Nach Johannes ist ja Christus wirklich der ewige, eigentliche Gottessohn, der „Einziggezeugte" des Vaters, der aus dem Vater ist. Das steht unabhängig von der Logosbezeichnung aus der mit Paulus und Hebräerbrief übereinstimmenden johanneischen Christologie fest. Nun ist aber doch nach demselben Evangelisten Christus die Wahrheit, d. h. die göttliche Wirklichkeit schlechthin, insofern er auch das Wort Gottes schlechthin ist. Es steht zwar nicht ausdrücklich bei ὁ Λόγος der Genetiv τοῦ θεοῦ oder τοῦ πατρός. Aber das ist ganz selbstverständlich zu ergänzen. „Wort" (λόγος) wird im vierten Evangelium immer gesagt mit Bezug auf jemand, der es spricht. So wird auch Christus ὁ Λόγος genannt mit Bezug auf den sprechenden Vater. Wenn Christus nur irgendwie Gottes Wort vermittelte und darin nur irgendwie göttliche Wahrheit (Wirklichkeit) mitteilte, könnte und müßte man an eine begrenzte Mitteilung göttlichen Wortes und göttlicher Wahrheit seitens des Vaters an Christus denken. Wenn er aber als das Wort des Vaters schlechthin die Wahrheit Gottes schlechthin ist, dann wird man doch fast notwendig auf die Art des Hervorgangs des ewigen Sohnes aus dem Vater geführt, darauf nämlich, daß der Vater in der Ewigkeit sich innergöttlich ausspricht in seinem Sohne und ihm so seine ganze Wirklichkeit, seine Wesensfülle mitteilt. Christus ist die Wahrheit schlechthin, weil er der Logos schlechthin ist; er ist der Sohn, weil er als das innergöttliche Wort in der Fülle der göttlichen Wirklichkeit aus dem Vater hervorgegangen ist, als Wort, in dem Gott einmal die Welt zu schaffen und dann die geschaffene Welt zu heiligen und zu vollenden gedachte. Hier scheint die letzte Wurzel für den Logos-Namen des Gottessohnes im Johannesevangelium zu liegen.

Die Jungfräulichkeitslehre des Origenes

Von Henri Crouzel S. J., Toulouse

Die Jungfräulichkeitslehre des Origenes ist bis jetzt weder von Historikern noch von Theologen zusammengefaßt worden[1]. *J. Bornemann* hat in seinem Büchlein „In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis" (Göttingen 1885) eine Liste der für unser Thema bedeutendsten Texte in den Kommentaren und Homilien zusammengestellt. Aber Bornemann hatte nicht die vielen Bruchstücke zum ersten Korintherbriefe benützt. Sie waren schon von *Cramer* in den Jahren 1838—1839 herausgegeben worden, und *Cl. Jenkins* besorgte eine neue Ausgabe in JThStud 1907—1909. In diesen Fragmenten und im Matthäuskommentar finden sich die meisten Texte über die Jungfräulichkeit. Wie die anderen Themen der geistlichen Lehre des Origenes, so ist seine Jungfräulichkeitslehre in seinen Schrifterklärungen verstreut. Was uns dabei auffällt, ist, daß wir in den Schriften der alexandrinischen Zeit, also vor seiner Priesterweihe, wenig Unterweisungen über die Jungfräulichkeit finden, daß diese Lehren vielmehr in den Werken der zweiten Hälfte seines Lebens stehen, als Origenes in Cäsarea dozierte und als Priester tätig war. Die Fragen der Seelsorge haben nach seiner Priesterweihe einen größeren Platz eingenommen, wie auch gar nicht anders zu erwarten ist. Die geistliche Lehre im allgemeinen dagegen, das muß gegen *R. Cadiou*[2] festgehalten werden, ist schon im Peri Archon und in den ersten Büchern des Johanneskommentars stark entwickelt.

Vom Leben des Origenes ist bekannt, was *Eusebius* in seiner Historia Ecclesiastica davon erzählt; leider ist das oft das einzige, was selbst gebildete Menschen von ihm wissen. Sein Streben nach vollkommenem Leben äußert sich in einer strengen Armut und in harter körperlicher Abtötung. Dieses Streben nach Vollkommenheit führt ihn aber auch dazu, auf Grund eines wörtlichen Verständnisses von Mt 19, 12 sich selbst um des Himmelreiches willen zu entmannen. Sein Bischof hat sich deswegen seiner Priesterweihe widersetzt. Als Origenes in den letzten Jahren seines Lebens dieses Herrenwort im Matthäuskommentar erklärt, ohne auf seinen eigenen Fall anzuspielen, tadelt er heftig jene, die in unerleuchtetem Eifer dieses Wort wörtlich auszuführen

[1] Dies wird geschehen in einem Buch des Verfassers „Virginité et Mariage selon Origène", das bald erscheinen wird. Dort werden auch weitere Texte analysiert und angegeben werden.

[2] Le développement d'une Théologie: Pression et aspiration: RechScRel 23 (1933) 411—429.

wagen[3]. Dieses Textes wegen haben gewisse Kritiker, wie *Harnack*, an der Echtheit der Bemerkung des Eusebius gezweifelt. Meines Erachtens gibt es dazu keinen genügenden Grund. Eusebius ist gut unterrichtet, und wenn man ihm vielleicht vorwerfen kann, zugunsten des Origenes parteiisch zu sein, ist eine Aussage, die wenig günstig für Origenes ist, erst recht glaubwürdig. Im Werk des Origenes selbst finden wir wenig über sein persönliches Leben. Nur wo er im Matthäuskommentar die körperlichen Schmerzen der Verschnittenen beschreibt, scheint er aus eigener Erfahrung zu sprechen. Er war demütig genug, sich auf diese Weise zu tadeln.

Die Bedeutung der Jungfräulichkeit bei Origenes wird auch in helles Licht gesetzt durch seine Mariologie. Ich verweise auf das Buch von *Vagaggini* „Maria nelle opere di Origene" und auf einen Artikel, der als Einführung in die Lukashomilien in der Collection Sources Chrétiennes erschienen ist[4], in dem ich diese Frage erneut behandelt habe. Als erster Theologe hat Origenes die *Virginitas post partum* der Mutter Gottes klar behauptet, vor ihm finden wir keine unbestreitbare Aussage darüber. Im ersten Buch des Johanneskommentars[5], also am Anfang seiner literarischen Tätigkeit, stellt er sie als einzige gesunde Lehre hin. Dieses Wort ὑγιής drückt ja in manchen Texten des Alexandriners eine enge Verbindung mit dem Glauben aus. In einer Lukashomilie[6], in seiner ersten Zeit in Cäsarea, scheint die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens für ihn zum Glauben der Kirche zu gehören, so daß das Gegenteil von den Häretikern bewiesen werden mußte. Im Matthäuskommentar[7], am Ende seines Lebens, sieht er in Maria die Primitiae der Jungfräulichkeit unter den Frauen, wie in Jesus unter den Männern. Es ist unrichtig, zu sagen, Origenes habe die Virginitas post partum als eine freie Meinung gelehrt, als die Meinung eines Asketen, an die man nicht gebunden ist: nach den Texten ist sie für ihn eng mit dem Glauben verbunden. Dagegen finden wir bei ihm keine Spur von dem, was die spätere Theologie die *Virginitas in partu* nennt.

Nach diesen Vorbemerkungen werden wir die Jungfräulichkeitslehre des Origenes in einigen Fragestellungen behandeln.

1. Das Verhältnis der Jungfräulichkeit und der mystischen Ehe Christi mit der Kirche und mit dem einzelnen Christen

Wie die Ehe, so erklärt Origenes auch die Jungfräulichkeit durch das wichtige religiöse Thema der mystischen Ehe. Das Alte Testament hatte, nach dem Propheten Osee, den Bund Jahwes mit seinem Volk

[3] XV, 1—5 (Klostermann-Benz, GCS, 348—361). [4] Paris 1962.
[5] I, 4 (Preuschen, GCS, 8). [6] VII (Rauer, 2. Aufl., GCS, 44).
[7] X, 17 (Klostermann-Benz, GCS, 21).

als eine Ehe dargestellt. Das Neue Testament wendet dasselbe Bild auf das Verhältnis Christi zur Kirche an. Der erste christliche Kommentar des Hohenliedes — von *Hippolyt* von Rom verfaßt, in einem georgischen Text gefunden und in deutscher Übersetzung von *N. Bonwetsch* in Texte und Untersuchungen herausgegeben —, dieser Kommentar des Hippolyt sieht in der Braut des Hohenliedes die Kirche. Origenes hat als erster in der Braut die einzelne Seele gesehen: wir finden in seinen Schriften beide Auslegungen, die kirchliche und die individuelle, beide sind für ihn gleich wichtig, und in seinem Hoheliedkommentar wechselt er oft von der einen zur anderen Deutung über. Die Brautwürde der Kirche geht in Erfüllung in der Einzelseele, die Einheit des Menschen mit Christus erfüllt die Einheit der Kirche mit ihm. Das Ehesakrament und die Jungfräulichkeit haben eine je verschiedene Beziehung auf diese mystische Ehe. Nach Eph 5, 22—33 ist das Ehesakrament ein sinnenhaftes und sinnliches *Bild* dieser mystischen Ehe, ein Bild, das sich im Fleisch vollzieht: dieses Sakrament ahmt im Fleische nach, was die Ehe Christi und der Kirche im Geiste ist. Gewiß ist auch für Origenes die Ehe von Mann und Frau zuerst ein geistliches Ereignis. Die Liebe des Mannes für seine Frau ist vor Gott nicht wertvoll, wenn sie nicht die Liebe Christi für seine Kirche nachahmt. Und umgekehrt: wenn Eheleute in Eintracht zusammenleben, ist der Heilige Geist nicht abwesend. Aber die Ehe bleibt Ehe im Fleische. Die Jungfräulichkeit dagegen ermöglicht eine vollkommenere Lebensgemeinschaft Christi und der Seele. Die Jungfräulichkeit ist kein Bild der Liebe Christi zur Kirche, sondern ihre *Erfüllung*. Der jungfräuliche Mensch ist der Erstgeborene der jungfräulichen Kirche, er empfängt den Samen Christi und gebiert die Tugenden.

Die Jungfräulichkeit ist für Origenes die Wiederherstellung der paradiesischen Seinsweise und die Ankündigung der eschatologischen Seinsweise in der Auferstehung. Nach der Sünde erst erkannte Adam Eva als seine Frau. Und andererseits muß der Leib des Menschen, der mit Christus schon auferstanden ist, dem Herrn allein gehören. Der Leib muß der Tempel des Herrn sein, in dem die jungfräuliche Seele wie ein Priester Gottesdienst hält und dem Heiligen Geist die natürliche Liebe als Opfer darbringt[8].

Diese paradiesische und eschatologische Bedeutung der Jungfräulichkeit versteht Origenes auch von der Ehe Christi und der Kirche her. Er erklärt diese Beziehung mit Hilfe seiner Auffassung von der Präexistenz der Seelen, die für ihn kein Dogma ist, sondern eine Lieblingshypothese. Alle vernünftigen Geister wurden in voller Gleichheit geschaffen: mit ätherischen Leibern bekleidet, waren sie nur in die

[8] Unter vielen Texten siehe z. B. das Fragment in 1 Kor XXIX (Jenkins: JThStud 9 [1908] 370).

Beschauung Gottes versunken. Unter ihnen befand sich die menschliche Seele Jesu: sie war aber von Anfang an mit dem Logos verbunden und vom Logos durchformt, wie das Eisen sich im Feuer selbst in Glut verwandelt. Diese Einheit der menschlichen Seele Jesu mit dem Logos nennt das Peri Archon substantialis, und auf Grund dieser substantiellen Einheit ist die Seele Jesu in forma Dei. Alle anderen präexistenten Seelen bildeten damals die präexistente Kirche: sie bildete mit der menschlichen Seele Jesu eine Einheit wie Braut und Bräutigam. Diese Ehe der präexistenten Menschheit mit der menschlichen Seele Jesu ist für Origenes nach dem Matthäuskommentar versinnbildet durch das Paar Adam und Eva. In der Ursünde wenden sich alle Geister von der Anschauung Gottes ab, sie erkalten in ihrer Liebe und werden von Geistern (νόες) zu Seelen (ψυχαί): dieses Wort ψυχή erklärt Origenes aus dem Wortstamm ψῦχος, Kälte. Durch die Tiefe ihres Falles unterscheiden sich die gefallenen Geister, sie werden zu Engeln, Menschen oder Dämonen. Als nun die vom Vater bestimmte Zeit da ist, verläßt die Seele Christi die forma Dei, sie verläßt den Schoß des Vaters, das himmlische Jerusalem, und um der Liebe willen für die gefallene Braut nimmt sie die forma servi an und wird Fleisch im Schoße Mariens. Das Ziel dieser Fleischwerdung ist es, die Braut, also die Kirche, an ihren ursprünglichen Ort, in das himmlische Jerusalem zurückzubringen am Tage der Wiederherstellung aller Dinge, am Tage der Auferstehung der Toten[9].

Diese ursprüngliche Einheit jedes Geistes mit Christus, diese vollkommene Ehe der präexistenten Kirche mit ihrem Bräutigam wird vom jungfräulichen Menschen irgendwie nachgeahmt und wiederhergestellt. Die Jungfräulichkeit ist der Vorgriff auf die Seinsweise der Auferstandenen. Die Unverderblichkeit der verklärten Leiber ist vorausverkündet durch den keuschen Leib jungfräulicher Menschen. Sie sind die Erstlinge des geistlichen Israel, weil sie in ihrer Lebensweise Zeugen sind für die eschatologische Zuständlichkeit. Origenes sieht in ihnen die hundertvierundvierzigtausend der Geheimen Offenbarung, die in Sion das Lamm umgeben. Wir sagten: jungfräuliche Menschen, weil auch Origenes im Anschluß an die Apokalypse das Wort παρθένος für Männer verwendet[10].

Nach der Auferstehung wird die Gleichheit und Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen wiederhergestellt, wie sie in der präexistenten Welt bestand. Mit ätherischen, verklärten Leibern angetan, werden die Menschen ein jungfräuliches und engelgleiches Leben führen. „In der Auferstehung werden sie nicht mehr heiraten und nicht mehr zur Ehe

---

[9] Siehe besonders Matthäuskommentar XIV, 17 (Klostermann-Benz, GCS, 325 bis 327).

[10] Johanneskommentar I, 1 (Preuschen, GCS, 3—5).

genommen, sie werden vielmehr sein wie die Engel Gottes im Himmel" (Mt 22, 30). Dort wird es nur eine einzige, ewige Ehegemeinschaft geben, die Ehe Christi mit der Kirche und in der Kirche mit jedem Menschen. In seinem Kommentar zum eben zitierten Matthäustext wendet sich Origenes gegen die Chiliasten, die sich das jenseitige Leben vorstellen ganz nach dem Bild des jetzigen Lebens: die Auferstandenen würden essen und trinken und zeugen. Die Chiliasten bildeten nicht eine eigentliche Häresie, sie bildeten vielmehr eine vom stoischen Materialismus eingegebene, starke Strömung in der Kirche, und sie hatten Anhänger unter den einfachen Christen wie unter den Gebildeten. Gegen diese Tendenz tritt Origenes auf mit einer schonungslosen und leicht übertriebenen Logik. Nach der Auferstehung wird es kein Werden mehr geben und auch keine Zeugung, keine Verwandtschaft mehr[11].

Die Jungfräulichkeit ist also in unserer Welt das Wiederaufleben der paradiesischen Seinsweise und die Vorwegnahme des Lebens der Auferstandenen. Im jungfräulichen Menschen ist in gewisser Weise die mystische Ehe der Präexistenz wieder verwirklicht, und die Ehe der Eschatologie hat schon begonnen. Nach dem Martyrium, aber vor jedem anderen christlichen Stand, verwirklicht die Jungfräulichkeit die Einheit des Menschen mit Christus und zum Teil die Ehe Christi mit der Kirche. Sie kann nicht verstanden werden ohne ihre Beziehung auf die Eschatologie, sie hätte keinen Sinn für ein Leben, das auf diese niedrige Welt beschränkt wäre. Der jungfräuliche Mensch lebt in dieser Welt, als wenn er ihr nicht angehörte; darum ist er vor den Menschen Prophet und Zeuge einer Welt, in der die fleischlichen Begierden kein Dasein mehr haben, in der unsere Lebensverbindung mit Christus unsere Existenz ausmachen wird.

2. Zwei biblische Bilder der Jungfräulichkeit

In 1 Kor 7, 18f. spricht Paulus im Zusammenhang von Ehe und Jungfräulichkeit von Beschnittenen und Unbeschnittenen. Im Peri Archon und in seinem Kommentar zu dieser Stelle[12] will Origenes Paulus eine allegorische Absicht unterschieben: der Apostel habe im Beschnittenen den Ledigen, im Unbeschnittenen den Verheirateten gesehen. Das in der Beschneidung abgetrennte Stück Fleisches versinnbilde die fleischlichen Begierden, den Menschen in dieser Welt, während der Leib des Beschnittenen das Bild des künftigen, verklärten Leibes ist, eben der Leib ohne fleischliche Begierden. Die Beschneidung wird vorgenommen am achten Tag, dem Tag der Auferstehung des

[11] Matthäuskommentar XVII, 33 (Klostermann-Benz, GCS, 687—692).
[12] P. Arch. IV, 3, 3 (Koetschau, GCS, 328); Fragm. in I Kor XXXVII (Jenkins: JThStud 9 [1908] 506).

Herrn und unserer Auferstehung. Schon im Alten Testament wurde die Beschneidung im Sinne von Keuschheit verstanden: Beschneidung des Herzens bei Ezechiel, Beschneidung der Ohren bei Jeremias, der Lippen im Buch Exodus. Und wie die Beschneidung das Zeichen des Bundes Jahwes mit seinem Volke war, so ist die Keuschheit das Zeichen unseres Bundes mit Gott. „Was nutzt mir zu sagen", so schreibt Origenes, „Jesus sei nur im Fleische gekommen, im Fleische, das er von Maria empfangen hat, wenn ich nicht durch mein Leben zeige, daß er auch in meinem Fleische gekommen ist." [13] Jesus ist geboren aus Maria, aber wie aus Maria so auch in der keuschen Seele.

Wir haben schon gesehen, daß Origenes auch im Matthäuskommentar die dritte Art von Verschnittenen von Mt 19, 12 vom jungfräulichen Menschen versteht. Obwohl die erste und zweite Art, im Unterschied zur dritten, einen wörtlichen Sinn haben können, sind sie auch allegorisch erklärt. Die ersten sind keusch ihrer Natur nach; die zweiten sind keusch um menschlicher Lehren willen, sei es griechische Philosophie oder christliche Irrlehre. Christliche Keuschheit aber ist nur die dritte Art jener, die um des Himmelreiches willen keusch bleiben: diese christliche Keuschheit bewirkt der göttliche Logos, der, wie ein Schwert, die Leidenschaften aus der Seele nimmt[14].

3. Das Charakteristische christlicher Jungfräulichkeit und Keuschheit

Nicht jede Keuschheit ist also notwendig Tugend oder gar christliche Tugend. Die natürliche Keuschheit ist gar keine Tugend, wenn sie nicht in einer sittlichen Zielsetzung übernommen wird. Die Keuschheit um philosophischer oder häretischer Lehren willen ist eine echte Tugend, aber keine christliche Tugend. Die allein echte Jungfräulichkeit muß gelebt werden in der Reinheit des Glaubens.

Häufig kommt Origenes in den Homilien zu sprechen auf die Keuschheit bei den Häretikern, die die Ehe verbieten. Die Marcionisten, eine Art Vorläufer der Manichäer, sehen in der Ehe das Werk des bösen Schöpfergottes. Die Montanisten wollen alle Sünder aus der Kirche ausschließen, und die Wiederverheirateten sind für sie Sünder. Origenes mißtraut dieser Keuschheit der Irrgläubigen. Er leugnet natürlich nicht, daß manche von ihnen tatsächlich keusch leben, aber er sieht in dieser Lebensweise eine Machenschaft Satans zur Verführung der Menschen. Wenn sie keusch sind in dem, was das Fleisch betrifft, so fehlt ihnen die Jungfräulichkeit des Glaubens, die das Wichtigste ist; denn es ist bedenklicher, über den Glauben im Irrtum zu sein als über die Sitten. Christus besitzt jede Tugend aus seinem Wesen heraus: Christus ist Keuschheit. Satan, der Christus nachäfft, möchte in diesen

[13] Genesishomilien III, 7 (Baehrens, GCS, 49).
[14] Matthäuskommentar XV, 1—5 (Klostermann-Benz, GCS, 348—361).

Häretikern glauben machen, daß auch er Keuschheit ist. Origenes sagt: „Wie die Vogelfänger eine Lockspeise benützen, um die gefräßigen Vögel leichter zu fangen, so kann man von einer Keuschheit Satans reden, deren er sich wie einer Schlinge bedient, um Menschen zu fangen.“ [15] Satan verwandelt sich in einen Engel des Lichtes. In Wirklichkeit besitzt er alle Begierlichkeit, die wir in seinen Söhnen wiederfinden. Aber er kann doch Keuschheit vortäuschen, um diejenigen zu täuschen, die geistliche Ansprüche stellen. Auch die Beurteilung der Keuschheit setzt also das Charisma der Unterscheidung der Geister voraus, über die Origenes so viel Gültiges gesagt hat.

Origenes weiß auch, daß es Christen gibt, die aus Eitelkeit oder des Geldes wegen keusch leben, aber von Jungfräulichkeit kann man da nicht reden. Christliche Jungfräulichkeit muß von den anderen christlichen Tugenden begleitet sein. Wo diese fehlen, ist das Opfer des jungfräulichen Menschen befleckt. Man kann nur von Überlegenheit der Jungfräulichkeit über die Ehe sprechen, wenn der Jungfräuliche bewußt nach allen Tugenden strebt. Besser ist der tugendhafte Ehegatte, der seine eheliche Keuschheit verwirklicht, als ein Lediger, der sich keineswegs um die Tugenden des Standes der Vollkommenheit bemüht.

Die echte Keuschheit ist mehr als nur leibliche Unberührtheit. Sie hat als Quelle und Ziel eine geistliche Keuschheit, die Reinheit der Gedanken, der Phantasie, des ganzen Strebevermögens. Nach dem Evangelium ist der im Herzen begangene Ehebruch ebenso streng zu beurteilen, wie wenn er tatsächlich begangen wird. Bei der Jungfräulichkeit ist es ebenso möglich, nur nach außen hin keusch zu sein, das heißt: Keuschheit vorzuheucheln. Und umgekehrt: auch Origenes ist der Meinung, daß die Befleckung des Leibes nichts ist, wenn das Herz rein bleibt, wie das der Fall ist bei einer vergewaltigten Jungfrau. Die Gedanken sind die Quelle der Taten, und als solche sind sie bedeutsamer. Die Keuschheit des inneren Menschen ist das Wesentliche dieser Tugend und das Prinzip der Reinheit des Leibes.

4. Jungfräulichkeit als Austausch zwischen Gott und der Seele

Christliche Jungfräulichkeit ist keine bloße Zuständlichkeit. Ein Mädchen ist nicht deshalb schon jungfräulich, weil es keinen Mann gefunden hat; jungfräulich wird es sein, wenn es den festen Willen hat, nicht zu heiraten, um sich dem Herrn allein hinzugeben. Denn diese Tugend besagt einen Austausch von Geschenken, einen Tausch der Liebe zwischen Gott und der Seele.

Die Jungfräulichkeit ist zunächst ein Geschenk der drei göttlichen Personen an den Menschen; ohne Gnade gibt es keine Jungfräulich-

[15] Ezechielhomilien VII, 3 (Baehrens, GCS, 392).

keit. Die Ehelosigkeit um des Herrn willen ist ein eigentliches Charisma. Wenn Origenes ein Charisma auch für die Ehe fordert, dann kommt das daher, daß er nicht unterscheidet zwischen der sakramentalen Ehe und der nichtsakramentalen Jungfräulichkeit; aber der Begriff des Sakraments wird viel später bestimmt werden. Gott allein bewahrt den jungfräulichen Menschen in dieser Tugend, und er fällt in Unzucht, wenn Gott sich aus der Seele zurückzieht. Nach manchen Stellen ist es für Origenes der Logos, der einem Menschen die Keuschheit verleiht. Wenn zum Beispiel Josue die Hebräer mit Steinmessern beschneidet, so will das heißen, daß Jesus, der Sohn Gottes, die Seelen geistlich beschneidet; denn Josue, Jesus Nave, ist ein Bild Christi, und das Steinmesser ebenfalls, weil Jesus im Neuen Testament sowohl Stein genannt wird als auch Schwert, Messer[16]. In Contra Celsum betont der Alexandriner die Macht des Wortes Christi, die Menschen von der Unzucht zu einem Leben der Keuschheit zu bekehren: die Menge der durch das Christentum bewirkten Sittenbekehrungen ist dabei der wichtigste Beweis der origenistischen Apologetik. Christus ist Keuschheit: wer keusch lebt, hat am Wesen Christi teil. So macht die Gnade Christi die Kirche zur reinen Jungfrau. Als Charisma ist die Jungfräulichkeit Teilnahme am Wesen des Heiligen Geistes, der die Charismen gibt. Die Enthaltsamkeit wird ja auch unter die Früchte des Geistes gezählt. Die Jungfräulichkeit ist also Gabe Gottes, wir müssen beten, um sie zu bewahren; der Mensch kann nicht aus eigener Kraft keusch leben.

Die Jungfräulichkeit ist aber auch eine Gabe des Menschen an Gott. In der Kirche ist das Martyrium das vollkommenste Opfer, aber nach ihm ist die Jungfräulichkeit das vollkommene Geschenk an Gott. Dargebracht wird dieses Opfer im Tempel des Leibes; als Priester fungiert die jungfräuliche Seele; die Opfergabe ist das Fleisch oder unser Hang zum Sinnlichen, der Gott in der notwendigen Abtötung dargebracht wird. Das Ziel dieses Opfers will eine tiefere Erkenntnis Gottes sein; denn ein Mensch, der den Begierden des Fleisches gehorcht, kann Gott nicht erkennen, kann keine Sehnsucht haben nach solcher Gotteserkenntnis. Gewiß ist dazu nicht die vollkommene Keuschheit nötig. Auch die eheliche Keuschheit der Ehegatten stellt ein Opfer dar, das Gott dargebracht wird und das zur Erkenntnis Gottes führt, aber dieses Opfer ist weniger vollkommen; allein der jungfräuliche Mensch kann das sacrificium perpetuum darbringen, von dem das Buch Exodus spricht[17].

Jeder Christ muß das Opfer der Keuschheit Gott darbringen, je nach

[16] Genesishomilien III, 6 (Baehrens, GCS, 48); Josuahomilien V, 5 (Baehrens, GCS, 318).

[17] Römerkommentar IX, 1 (PG XIV, 1205 AB); Numerihomilien XXIII, 3 (Baehrens, GCS, 215).

seinem Stande. Aber kein Gebot verpflichtet zum Opfer der Jungfräulichkeit: sie ist ein opus supererogatorium, das der Mensch in ganzer Freiheit auf sich nimmt. Anläßlich dieser Tugend spricht Origenes vom Unterschied von Vorschrift und Rat. Die Keuschheit im allgemeinen gehört zum sittlichen Leben überhaupt, sie ist heilsnotwendig. Die Jungfräulichkeit ist eine Tugend des Vollkommenen, des Pneumatikers: niemals sagt Origenes (wie Clemens) „des Gnostikers". Und der Pneumatiker verpflichtet sich frei auf eine höhere Moral. Unter den verschiedenen Ständen des Christseins herrscht folgende Rangordnung: an erster Stelle kommt das Martyrium, darauf die Jungfräulichkeit, an dritter Stelle der Witwenstand, zuletzt die Ehe. In einem Text scheint Origenes die Jungfräulichkeit sogar der tätigen Nächstenliebe voranzustellen. Aber auch für ihn muß die Jungfräulichkeit aus Liebe zu Gott gelebt werden und von allen Tugenden begleitet sein. Nach ihm müssen die törichten Jungfrauen draußen vor der Türe bleiben, weil sie das Öl der Gottes- und Nächstenliebe und der anderen Tugenden nicht bei sich hatten. Die Übung der Nächstenliebe ist weniger hoch einzuschätzen als die für Gott übernommene Jungfräulichkeit, verbunden mit tatkräftiger Nächstenliebe. Die erstere begnügt sich damit, die Füße des Herrn, das heißt seine Gläubigen, zu salben, die zweite salbt das Haupt Jesu und damit seinen ganzen Leib, sie erfüllt das ganze Haus mit Wohlgeruch, die ganze Kirche[18]. So kommt die Überlegenheit der Jungfräulichkeit von der Gottesliebe, die ihr Prinzip ist.

5. Abtötung in der Jungfräulichkeitslehre des Origenes

Abtötung des Geistes und des Leibes ist Voraussetzung jeder Keuschheit. Sie macht die Jungfräulichkeit zu einem Opfer, sie bereitet die Opfergabe. Abtötung ist vor allem Bewahrung des Geistes, des Herzens: das Herz ist für Origenes der νοῦς der Geist und Verstand. Da die geistige Keuschheit der leiblichen vorausliegt, müssen wir die fleischlichen Begierden des Geistes abtöten in einer geistlichen Beschneidung. Die Beschneidung der Augen ist die Zucht der Blicke; die Ohren und Lippen werden beschnitten in der Zucht des gehörten und gesprochenen Wortes. Wenn die unkeuschen Gedanken und alle sinnliche Lust aus der Seele genommen ist, erwachen in ihr die fünf geistlichen Sinne. So drückt Origenes die connaturalitas des Verstandes mit dem Göttlichen aus, die den Verstand das Göttliche erkennen läßt, so wie die Sinne ihre spezifischen Objekte erkennen; und durch diese Darstellung wird Origenes der Vater einer langen Tradition in der Kirche.

Im ersten Korintherbrief exkommuniziert Paulus den Blutschänder

[18] In Mt. Commentariorum Series 77 (Klostermann-Benz, GCS, 185).

mit folgenden Worten: „Ich habe beschlossen ... ihn Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus." Die Worte „zum Verderben des Fleisches" versteht Origenes von der Abtötung. Verderben des Fleisches ist der Tod der fleischlichen Begierden und Gedanken, der notwendig ist, damit der Geist leben kann. Dabei muß man wissen, daß in der origenistischen Anthropologie der sensus carnis (das φρόνημα τῆς σαρκός) der unterste der zwei Teile der Seele ist, der dem vornehmsten Teil (dem νοῦς, λόγος, ἡγεμονικόν) unterworfen werden muß. So befreit die Abtötung des Fleisches den Geist, und diese Freiheit des Geistes ist ja das Ziel der Jungfräulichkeit[19].

Unter den Übungen der Abtötung ist das Fasten betont. Für die Alten sind gewisse Speisen und Getränke besonders geeignet, zur Unzucht zu treiben. Wir haben uns also von ihnen zu enthalten, wie von jeder Gelegenheit zur Sünde. Origenes sieht im Anschluß an *Philon* ein Abbild unserer Flucht vor der Gelegenheit zur Sünde in der Flucht Jakobs vor Esau dem Unzüchtigen und vor Laban dem Ratgeber, der allzusehr das Fleisch liebt. Man muß alle Aufreizung zur Unzucht fliehen, im Gespräch, bei der Lektüre der Fabeln, bei Frauenbesuch und so weiter. Wer diese Gelegenheit flieht, wird dann nicht als Kain vor dem Angesicht Gottes fliehen.

Wenn der Sturm der Versuchungen sich in der Seele erhebt und Jesus zu schlafen scheint, müssen wir durch unser Gebet Jesus aufwecken, damit er die Ruhe in uns wiederherstelle. Die Ruhe muß der gewöhnliche Zustand der Seele sein, in der Gott gegenwärtig ist, lebt und wirkt — die Unruhe in uns ist das Werk Satans: das ist die bedeutendste Regel der origenistischen Unterscheidung der Geister. In seiner Anthropologie ist die menschliche Natur selbst das Prinzip der Versuchung, die der Teufel erregt. Der unterste Teil der Seele, die fleischlichen Gedanken, wollen den Verstand beherrschen, anstatt sich ihm als dem oberen Teil der Seele zu unterwerfen, sie wollen die dominierende Kraft werden und das geistliche Hegemonikon verdrängen. Dem gesunden Menschen ist seine Lebenskraft Quelle der Versuchung, dem Kranken sein Nichtstun. Dem Keuschen aber sind seine Versuchungen eine je neue Gelegenheit, Gott sein Opfer darzubringen. Jesus kommt zum Versuchten und sucht Früchte an ihm, wie beim Feigenbaum des Evangeliums.

Das Maß der Abtötung, das nötig ist, um Keuschheit und Jungfräulichkeit zu bewahren, ist nicht für jeden dasselbe, nicht für alle ist dies gleich schwer. Es gibt eine natürliche Keuschheit für die einen, andere müssen unablässig auf der Hut sein. Für den einen ist es leicht, seine

[19] In Ps. 37 Homilien I, 2 (PG XIV, 1375); Fragm. in I Kor XXIV (Jenkins: JThStud 9 [1908] 364).

Vorstellungskraft sauber zu halten von schmutzigen Bildern, der andere muß ständig dagegen angehen. Aber was wir auch tun mögen, es ist unmöglich, in dieser Welt in solcher Keuschheit zu leben, daß keine Gefahr mehr bestünde zu fallen und daß Vorsicht und Anstrengung unnötig würden. Wir können nicht gänzlich rein sein in dieser Welt; wir bleiben Knechte unseres Fleisches, und die Freiheit von diesem Fleische, die die Jungfräulichkeit gibt, ist wie unsere Gotteserkenntnis: „per speculum et in aenigmate". In der Seligkeit nur wird sie „facie ad faciem" sein.

Der letzte Grund dafür liegt darin, daß wir nie ganz frei sein können von böser Begierde. Origenes spricht oft von der Ursünde. Wenn sie in einem metaphysischen Zusammenhang erscheint, erklärt er sie mit seiner mythischen Hypothese der Präexistenz und des Falles der präexistenten Geister. Wir finden aber oft eine ganz andere Erklärung dieser Ursünde; wenn jeder Mensch, der in die Welt eintritt, befleckt ist und deshalb die Kindertaufe nötig ist, so hat diese Befleckung ihren Ursprung in der geschlechtlichen Verbindung, aus der er entsteht. Die menschliche Seele Jesu, für die wegen ihrer Vereinigung mit dem Logos jede derartige Besudelung undenkbar ist, konnte nur im Schoße einer Jungfrau Fleisch annehmen. Diese Meinung des Origenes wird ein langes Leben haben in der theologischen Tradition, daß nämlich die Erbschuld eines Kindes die Folge der geschlechtlichen Vereinigung der Eltern ist, insofern sie geschlechtlich ist — und nicht nur, insofern sie dem Kinde ein Erbe mitgibt. Im Mittelalter noch wird sie dem hl. Bernhard und Thomas von Aquin einen bedeutenden Einwand verschaffen gegen die unbefleckte Empfängnis Mariens.

Damit hängt eine andere theologische Meinung des Alexandriners zusammen, die auf die geistlichen Autoren ebenfalls eine nachhaltige Wirkung haben wird. Die geschlechtlichen Beziehungen, auch zwischen Eheleuten, ziehen eine gewisse Unreinheit nach sich. Obwohl Origenes in manchen Texten feststellt, daß Gott nichts Unreines geschaffen habe, lehrt er in anderen Stellen, daß alles gereinigt werden müsse, was die Zeugung betrifft. Diese Unreinheit ist ihm bewiesen im Gesetz des Levitikus über die gebärende Frau. Weil er diese Unreinheit nicht mit der Geburt erklärt, sondern aus den geschlechtlichen Beziehungen bei der Empfängnis, deshalb ist Maria auf Grund ihrer Jungfräulichkeit frei von dieser Unreinheit. Einen anderen Beweis sieht Origenes in 1 Kor 7, 5: „Entzieht euch einander nur mit gegenseitiger Einwilligung und nur zeitweilig, damit ihr zum Beten (nach gewissen Handschriften auch zum Fasten) frei seid." In diesem Wort des Apostels sieht Origenes eine Vorschrift. Obwohl er manchmal auf das debitum der Ehegatten drängend hinweist, obwohl er denjenigen, der sich dem anderen entzieht, um vollkommen keusch zu leben, verantwortlich macht für

die Sünde seines Gatten, nötigt er doch die Eheleute, sich zu enthalten, um zu beten, die Eucharistie zu empfangen und das liturgische Fasten zu erfüllen. Ebenso scheint es ihm unanständig, daß die Eheleute in ihrem Schlafzimmer beten[20].

Diese Unreinheit ist für Origenes aber keine Sünde. Der Verheiratete, der seine ehelichen Pflichten keusch erfüllt, kann seinen Leib Gott darbringen als ein reines Opfer. Aber im Unterschied zum Ledigen kann der Verheiratete kein immerwährendes Opfer darbringen, weil seine geschlechtlichen Beziehungen sein Opfer jedesmal unterbrechen. Der Heilige Geist kann die Ehe zu einem Charisma machen, aber nie wäre er zum eigentlichen ehelichen Verkehr gegenwärtig, selbst wenn es sich um die Ehe eines Propheten handelte. Aber wir sagten schon, die Unreinheit des Geschlechtsverkehrs ist keine Sünde. Im Unterschied zur Sünde, deren Folgen über die Tat hinaus dauern, dauert die geschlechtliche Unreinheit nur während der ehelichen Beziehungen.

Was bedeutet für Origenes diese Unreinheit? Sie ist für ihn mit einer anderen zu vergleichen, von der weder Jesus noch Maria verschont blieben, die Befleckung der Körperlichkeit selbst. Die origenistischen Begriffe des Leiblichen und des Stofflichen sind nicht leicht zu verstehen. Nach seiner Präexistenzlehre haben die menschlichen Seelen nach ihrer Sünde ihren ätherischen, strahlenden Leib vertauscht mit dem groben, stofflichen Körper. Seine Erschaffung wird berichtet im zweiten Schöpfungsbericht der Genesis. Der Körper ist, wie die ganze sinnenhafte Welt, ein Zuchthaus, eine Erziehungsanstalt, in der die gefallene Seele den Weg zur Besserung finden kann. Aber der Leib und die materielle Welt sind von Gott erschaffen worden. In ihrem ursprünglichen Logos (das heißt: Wesen) sind sie deshalb gut. Da sie nach dem Bilde göttlicher Mysterien gestaltet sind, haben sie zum Ziel, der gefallenen Seele die Sehnsucht zu geben nach diesen Mysterien. Das Stoffliche sollte der Seele Führer sein auf dem Weg zu den göttlichen Mysterien. Aber die Welt des Sinnenhaften führt den Menschen in Versuchung. In der Sünde ist das natürliche Streben der Seele nach Gott und der göttlichen Realität angehalten und in seinem Elan gebrochen. Anstatt auf das Vorbild zuzugehen, begnügt sich die Seele mit der Wirklichkeit des Abbildes, die von ihr als höchste Wirklichkeit angesehen wird. Das ist der tiefste Aspekt der Sünde für Origenes, die eigentliche götzendienerische Tat: die Sünde des Heiden, der anbetet, was menschliche Hände geschaffen; die Sünde des Juden, der im Alten Bund die höchste Realität sieht; die Sünde des Unzüchtigen, der sein Streben, das ihn auf Gott hinführen müßte, irreführt auf sinnliche Werte zu. Jedes sinnenhafte und leibliche Geschöpf ist unrein, weil es zweideutig ist für den fleischlichen Menschen; weil es als Ab-

[20] Fragm. in I Kor XXXIV (Jenkins: JThStud 9[1908] 501—502).

bild den Geist auf das Urbild hin ausrichten müßte und statt dessen ihn in Versuchung führt, das Abbild für das Urbild zu halten und sich mit ihm zu begnügen. Der Mensch kann dieser Versuchung nur entgehen durch Bindung an den Logos, die für den Menschen Jesus substantiell, für den Heiligen akzidentell ist. Die Unreinheit aller sinnenhaften Dinge auf Grund ihrer Zweideutigkeit führt zur Unreinheit der geschlechtlichen Beziehungen. Der Asket Origenes sieht in ihnen eine vermehrte Gefahr götzendienerischen Genusses, der die Seele von Gott abhält und abwendet.

6. Die Jungfräulichkeit ist Freiheit und Fruchtbarkeit

Die Jungfräulichkeit nimmt nicht völlig die Unreinheit des Stofflichen von uns, sondern nur die Unreinheit geschlechtlichen Begehrens und Tuns. Dafür gibt sie die Freiheit. Der jungfräuliche Mensch ist frei für den ausschließlichen Dienst des göttlichen Logos, dem er seine Jungfräulichkeit geweiht hat. Das Ziel und die alleinige Rechtfertigung dieses Standes liegt darin: sich zu befreien vom Fleische, um frei zu sein für den Dienst Gottes. Wir finden manchmal bei Origenes einen solchen Freiheitsbegriff, bei dem sich die Freiheit nicht auf die Wahlfreiheit beschränkt. Wenn seine Spekulationen über die Wahlfreiheit bei weitem überwiegen, so ist das zu verstehen aus seiner Polemik gegen die Gnostiker. Die Jungfräulichkeit (oder wenigstens die Keuschheit) ist eine für den Mystiker unentbehrliche Tugend. Der prophetische Geist kommt nur in eine reine Seele. Man muß das Fleisch unterwerfen, um das Brot des himmlischen Wortes zu essen; man kann nicht beides zugleich genießen, die Freuden des Leibes und die Freuden des Geistes. Die Sünde des Fleisches, die den Christen, der doch Tempel Gottes ist, entweiht, schließt die Seele aus von der Betrachtung der göttlichen Dinge. Die Sünden des Fleisches verderben den Geschmack an geistlichen Dingen, stumpfen die fünf geistlichen Sinne ab und töten sie, wie Origenes sich ausdrückt. Nach ihm wäre es sogar gefährlich, einem unreinen Menschen von den göttlichen Mysterien zu sprechen; das wäre das Heilige den Hunden preisgeben, die kostbare Perle vor die Schweine werfen. Dagegen ist der Sieg der Keuschheit in einem Menschen das Zeichen, daß dieser Mensch überhaupt gesiegt hat.

Im Dienste Gottes und zum geistlichen Leben ist der Stand der Jungfräulichkeit besser geeignet als der Ehestand. Oft stellt Origenes die Freiheit des Ledigen der Knechtschaft der Verheirateten gegenüber. In der Ehe ist man Knecht seines Gatten, dem man ja das Recht auf den eigenen Leib abgetreten hat. Einmal verheiratet, darf man aber nicht seine Freiheit zurücknehmen wollen und sich den Verpflichtungen des ehelichen Zusammenlebens entziehen; die Liebe, die jeder

seinem Gatten schuldet, muß größer sein als die Sehnsucht nach einer Enthaltsamkeit, die mit dem ehelichen Zusammenleben unvereinbar ist. Wer eine christliche Ehe verwirklicht, ist wie ein Freigelassener des Herrn, nicht völlig wie ein Freier, aber nicht mehr in tiefer Knechtschaft. Seine Tugenden haben ihm Freiheit gegeben, aber seine Ehe hält ihn doch noch in Banden. Nachdrücklich betont Origenes, Eheleute könnten eben nicht in vollkommener Enthaltsamkeit leben. Sie wären sonst in Gefahr, versucht zu werden, und wenn der eine Gatte diese Keuschheit nicht ertragen könnte, wäre der andere, der enthaltsam leben möchte, an dessen Sünden schuldig.

Die Jungfräulichkeit befreit für den Dienst des Herrn, Jungfräulichkeit ist auch reich an geistlichen Früchten. Wie Esdras baut der jungfräuliche Mensch Jerusalem, die Kirche, wieder auf. Wie Daniel erhält er göttliche Offenbarungen. Vor allem wird in ihr, wie aus Maria, Jesus geboren. Dieses geistliche Verständnis der Geburt und des Wachstums Jesu in der Seele ist häufig bei Origenes. Es stammt aus paulinischen Texten und findet sich schon vor Origenes in der Schrift an Diognet, bei *Hippolyt* und *Clemens*. Bei Origenes drückt sie das Geheimnis der Gnade aus. Um in jedem Menschen die Erlösung zu bewirken, muß sich das Kommen Jesu in die Welt in der Seele wiederholen. Der Same des Logos kommt ins Herz des Katechumenen durch das Hören des Wortes Gottes, und durch die Taufe wird Jesus in ihm geboren. Aber beim einen töten die Sünden diesen neugeborenen Jesus, bei den anderen kann er nicht wachsen wegen ihrer Gleichgültigkeit. Christus kann nur in denen wachsen, die ihm durch echte Tugenden Raum geben, und er ist es, der in ihnen die Tugenden erzeugt. Weil der jungfräuliche Mensch für ein himmlisches und nicht mehr irdisches Ziel lebt, gibt er sich ganz dem Logos hin; er lebt nur noch dafür, daß er in ihm wachse. Das ist der geistliche Sinn der Mutterschaft Mariens: der jungfräuliche Mensch ahmt Maria nach in ihrer Fruchtbarkeit, und die Mutter Jesu ist die Primitiae der Jungfräulichkeit und der geistlichen Mutterschaft zugleich.

Wir haben die Spannweite der origenistischen Lehre über die Jungfräulichkeit gesehen, die den ganzen Bereich des ethischen und geistlichen Lebens umfaßt. Es scheint nicht, daß sich eine so zusammenfassende Schau der Jungfräulichkeit bei den Vorgängern des Alexandriners findet. Sie wird wiederaufgenommen von Methodius von Olymp in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, und sie verbreitet sich mit dem entstehenden Mönchtum im vierten Jahrhundert. Für das Mönchtum ist Origenes wie auf vielen anderen Gebieten der große Lehrer der Spiritualität, er hat ihm seine geistliche Lehre gegeben. Und trotz gewisser eigener Meinungen ist der größte Teil seiner Jungfräulichkeitslehre auch für uns noch gültig.

Der Präsenzakt, ein unerkannter fundamentaler Lebensakt

Von Adolf Haas S. J.

I. Einleitung und Fragestellung

In einer früheren Arbeit[1] habe ich versucht, das Lebendige als den „Spiegel seiner selbst" zu definieren. Das Lebendige hat die grundlegende Fähigkeit, sich selbst in sich abzubilden. Die Überlegungen gingen davon aus, daß das grundlegende Kennzeichen des Lebendigen in seiner *Entwicklungsfähigkeit* gegeben ist. Entwicklung besagt aber, daß sich das Lebendige in einem dauernden physiologischen (Stoff- und Energiewechsel) und morphogenetischen (ontogenetischen und phylogenetischen) Wechsel durchhält, ja sich in ihm erst gestaltet. Diese Entwicklung beruht aber im letzten in der *Fähigkeit zur Selbstreproduktion des Lebewesens.* Ein neues Lebewesen entsteht also nicht durch irgendeine Art der Teilung (im Sinne einer Zerteilung, Fragmentation des alten), sondern durch ganzheitliche Abbildung der Zelle in sich selbst oder des erwachsenen Organismus in einer Keimzelle (artgleiche Reduplikation) und nachfolgende Trennung des Abbildes vom reproduzierenden Organismus. Strenggenommen gibt es gar keine Zell-*Teilung,* sondern nur eine *abbildliche Selbstverdoppelung* („selfduplication" in der englischen Literatur). Für die weitere Analyse der Tatsachen und ihre naturphilosophische Deutung muß ich auf meine frühere Arbeit verweisen.

Bei der weiteren Analyse der Entwicklungserscheinungen bin ich auf eine bisher völlig unbeachtete Frage gestoßen, die sich aber unausweichlich aus den Tatsachen der Entwicklung des Lebendigen ergibt. Wir wissen, daß sich die Entwicklung durch die fortgesetzte abbildliche Selbstverdoppelung der ursprünglichen Keimzelle vollzieht. Jede Furchungszelle des Keimlings ist ganzes Abbild der Keimzelle. Wenn man die Furchungszellen eines Keimlings künstlich voneinander trennt, kann grundsätzlich jede Zelle den ganzen Organismus aus sich entwickeln, wie die Versuche von *Driesch, Spemann* u. a. gezeigt haben. Daß die Zellen des frühen Keimlings verhältnismäßig leicht voneinander getrennt werden können, liegt in der Eigenart ihres Beisammenseins im Keim begründet; sie verschmelzen nämlich nicht miteinander, sondern liegen gegenseitig unvermischt beieinander. Hier erhebt sich nun eine ganz einfache, aber dennoch schwerwiegende Frage:

[1] Schol 36 (1961) 161—191.

Wie kommt es denn, daß die Zellen überhaupt zur Bildung des einen Organismus zusammenhalten, wenn doch jede Zelle totipotent ist und das Ganze hervorbringen kann? Im Akt der Selbstverdoppelung, dem Urakt der Zeugung, vermehrt sich die Keimzelle; es entstehen zwei Furchungszellen; diese vermehren sich wiederum abbildlich, so daß der Keimling in sein Vierzellenstadium übergeht, später ins Achtzellenstadium und so weiter in geometrischer Progression. Das ist gleichsam der zentrifugale Zeugungsakt, der die Ureinheit der einen Keimzelle abbildend immer weiter vermehrt. Aber wer hält die vermehrten totipotenten Zellen zusammen, so daß sie, obgleich jede eine „Ganzheit" ist, dennoch zusammen das *eine* Ganze des sich entwickelnden Organismus bilden?

Man kommt nicht darum herum, hier neben dem zentrifugalen Akt der dauernd wiederholten Selbstverdoppelung einen zweiten Lebensakt am Werk zu sehen, einen *zentripetalen Einigungsakt*, der aus der Vielzahl totipotenter Zellen den einen sich entwickelnden Organismus macht. Das Wesentliche dieses Einigungsaktes bestände nun gerade darin, daß er die totipotenten Furchungszellen beisammenläßt oder sie zusammenfügt, ohne sie gegenseitig zu vermischen, ohne sie in irgendeiner Weise ganz oder teilweise ineinander übergehen zu lassen; und gerade durch dieses unvermischte Beisammensein der totipotenten Abbilder der Keimzelle wird das Ganze des sich entwickelnden Organismus. Der Einigungsakt, den wir hier vermuten, bewirkt also, daß sich die abbildlichen Zellen unvermischt gegenwärtig bleiben und so in dieser gegenseitigen Gegenwart die wesenhafte Einheit des Organismus darstellen und weiterentwickeln. Ohne einen solchen Akt gäbe es keine Entwicklung. Ich nenne darum diesen fundamentalen Lebensakt, der bewirkt, daß die Furchungszellen einander gegenwärtig bleiben, und so die organische Einheit stiftet: Präsenzakt. Es wird die Aufgabe dieser Untersuchung sein, die biologische und naturphilosophische Bedeutung dieses bisher unerkannten Lebensaktes klarzulegen.

II. Das Entwicklungsgeschehen an einigen Beispielen biologisch dargestellt

a) Das Furchungsgeschehen bei Amphibien

Die Entwicklung der befruchteten Keimzelle beginnt mit Zellvermehrungen. Diese in geometrischer Progression fortschreitenden Zellvermehrungen nennen wir Furchungsprozeß; die Furchungszellen (Blastomere = Keimteile) bilden im einfachsten Fall schließlich einen „Zellhaufen", der einer Maulbeere ähnlich ist und deshalb Morula genannt wird. Diese bildet in ihrem Innern eine Höhle aus und stellt schließlich einen bläschenförmigen Keim dar, die Blastula. Bei einem dotterreichen Ei hinken die mit Dotter beladenen Eibezirke in der Furchung etwas nach, die Zellen sind

außerdem etwas größer, und da sie durch den Dottergehalt auch schwerer als die andern sind, stellt sich das im Wasser befindliche Ei der Amphibien mit diesem Pol nach unten ein. Da sich aus dem oberen Pol bei den Wirbeltieren vor allem das Zentral-Nervensystem bildet, nennt man ihn auch den „animalen" Pol; aus dem unteren wird dagegen der Darm, weshalb man ihn „vegetativen" Pol nennt.

Die Amphibien haben eine totale und inäquale Furchung. Die erste Furche zerlegt das Ei in zwei große Blastomeren, wobei die Furchung vom animalen zum vegetativen Pol fortschreitet. Die zweite Furche ist ebenfalls meridional und steht auf der ersten senkrecht. Die dritte Furche hingegen verläuft äquatorial, und zwar nach dem animalen Pol hin verschoben. Bereits die vierte und fünfte Furche sind stark variabel (meist meridional). Es folgen sodann tangential verlaufende Kurven. Der Keim wird dadurch mehrschichtig. Im Innern zeigt sich eine Furchungshöhle (Blastocoel). Die Zellen am animalen Pol sind klein (Mikromeren), die dotterreichen Zellen am vegetativen Pol sind groß (Makromeren). Die entstandene Blastula besitzt ein mehrschichtiges Blastocoeldach aus Mikromeren und einen soliden Block von Makromeren als Boden. Zeitraffer-Filmaufnahmen von *W. Vogt* zeigten, daß die Zellvermehrung bis etwa zum 12. Schritt für den ganzen Keim streng rhythmisch verläuft: Ruhepausen wechseln mit gleichzeitig schlagartig einsetzenden Vermehrungsphasen aller Blastomeren ab. Die Steuerung dieses Rhythmus' ist noch unbekannt. Diese Erscheinung zeigt jedoch, daß am Anfang der Entwicklung bereits jeder Entwicklungszustand (zweizellig, vierzellig, achtzellig usw.) als ein Ganzes zu begreifen ist, das sich auch als dieses Ganze jeweils vermehrt, obwohl sich die Vermehrung jeweils an jeder Zelle einzeln vollziehen muß. Der einheitliche Rhythmus deutet aber auf eine die einzelnen Zellen bereits zutiefst einigende Ganzheit.

Bei jenen Eizellen, die fast ganz mit Nahrungsdotter gefüllt sind, wie z. B. bei den Vögeln, bilden sich die Furchungszellen nur am plasmareichen animalen Pol. Es entsteht also keine bläschenförmige Blastula, sondern eine Keimscheibe, die zunächst aus wenigen Zellen besteht und deshalb klein ist. Diese Keimscheibe umwächst dann langsam durch Vermehrung der Zellen das ganze, ungefurcht gebliebene Ei. Hierdurch wird die Masse des Dotters in das Innere des Keimes aufgenommen; später findet man ihn in einem Anhangsgebilde des Darmes, dem Dottersack, wo er der Ernährung des Embryos dient. Wenn man ein befruchtetes Hühnerei vorsichtig (ohne das Dotterhäutchen zu verletzen) ausgießt, sieht man ziemlich leicht die junge Keimscheibe: das im Eiweiß schwimmende Ei dreht sich mit seinem animalen Pol nach oben, und die Keimscheibe erscheint als kreisförmiger Fleck.

b) Das Furchungsgeschehen beim Seeigel

Um einen Eindruck davon zu bekommen, wie kompliziert das Furchungsgeschehen bei vielen Tieren ist, wählen wir als Beispiel den vieluntersuchten Seeigel. Am Seeigel ist keine geordnete Struktur des Eiinhaltes nachweisbar. Es besteht also keine polare Differenzierung. Die beiden ersten Furchungsebenen verlaufen meridional; die dritte Teilungsebene verläuft äquatorial und zerlegt den Keim in vier animale Zellen (Mesomeren) und vier vegetative Makromeren. Bei der folgenden vierten Teilung entstehen acht Mesomeren, die ringförmig in einer Ebene angeordnet sind. Aus der Teilung der Makromeren entstehen jedoch vier Makromeren und vier vegetative Mikromeren, die außerordentlich klein sind. In der Folge entstehen zwei Schichten von animalen Zellen (Mesomeren): acht Makro- und acht Mikromeren. Im Vitalfärbungsversuch zeigt es sich, daß die Mikromeren Mesenchym und das Skelett bilden. Die untere Makromerenschicht liefert Entoderm, Mesoderm und sekundäres Mesenchym. Die oberen Makromeren bilden einen kleinen analen Ekto-

dermbezirk. Die tiefe animale Mesomerenschicht liefert das Material für den größten Teil des seitlichen Ektoderms. Die obere Mesomerenlage liefert Munddarm (Stomodaeum) und Wimperbüsche. Das ist also ihre prospektive Bedeutung (d. h. was aus ihnen im gegebenen Fall wirklich wird), nicht aber ihre prospektive Potenz (d. h. überhaupt mögliches Schicksal). Untersuchen wir letztere, so können wir folgendes feststellen:

Zerlegt man einen Seeigelkeim im 32-Zellenstadium durch einen Schnitt zwischen Meso- und Makromeren in eine animale und vegetative Hälfte, so bildet die animale Hälfte Munddarm, Wimperschopf usw., also animale Organe, entsprechend der prospektiven Bedeutung dieser Zellen. Aus der vegetativen Hälfte wird Darm- und Skeletteil und etwas umhüllendes Ektoderm. Aus all dem wäre also zu schließen, daß hier Mosaikentwicklung vorliegt. Halbieren wir aber nun den Keim längs des Meridians, so erhalten wir normale, etwas kleinere Ganzlarven. In diesem Fall zeigt sich also Regulationsentwicklung. Wir müssen aus diesen Versuchen entnehmen, daß sowohl die animale wie die vegetative Keimhälfte jede für sich bestimmte Funktionen besitzen müssen, die der andern Keimhälfte fehlen. Um feste Anlagemuster kann es sich aber nicht handeln. Die animalen bzw. vegetativen Tendenzen kommen allen Teilbezirken der jeweiligen Keimhälfte ganz allgemein zu. Zur Bildung des ganzen Keimes ist ein ausgeglichenes Verhältnis beider Tendenzen notwendig. Den animalen Zellen fehlen aber keineswegs die Potenzen zur Bildung vegetativer Keimteile. Halbiert man nämlich einen Keim im 32-Zellenstadium meridional und ersetzt die fehlende Hälfte durch einen Komplex animaler Zellen, so entstehen normale Keime, obgleich jetzt auf einen vegetativen Komplex drei animale Teile kommen. Durch Vitalfärbung kann man erkennen, daß die zusätzlichen animalen Zellen sich am Aufbau vegetativer Organe beteiligen. Animale Zellen können also vegetative Leistungen vollbringen, wenn diese Fähigkeit durch einen lenkenden Faktor aktiviert wird. Auch vegetative Zellen können animale Organe hervorbringen, wenn man z. B. einer isolierten vegetativen Keimhälfte die Mikromeren wegnimmt. Wir haben hier also recht eigenartige Verhältnisse: Verstümmelung des Keimes (Wegnahme der animalen Hälfte) führt zur Bildung eines nur aus vegetativen Keimteilen bestehenden Teilkeimes. Weitere Verstümmelung (Wegnahme der Mikromeren) ergibt aber wieder mehr oder weniger harmonisch gestaltete Keime. Die Makromeren enthalten alle Potenzen, die zur Bildung des Ganzen nötig sind. Zieht man isolierte Makromeren auf, so erhält man zwar Zellteilungen, aber keine Differenzierung. Animale Keimhälften bilden nur animale Organe. Kombiniert man aber animale Keimhälften mit Mikromeren, so bilden sich fast normale Larven.

Die obigen Versuche zeigen, daß die Entwicklung keine Entfaltung vorgebildeter Anlagepläne sein kann. Das Zusammenwirken verschiedener Zellgruppen ist für die Bildung des Keimes von entscheidender Bedeutung. Die Mikromeren veranlassen (induzieren) in animalen Zellen die Bildung vegetativer Organe. Dieser induzierende Einfluß ist nicht nur auf die Mikromeren beschränkt, sondern kommt in abgeschwächtem Zustand auch den unteren Makromeren und in stark abgeschwächter Form den oberen Makromeren zu. Allgemein läßt sich sagen:

Im Seeigelkeim sind zwei verschiedene Systeme wirksam. Sie sind an den entgegengesetzten Polen lokalisiert und wirken gegeneinander in gradueller Abstufung. Am animalen Pol besteht ein Wirkungsfeld animaler Differenzierungsleistung, das seinen Einfluß äquatorwärts entfaltet. Ihm wirkt vom vegetativen Pol her ein Feld vegetativer Dif-

ferenzierung entgegen. Das Resultat des Entwicklungsprozesses hängt von der genauen Abstimmung der animalen und vegetativen Funktionen aufeinander ab. Durch chemische Einflüsse läßt sich das Gleichgewicht verschieben, d. h. bestimmte Stoffe (Lithiumchlorid) verstärken die vegetativen Tendenzen (übermäßige Darmbildung) und unterdrücken die animalen; andere Stoffe (Rhodannatrium) unterdrücken vegetative Wirkungen. Die Wirksamkeit dieser Stoffe ist an bestimmte spezifisch empfindliche Entwicklungsphasen gebunden. Aus den oben geschilderten Tatsachen, die wir weitgehend dem Lehrbuch der Embryologie von *D. Stark* (1955) entnommen haben, zieht der Verfasser folgende Schlußfolgerungen (96 f.):

„Entwicklung ist sicher nicht reine Mosaikarbeit in dem Sinne, daß ein bereits in der Eizelle vorhandener, starr festgelegter Anlageplan während der Ontogenese schrittweise verwirklicht wird. Andererseits ist die Eizelle auch keine homogene strukturlose Plasmamasse. Ein Entwicklungsplan ganz allgemeiner Art ist in der befruchteten Eizelle vorhanden. Doch ist dieser Plan zunächst nicht in seinen Einzelheiten materialmäßig festgelegt ... Zu einer Determination der Keimteile, d. h. zu einer Festlegung des definitiven Schicksals, kommt es schrittweise im Laufe der Entwicklung. Der Zeitpunkt, zu dem diese Determination einsetzt, kann außerordentlich verschieden liegen ... Doch immer ist diese Determination nicht starr, sondern dynamisch ... Der Keim enthält die Potenzen zur Bildung des ganzen Organismus, und zwar sind diese Fähigkeiten zunächst noch nicht in Teilbezirke aufgeteilt. Dann treten zuerst ganz allgemeine lokale Differenzen hervor, die uns in Form der animalen und vegetativen Tendenzen beim Seeigelkeim beschäftigt haben. In der Folge wird dieses animal-vegetative Gefälle mehr und mehr zugunsten organspezifisch determinierter Bezirke reduziert. Damit verliert der Keim aber auch die Fähigkeit, auf Störungen des Gefüges mit Regulationen zu antworten. Gleichzeitig verschwindet die Ansprechbarkeit auf LiCl und NaSCN, und der induzierende Effekt der Mikromeren erlischt. Qualitative Verschiedenheiten der einzelnen Keimteile treten nun mehr und mehr hervor."

c) Die Gastrulation bei Amphibien

Obwohl bei dem gewöhnlich als Schulbeispiel herangezogenen Lanzettfischchen die Gastrulation in sehr übersichtlicher Weise verläuft, werden wir hier die Amphibien als bestuntersuchtes Objekt für unser Beispiel gebrauchen. Das hängt auch damit zusammen, daß man den Ablauf der nach dem Furchungsgeschehen erfolgenden Gastrulation nicht einfach durch Aneinanderreihung von Präparaten ablesen kann. Den manchmal außerordentlich komplizierten Vorgang kann man nur durch Anwendung experimenteller Kunstgriffe erkennen (Farbmarkierungen, Zeitrafferfilm). Experimentelle Untersuchungen in größerem Umfang liegen zur Zeit aber nur für die Amphibien vor.

Zur besseren Orientierung wollen wir aber kurz die Gastrulation beim Lanzettfischchen (Branchiostoma) erwähnen. Diese erfolgt im wesentlichen durch Einstülpung (Invagination) der einschichtigen Blastula. Der Blastulaboden besteht aus

größeren Zellen (Makromeren). Wo diese in die kleinen Zellen (Mikromeren) übergehen (Randzone), beginnt die Einstülpung. Die sich einstülpende Zellschicht verdrängt langsam die Blastulahöhle (Blastocoel) und berührt schließlich die Zellen des animalen Gebietes (kenntlich an dem außen anhaftenden Richtungskörperchen). Damit ist ein zweischichtiger Keim entstanden mit Ektoderm (äußeres Keimblatt) und Entoderm (inneres Keimblatt). Der Hohlraum der jetzt becherförmigen Larve wird Urdarm (Castrocoel) genannt. Ektoderm und Entoderm gehen im Bereich des Urmundes (Blastoporus) ineinander über. Es ist wichtig zu betonen, daß der Massenverlagerungsprozeß bei der Gastrulation nicht direkt mit dem Determinationsvorgang gleichgesetzt werden darf, der Begriff des Keimblattes also keine feststehende Größe bedeutet und nur deskriptiven Charakter besitzt.

Bei Amphibien ist der Beginn der Gastrulation durch das Auftreten eines spaltförmigen Urmundes an der Randzone zwischen pigmentiertem und vegetativem Zellmaterial zu sehen. Die Randzone ist jener Grenzbereich, der zwischen der unteren vegetativen Hälfte (mit dotterreichen Zellen) und der oberen animalen Hälfte (mit zahlreichen kleinen dotterarmen Zellen) liegt. Das ganze Material der Randzone und der vegetativen Keimhälfte wird nun in einem sehr verwickelten Prozeß ins Innere eingestülpt. Wir können jetzt folgende wichtige Keimteile unterscheiden: die Einstülpungsstelle bildet den Urmund (Blastoporus), das äußere Keimblatt (Ektoderm), die beiden inneren Keimblätter, nämlich das aus der Randzone entstandene Mesoderm und das der dotterreichen Keimhälfte entsprechende Entoderm.

W. Vogt hat nun durch zahlreiche Farbmarkierungsversuche beweisen können, daß es sich bei all diesen Vorgängen nicht um Wachstumserscheinungen und Neuerzeugung von Keimsubstanz handelt, sondern um Umordnung von vorhandenem Keimmaterial. Am Ende der Gastrulation liegt mehr als die Hälfte der Oberflächenzellen der Blastula im Innern des Keimes. Mit Beendigung der Gastrulation haben die Anlagen der wichtigsten Organe (Haut, Zentralnervensystem, Achsenskelett, Darm, Leibeshöhle) ihre endgültige Anordnung erreicht. Es folgt jetzt ihre sichtbare Differenzierung. Das Zentralnervensystem entsteht im Ektoderm als eine verdickte, schildförmige Platte (Medullarplatte). Durch Zusammenrücken der seitlichen Wülste schließt sich die Platte zum Medullarrohr, das alsbald in die Tiefe sinkt. Unter der Medullarplatte liegt das Mesoderm. Während das Medullarrohr in die Tiefe sinkt, gliedert sich das Mesoderm in fünf nebeneinanderliegende Streifen, deren mittlerer zur Anlage des Achsenskelettes (Chorda dorsalis) wird. Links und rechts schließen sich die Urwirbel (Somiten) an, und von diesen setzen sich wieder die Seitenplatten ab (paarige Anlagen der Leibeshöhle). Das Entoderm bildet zunächst eine breite, nach oben offene „Wanne", deren Ränder sich zusammenschließen und gerade unter der Chorda das Darmrohr bilden.

Zahlreiche, in der verschiedensten Richtung variierte Explantationsversuche[2] zeigen,

[2] Vgl. A. Kühn, Entwicklungsphysiologie (1955) 225 ff.

daß den einzelnen Teilen des Blastoderms bei einsetzender Gastrulation schon Bewegungstendenzen innewohnen, die denen entsprechen, welche die Teile im ganzen Keim ausführen. Die komplizierten Gestaltungsbewegungen scheinen also endogen bedingt zu sein und verlaufen autonom, d. h. sie beruhen auf einer Selbstdifferenzierung der Teile der Blastula. *J. Holtfreter* (Roux, Archiv, 1939) hat hierzu einen interessanten Versuch gemacht:

Zwei Haufen von isolierten Entodermzellen werden dicht nebeneinandergelegt. Die beiden Zellgruppen runden sich alsbald zu geschlossenen Kugeln ab und verschmelzen nach einiger Zeit miteinander, wenn man sie in gegenseitigen Kontakt bringt. Nach einem Tag sieht man plötzlich aus der Kugel massenhaft Zellen auswandern. Diese breiten sich auf dem Boden des Kulturschälchens in Form einer epithelialen Platte aus. Am Kulturmedium ist während dieser Zeit keine Veränderung vorgenommen worden. Nach etwa 20 Tagen haben sich diese Zellen weiter zu sezernierendem Darmepithel differenziert. Dieses Formbildungsgeschehen steht aber sowohl zeitlich wie räumlich in Parallele zu den Vorgängen im Normalkeim. So fällt z. B. die Ausbildung sezernierender Zellen im Explantat und im Kontrollkeim zeitlich zusammen. Für die naturphilosophische Deutung des Entwicklungsprozesses sind diese Experimente von einer außerordentlichen Bedeutung.

Wie die einzelnen Teile durch Anziehungs- und Abstoßungskräfte aufeinander wirken, möge ein anderes Beispiel zeigen[3]: Isoliert man bereits determiniertes Neuralmaterial (späteres Nervensystem) und züchtet dieses weiter, so erhält man Nervengewebe in völlig chaotischer Anordnung. Umhüllt man das Explantat aber mit Mesenchym, so bildet das vorher chaotische Nervengewebe ein Rohr mit dicker Wand und rundlichem Lumen. Fügt man dem Explantat noch Chordagewebe hinzu, so nimmt das Rohr die typische Form des Neuralrohres an mit vertikal spaltförmigem Lumen. Ist die Mesenchymumhüllung unzureichend, so treten Spaltbildungen auf. Fehlt die Chorda und unterlagert man das Nervengewebe mit Muskulatur, so bildet sich ein Nervenrohr mit dicker basaler Nervengewebsmasse und dünner Decke.

Die angeführten Experimente erklären Teilmomente im Ablauf der Gastrulation, geben uns aber keinen Schlüssel für die Lösung des Rätsels, wie die Zell- und Massenbewegungen koordiniert und die richtenden Kräfte synchronisiert werden, so daß ein ganzheitlich geordnetes Geschehen resultiert. Der Embryologe *Stark* (1955, 134) kommt zu dem abschließenden Urteil:

„Nun zeigen eine Reihe von Austausch- und Transplantationsversuchen, daß der Entwicklungsprozeß letzten Endes auf ein Zusammenspiel von Induktionsvorgängen und spezifischen Antworten des Substrates auf die Induktionsreize hinausläuft. Für das Zustandekommen einer geordneten Gesamtorganisation ist nicht allein der spezielle Charakter des Induktors wichtig. Es ist weiterhin der Zeitpunkt, zu dem die Determination erfolgt, und der Ort, an dem die determinierenden Faktoren liegen, ausschlaggebend. Die reagierenden Zellen sind nicht jederzeit auf Reize, die vom Induktor ausgehen, ansprechbar, ja die Phase der Reaktionsbereitschaft ist im allgemeinen zeitlich eng begrenzt. Wir kommen also zu der Feststellung, daß ein geordnetes Zusammenspiel von Aktions- und Reaktionssystem den Prozeß der Morphogenese beherrscht."

[3] Stark (1955) 109 f.

III. Entwicklungsgeschehen, Ganzheit und Präsenzakt

a) Zum Entwicklungsbegriff: Entfaltung eines keimhaften Abbildes

Bevor wir im einzelnen die Tatsachen der biologischen Entwicklung naturphilosophisch durchleuchten können, möge eine kurze Betrachtung des Entwicklungsbegriffs vorangestellt werden. Biologisch gesehen verstehen wir unter Entwicklung die Gesamtheit der Prozesse, die zu den morphologischen, physiologischen und biochemischen Veränderungen führen, die das Einzelindividuum von der befruchteten Eizelle bis zur fertigen arttypischen Organisation durchmacht. Von der abbildlichen Selbstverdoppelung des Fortpflanzungsprozesses aus, also von der Sicht unserer früher dargestellten Lebensdefinition aus, könnten wir auch sagen: die Entwicklung ist die Entfaltung eines keimhaften Abbildes. Zum Abbild gehören nach dem hl. *Thomas v. Aquin*[4] drei wesentliche Bestimmungen: 1. Ähnlichkeit (similitudo). 2. Artgleichheit (similitudo in specie rei vel saltem in signo speciei). 3. Der reale Ursprung aus dem Urbild (origo). In dreifacher Richtung findet der Entwicklungsgedanke hier einen Ansatzpunkt.

Die erste Richtung liegt in der Einzelentwicklung, in der sich das in keimhaftem Zustand aus dem Ursprung hervorgehende Abbild zur Vollgestalt der Art in einem kontinuierlichen Formwandlungsprozeß selbsttätig gestaltet. Durch diesen Entwicklungsprozeß findet die Ähnlichkeit des Abbildes seine vollgültige raum-zeitliche Darstellung. Mit dieser individuellen Entfaltung ist aber eine zweite Entwicklungsrichtung gegeben, die gleichsam im entgegengesetzten Sinne verläuft: im Maße wie das lebendige Individuum seine Reifegestalt erreicht, wird es fähig, sich wiederum abbildend fortzupflanzen, sich gleichsam wieder in die keimhafte Potentialität des Ursprungs einzuhüllen. So entspricht der wachsenden Selbstdarstellung in der Einzelentwicklung (Evolution) eine wachsende Selbstverhüllung (Involution) im Abbild der Keimzelle und im Fortpflanzungsgeschehen. Die Verkoppelung dieser beiden Entwicklungstendenzen ist für die lebendige Entwicklung von einer grundlegenden kategorialen Bedeutung. Aber noch in einer dritten Richtung findet der Entwicklungsgedanke in der Abbild-Theorie einen Ansatzpunkt: in der stammesgeschichtlichen Richtung. Die ganze Abbildung beruht auf der wesentlichen Bestimmung der Ähnlichkeit (similitudo). Ähnlichkeit besagt nicht Gleichheit, sondern teilweise Übereinkunft und teilweise Verschiedenheit. Das zweite Bestimmungsmoment des Bildes (imago) gibt darum an, in welchem Punkt Übereinkunft herrschen muß, damit ein Bild oder Abbild ent-

[4] S. th. I q. 35 a. 1 c.

stehen kann: nämlich in der Wesensform der Art (in specie) oder Artgestalt (in signo speciei vel figura). Die unterartlichen Bestimmungen (in der biologischen Systematik: Subspecies, Varietät, Form) gehören also gewiß nicht zum eigentlichen Bildcharakter der Art; sie sind es wohl auch, in denen die teilweise Verschiedenheit des Abbildes vom Ursprungsbild sich ausspricht. In den unterartlichen Bestimmungen ist also eine breite, keineswegs festgelegte Variationsmöglichkeit gegeben. Hier setzt aber gerade die moderne Evolutionsforschung ein, die der Ansicht ist, daß im Bereich der Rassenbildung (besonders der geographischen Rassen) die Umbildung der Art in einem langsamen Transformationsprozeß vor sich geht. Dieser Prozeß muß ein langsamer und gleichsam von kleinsten Veränderungen her sich anbahnender Prozeß sein; denn sonst wäre nicht einzusehen, wie die Abbildlichkeit beim Fortpflanzungsprozeß gewahrt werden könnte. Das Urbild bzw. der Ursprungsorganismus würde bei einer tiefgreifenden, das Artbild transformierenden, makroevolutiven, sprunghaften Änderung nicht mehr ein Abbild hervorbringen. Von Zeugung und Fortpflanzung im eigentlichen Sinn könnte wohl nicht mehr die Rede sein. Es wäre ein kategorial völlig neuer Prozeß. Es ist aber keineswegs notwendig, daß wir uns um eine Erklärung tiefgreifender Sprünge im phylogenetischen Prozeß bemühen; die biologische Forschung hat bisher in keinem untersuchten Fall solche Sprünge feststellen können.

Es wäre an dieser Stelle noch darauf zu verweisen, daß der philosophische Spezies-Begriff, wie er dem Denken der Theologen und Philosophen des Altertums und Mittelalters zugrunde liegt, keineswegs mit dem modernen Artbegriff der biologischen Systematik identisch ist. Letzterer ist viel enger gefaßt. Auch innerhalb der biologischen Systematik der Pflanzen und Tiere herrscht in der genaueren Umgrenzung der Spezies keineswegs Einmütigkeit. Der philosophische Artbegriff umfaßt mindestens Gattungsmerkmale im modernen Sinn, wahrscheinlich sogar noch höhere biologische Systemkategorien. Das hat für unsere Betrachtung wichtige Konsequenzen. Das, was der hl. Thomas noch als unterartliche Bestimmung in seiner Imago-Definition angesehen hätte, könnte im modernen Sinn ruhig als eigentliche Artbestimmung angesehen werden. Eine solche im modernen Sinn tiefgreifende Veränderung würde aber immer noch nicht den eigentlichen Artbildcharakter im philosophischen Sinn zerstören; eine Transformation in dieser Ebene muß als philosophisch durchaus denkbar angenommen werden.

Mit der Erreichung der Reifegestalt wird das erwachsene Wesen fähig, sich wiederum in einer einzigen Zelle abbildend weiterzugeben. Der sich entwickelnde Keimling sorgt schon sehr früh dafür, daß totipotente Urkeimzellen in der Gonadenanlage abgelagert werden (Keimbahn) und von den einer ganz anderen Aufgabe dienenden somatischen Zellen abgetrennt werden. Der Vorgang muß als außerordentlich zweckmäßig bezeichnet werden, da er die Grundlage der ganzen Entwicklung und Fortpflanzung bildet. Würde nämlich die Urkeimzelle ebenfalls in den Determinationsstrom der übrigen Zellen hineingezo-

gen, so müßte sie ihre Ganzabbildungsfähigkeit verlieren, und das Lebewesen könnte sich nicht fortpflanzen. Wie uns die Darlegung der biologischen Entwicklungstatsachen bereits gezeigt hat, müssen wir in der embryonalen Entwicklung zwei Stufen unterscheiden: in der ersten Stufe schreitet die ursprüngliche Keimzelle durch die ganzabbildende Zeugung in die Mehrzelligkeit; in der zweiten Stufe organisieren, differenzieren und „arealisieren" sich die Zellen und Zellverbände und verlieren in der Übernahme spezieller Aufgaben fast ganz die ursprüngliche Totipotenz. Auf diese beiden Entwicklungsstufen wollen wir im folgenden näher eingehen.

b) Die sich im Zeugungs- und Präsenzakt selbstausgliedernde Ganzheit des keimhaften Abbildes im ersten Entwicklungsprozeß

Wir müssen zuerst daran erinnern, daß alles Lebendige als ein bereits Lebendiges anfängt, sich zu entwickeln. Das Lebendigsein ist geradezu sein Anfang. Es existiert in und aus seinem Anfang als ein *Gezeugtes* und gerade nicht als ein *Erzeugnis*. Es ist also nicht verfertigt, gemacht, und wenn es dann fertig ist, fängt es an, zu leben und sich zu entwickeln. Es kann nicht hergestellt werden, sondern es kann nur als Ganzes von einem bereits Lebendigen entspringen: omne vivum e vivo!

Von großer Bedeutung ist nun die Weise der Ausgliederung der Mannigfaltigkeiten (Organe usw.) in der einsetzenden Entwicklung. Es ist nämlich nicht so, daß sich das Lebendige unmittelbar seine Organe aufbaut und diese die differenzierten „Werkzeuge" darstellen, mit denen ein Lebensprinzip gleichsam hantierend umgeht und sie im Sinne des Ganzen gebraucht, sich mit Hilfe dieser Organe weiterentwickelt und mit der Umwelt in Kontakt tritt. Eine solche ganz ungenügende und den embryologischen Tatsachen nicht entsprechende Sicht wird uns freilich nahegelegt, wenn wir den fertigen Organismus mit seinen differenzierten Organen und deren Funktionen betrachten und von daher den Organismus definieren. Aber von der Sicht des ausgereiften Organismus aus ist das volle Geheimnis des Lebendigen niemals zu erringen, da die Evolution und ihr Modus zu den wesentlichen Bestimmungen des Lebendigen gehören. Wir müssen also Schritt für Schritt die Entwicklung vom allerersten Anfang an genauestens beobachten und bedenken. Leben ist immer nur begreiflich vom Ursprung her. Wer Lebendiges vom vollentwickelten Organismus her begreifen will, erliegt der Gefahr, nicht zu bemerken, daß sich die organische Ganzheit bereits entscheidend „verendlicht" hat, daß seine Ursprungsganzheit sich bis ins Technische hinein „veräußerlicht" hat, daß schließlich auch vom lebendigen Ganzen hochdifferenzierte Organe

fast im Sinn technischer Werkzeuglichkeit benützt werden. Aber darin liegt das eigentliche Geheimnis des Lebens nicht.

Selbstverständlich macht es immer noch einen großen Unterschied zum eigentlichen technischen Hantieren aus, daß der Organismus auch noch in seiner differenzierten Reifegestalt „der selbsttätig aufbauende Prozeß und das sich selbst erbauende Gefüge" ist[5]: „Das eigentliche Geheimnis der organischen Form ist dieses, daß sie die im Prozeß entstehende, von ihm gebildete und aufrechterhaltene Form ist." *N. Hartmann* hat hier sicherlich einen entscheidenden Punkt herausgestellt. Aber der eigentliche Angelpunkt der lebendigen Entwicklung liegt noch tiefer. Dieser Angelpunkt ist: Das Lebendige entwickelt sich so, daß es zu sich selbst in zeugende Beziehung tritt oder in einer solchen Beziehung immer schon steht; daß es deshalb eine zweite ebenbildliche Zelle aus der Keimzelle zeugend ausgliedert und daß beide Zellen in einem ebenso fundamentalen Lebensakt unvermischt und doch ungetrennt zusammenbleiben zur Bildung des einen Lebewesens. Man kann die Situation dieser Einheit im Zweizellenstadium kaum anders beschreiben als so: Die beiden Zellen, jede totipotent das Ganze in sich besitzend, aber ohne Vermischung einander geeint bleibend, sind einander gegenwärtig, präsent; den Unionsakt kann man demzufolge am besten Präsenzakt nennen. Das ganze Furchungsgeschehen steht unter diesen fundamentalen Lebensakten der Zeugung und Einung (Präsenzakt). Es werden also zuerst gar nicht bestimmte Organe gebildet, sondern in den ersten Furchungsprozessen, wie wir sie im biologischen Teil beschrieben haben, tritt das Ganze der Ureinheit der Keimzelle zu sich selbst in zeugenden und einigenden Bezug. Erst nach zahlreichen Schritten der Totalabbildung und Einigung der ursprünglichen Einheit der Keimzelle bahnt sich der zweite Schritt der Ausgliederung von Organen an. Zuerst schreitet das Lebewesen von der Einzelligkeit in die Vielzelligkeit, indem es in fortgesetzter Wiederholung von Zeugung und Einigung (Präsenz) sich selbst dauernd von neuem setzt und eint. Der Keimling ist in diesem Furchungszustand eine Einheit aus lauter gleichbildlichen, totipotenten „Einheiten". Aber er ist eine wahre und einzige Einheit, nicht eine Summe von Einheiten. Das heißt: Die einzelnen totipotenten Zellen sind durch einen substantiellen Lebensakt geeint. Das zeigt der von *Roux* gemachte Anstichsversuch, bei dem im Zweizellenstadium die eine Zelle durch eine glühende Nadel abgetötet wurde und sich aus der anderen weiterlebenden Zelle nicht ein ganzer, sondern ein halber Organismus entwickelt hat. Wäre der frühe Keimling, wie kurioserweise Driesch meinte, eine „summative" Einheit aus lauter totipotenten Zellen, so müßte sich die weiterlebende Zelle zu einem Ganzen entwickelt haben. In Wirklichkeit liegt die

[5] N. Hartmann, Philosophie der Natur (1955) 533.

Sache aber so: die beiden ersten Zellen sind, obgleich beide abbildlich totipotent, durch einen bis ins Wesen hinabgreifenden Lebensakt so geeint, daß jede Zelle gleichsam im Hinblick auf die anderen vorhandenen Zellen sich aktualisiert; bei zwei Zellen muß also jede Zelle nur die Hälfte darstellen, und das tut sie auch, wie *Roux* gezeigt hat. Auch im 32-Zellstadium ist der Keimling eine echte Ganzheit. Aber jede Zelle stellt in dieser Mannigfaltigkeitsstufe der Entwicklung des Keimes nur ein 32stel der Mannigfaltigkeit des Ganzen dar; oder anders ausgedrückt: aus der Totipotenz, die jede Zelle besitzt, wird nur ein 32stel der Mannigfaltigkeit des Ganzen durch jede Zelle manifestiert, so daß alle zusammen jene Einheit manifestieren, die totipotent in jeder Zelle ist. Der Präsenzakt besteht also wesentlich in einer Reduktion der Totipotenz jeder Furchungszelle, d. h., er bewirkt, daß die Totipotenz jeder Zelle nur teilweise aktualisiert wird. Diese Teil-Aktualisierung geschieht im Hinblick auf die übrigen Zell-Partner und bestimmt, was jede einzelne Zelle im Ganzen darzustellen hat. Aber immer ist festzuhalten, daß der Mannigfaltigkeitsgrad des sich entwickelnden Keimes nichts anderes ist als die fortgesetzte identische Setzung seiner Ureinheit. Die Lebensakte dieser Vermannigfaltigung sind also Zeugung und Präsenz.

Erst von hier aus geht es in den zweiten Schritt der Entwicklung: die Organdifferenzierung. Diese muß aber vom Ursprung her gesehen werden und ist nichts anderes als eine weitere Differenzierung eines Mannigfaltigkeitsgrades der Einheit, die sich selbst abbildet und im Präsenzakt eint. Auch das Organ ist von seinem Ursprung her gesehen nicht nur „organon" im Sinne von Werkzeug, sondern der Selbstbezug der lebendigen Einheit auf sich selbst in Zeugung und Präsenz. In diesem hochdifferenzierten Selbstbezug der entfalteten Einheit zu sich selbst, wie er im Organ gegeben ist, wird ersichtlich, wie sehr im Organ die lebendige Ganzheit selbst betroffen und eingesetzt ist, so daß das Organ nur im Ganzen Organ bleiben kann, außerhalb dieser Ganzheit aber nicht mehr als solches existiert.

c) Zeugung und Präsenzakt in der zweiten Entwicklungsstufe: die Differenzierung (Feldgliederung, Arealisierung) der ursprünglichen Mannigfaltigkeit in der Organbildung. Der sich organisierende Lebensprozeß

In der Entwicklung tritt — wie bereits aus den Beschreibungen im biologischen Teil dieser Arbeit ersichtlich wurde — ein sehr einschneidender Prozeß auf, den wir ganz allgemein mit Differenzierung bezeichnen können. Er setzt bei den verschiedenen Organismen verschieden früh ein, ist aber grundsätzlich von gleicher Art: der Keimling

organisiert sich oder differenziert sich. Die Grenze zur ersten Entwicklungsstufe wird deutlich greifbar, wenn man Gewebe transplantiert: im Bereich der ersten Entwicklungsstufe verhalten sich die verpflanzten Gewebe am neuen Ort im Keim noch „ortsgemäß", d. h., das fremde Gewebe bildet jene Organe, die am betreffenden Ort im Bauplan sein müssen, wenn ein normales Tier entstehen soll. Nach der vollzogenen Differenzierung, also im Bereich der zweiten Entwicklungsstufe, verhalten sich verpflanzte Gewebe aber am neuen Ort nicht mehr ortsgemäß, sondern „herkunftsgemäß"; d. h., es entsteht am neuen Ort ein nicht hierher gehöriges Organ, nämlich jenes, welches das Gewebe vor der Transplantation am ursprünglichen Ort gebildet hätte; es entwickelt sich also ein nicht normaler Keimling. Das Gewebe, das transplantiert wurde, hatte also im Fortschritt der Entwicklung mehr oder weniger endgültige Bestimmungen erhalten, die es nicht mehr aufgeben kann, obwohl es ganz wie in der ersten Entwicklungsstufe aus Zellen besteht, die durch die beiden Lebensakte der Zeugung und Präsenz entstanden sind und alles haben, was zur Ganzabbildlichkeit der Zelle dieses Organismus' gehört. Was ist nun hier — naturphilosophisch gesehen — passiert?

Um hinter das Geheimnis der Differenzierung zu kommen, müssen wir wieder von den ursprünglichen Verhältnissen der ersten Entwicklungsstufe ausgehen. Je mehr sich durch die wiederholte identische Abbildung der Mannigfaltigkeitsgrad der Zellen im Keimling erhöht, um so geringer wird der Anteil, den eine Zelle (die ja ein Abbild des Ganzen ist und bleibt) im Ganzen zur Darstellung bringen muß. Es ist ja der einende Präsenzakt, der jeder Zelle zumißt, was sie im Ganzen mit den anderen Zellpartnern zu verwirklichen hat aus dem Schatz ihrer Totipotenz. Im Präsenzakt definieren sich die Zellen untereinander nach Anzahl und raum-zeitlicher Position der anwesenden Partner im Ganzen. Im 128-Zellstadium des Keimlings wird jede Zelle (quantitativ und qualitativ verstanden) nur ein 128stel zum Ganzen beitragen müssen; das heißt: aus dem totipotenten Schatz wird nur das 128stel realisiert, das dieser Zelle nach der raum-zeitlichen Situation im Ganzen (bzw. zur wachsenden Darstellung des Ganzen) zukommt. Diese Ausdrucksweise ist freilich vereinfacht und vergröbert; aber ich sehe nicht, wie man im Augenblick die Sache anders ausdrücken kann. Mit dem Anwachsen der Mannigfaltigkeit durch die Zellvermehrung entfernt sich die einzelne Zelle (oder auch ganze Zellverbände) in ihrem Beitrag zum Ganzen immer mehr von der Einheit, die sie selbst als Abbild in sich birgt. Immer weniger an Realisierung fällt der einzelnen Zelle zu; anders ausgedrückt: immer spezialisierter wird der Beitrag der einzelnen Zellen. Sie vollziehen gleichsam nur ganz kleine, aber hochspezialisierte Handgriffe am lebendigen Fließ-

band der Entwicklung. Dieser Beitrag, in dem die Zelle nur einen verschwindenden Teil ihrer Totipotenz aktualisiert, hat aber nun fast nichts mehr abbildlich mit dem Ganzen zu tun, so wie der Fließbandarbeiter und seine wenigen hochspezialisierten Handgriffe kaum mehr erkennen lassen, was hier als Ganzes eigentlich fabriziert wird. Darum gibt es aus einer solchen hochspezialisierten Differenzierung im Organischen keinen Rückweg mehr zu einer anderen Gestaltungsmöglichkeit; d. h., einmal durchdifferenzierte Gewebe verhalten sich bei Transplantationen immer herkunftsgemäß. Wir stehen hier also vor einer Art ontologischem „Massenphänomen", dessen Gliederung und Organisierung notwendig zu nicht mehr rückgängig zu machenden Differenzierungen führt.

Zum Verständnis dessen, was hier gemeint ist, möchte ich einen Vergleich heranziehen: Wir verfolgen das Werden eines gesellschaftlichen Gebildes beim Menschen, etwa eines wirtschaftlichen Unternehmens, z. B. einer Bank. Zuerst ist da ein Mann, der das Unternehmen in seiner noch unentwickelten Ganzheit plant. Er wird dann ein Büro eröffnen und weitgehend zuerst alles selber machen müssen. Bald wird er Hilfskräfte benötigen, die ihm die fälligen Schreibarbeiten abnehmen. Es wäre damit die „Keimzelle" seines späteren großen Unternehmens grundgelegt. Nun erweitert sich aber sein Betrieb schnell. Ein zweiter führender Mann, der sich in der Branche auskennt, wird notwendig sein. Beide führenden Männer werden in engstem Kontakt bleiben müssen, wenn sich der Betrieb ohne Störung weiterentwickeln soll. Sie werden außerdem ihre Kompetenzen gegenseitig abgrenzen müssen, und obwohl der erste Chef eine gewisse Überordnung gegenüber dem zweiten führenden Mann bewahren wird, muß er jetzt vieles, was er früher selbst gemacht hat, seinem zweiten Mann überlassen. Sein wirklich geleisteter Beitrag zum entfalteten Ganzen wird also in dem Maße reduziert, wie er sich ebenfalls führende Neben- und Unterinstanzen schafft. Je mehr der Betrieb anwächst, um so mehr muß er durchorganisiert werden, d. h. um so mehr müssen Ober- und Unterinstanzen sich auf bestimmte Teilgebiete spezialisieren, wenn nicht alle gegen alle wirtschaften sollen und so ein geordnetes Ganzes nicht unmöglich werden soll. Außerdem wird sich noch folgendes zeigen: die Unterinstanzen müssen sich, wenn ihre Teilaufgaben anwachsen, wiederum in sich selbst durchorganisieren, und zwar nach dem gleichen Organisationsschema. Dabei werden auch Teilbetriebe entstehen, die nur mehr wenig mit dem Ganzen als Ganzen zu tun haben bzw. dieses in ihrer Einzelleistung kaum mehr erkennen lassen. So wird z. B. ein großes Unternehmen sich einen Autopark mit Tankstelle und eigener Reparaturwerkstätte anschaffen. Handelt es sich bei dem Unternehmen um eine Großbank, so wird wohl kein Mitglied des von der Bank unterhaltenen Autoparks irgend etwas Wesentliches von den Geschäften der Bank verstehen. Verpflanzt man den Autopark in einen ganz andersartigen Betrieb, so kann er auch dort seine Arbeit fast ungestört („herkunftsgemäß") verrichten. Ein so umfangreich gewordener Betrieb kann die Masse seiner Mitglieder, die in die verschiedensten Teilaufgaben spezialisiert sind, nur auf eine ganz neue Weise wieder zum Ganzen zurückbinden: durch eine umfassende Zentralisierung, d. h. die Bindung der spezialisierten Gruppen (vielleicht durch eigens dazu aufgestellte Mittelsmänner) an zentrale Organe oder ein leitendes Organ, das die Verbindung mit den Arealen aufrechterhält, die Spezialarbeiten registriert, kontrolliert und ins Ganze eingliedert.

Ähnlich ist mit der wachsenden Anzahl von Zellen auch im Organismus eine wachsende Differenzierung und zugleich eine Aufgliederung

in Felder gegeben, die sich wieder unter sich organisieren und aufgliedern. Jetzt tritt der Akt der total-abbildlichen Zeugung und der einigenden Präsenz in ein neues Stadium ein: die *Induktion.* Neues wird jetzt nicht mehr dadurch, daß das Ganze sich zeugend und einigend umfaßt, sondern dadurch, daß bestimmte Keimteile als Organisator durch ihre Gegenwart einem anderen Keimteil (dem Reaktionssystem) den „Befehl" zu einer neuen Organdifferenzierung geben und diese dadurch auslösen (induzieren).

Bei der fortschreitenden Determination spielen Einwirkungen der verschiedenen Keimteile aufeinander eine entscheidende Rolle. Das bekannteste Beispiel für diesen Sachverhalt bietet der *Spemann*sche Organisator. Die Neuralplatte der Amphibien (erste sichtbare Anlage des Zentralnervensystems) entsteht aus dem Ektoderm, aber nicht allein aus sich heraus, sondern unter Mitwirkung eines „Reizes", der von Zellen ausgeht, die unter dem entsprechenden Ektodermbezirk der Gastrula liegen. Diese Zellen sind bei der Gastrulation ins Innere der Gastrula eingewandert und bilden das Dach des Urdarmes. Die Differenzierung der Neuralplatte und damit die Anlage des Zentralnervensystems unterbleibt ohne den Reiz, den diese Zellen ausüben. Wir könnten also auch sagen: es liegt eine Präsenzwirkung zweier nachbarlicher Keimbezirke vor. Während aber in der ersten Entwicklungsperiode der Furchung die Präsenz gleiche totipotente Zellen einte, geht hier der Präsenzakt von verschiedenen Keimbezirken aus, die bereits verschiedene Differenzierungen durchgemacht haben, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Das läßt sich im Experiment beweisen: Schiebt man unter die Bauchhaut einer anderen Gastrula ein Stück des Urdarmmaterials (also des Organisators), so entsteht an dieser ungewohnten Stelle tatsächlich eine Neuralplatte und in der weiteren Entwicklung ein richtiges Neuralrohr, später Sinnesorgane und schließlich eine ganze sekundäre Embryonalanlage. Dabei ist wichtig festzustellen, daß sich der implantierte Organisator irgendwie wohl an der Bildung des sekundären Embryos beteiligt, daß aber eine materielle Beteiligung von Zellen des Implantates an der Medullarplatte nicht erfolgt. Daraus kann eindeutig geschlossen werden, daß die Bildung der sekundären Medullaranlage durch das Implantat in den Wirtsgeweben ausgelöst (induziert) wird. Überraschend war die Erkenntnis, daß der Induktor keineswegs spezifisch ist; spezifisch ist nur die Reizantwort. Neurale Induktionen erhielt man von verschiedensten Geweben und Organteilen von Wirbeltieren: z. B. Leber, Muskulatur, Niere, Herz, Hirn von Fisch, Schlange, Meerschweinchen, Mensch, und zwar sowohl in frischem wie abgetötetem (gekochtem) Zustand. Es zeigte sich sogar, daß eine große Menge von Naturstoffen und synthetischen Substanzen induzierende Wirkungen ausübten.

Die Organisationswirkung, die wir gerade besprochen haben, ist kein Einzelfall. Das ganze Entwicklungsgeschehen besteht aus dem Zusammenwirken verschiedener Induktionssysteme, die in einer außerordentlich feinen raum-zeitlichen Abstimmung aufeinander bezogen sind, so daß man von einer *Hierarchie der Induktionssysteme* sprechen kann. Organe, die durch Induktion entstanden sind, können ihrerseits wieder Induktionen bewirken. So bauen sich auf den Induktoren erster Ordnung Systeme zweiter, dritter, vierter Ordnung auf. Das Spemannsche Prinzip der fortschreitenden Organisation besagt das gleiche: die Entwicklung besteht in der Ausbildung einer Stufenreihe von Organisatoren, in der Organisatoren höherer Ordnung solchen niederer Ordnung folgen. Jedenfalls ist der Organismus im Keim nicht präformiert, sondern in einem ersten Entwurf vorhanden. Jeder weitere Entwicklungsschritt hat den Charakter eines auf dem ersten aufbauenden weiteren Entwurfes.

Im organischen Bildungsprozeß tritt also die ursprüngliche Einheit

der Keimzelle in der Mannigfaltigkeit von Zellen, Zellverbänden, Organen in Erscheinung, entäußert und veräußerlicht sich immer mehr; je mehr sie sich vervollkommnet, um so mehr kommt sie an ihr Ende, verendlicht sich. Das Ziel erreichen heißt im Lebendigen immer auch eine letzte Grenze erreichen; finis ist Ziel als Vollkommenheit *und* als Grenze. Wenn wir die Entwicklung des Organismus betrachten, so scheint diese Verendlichung ebenso innerlich notwendig zu sein wie die wachsende Entfaltung des Organismus selbst. Wenn wir allerdings den gesamten organischen Kosmos betrachten, dann zeigt sich, daß die Organismenwelt in ihrer hierarchischen Gliederung von Einzeller, Vielzeller, Pflanze, Tier und Mensch diese Verendlichung in der Entwicklung durch je wachsende Zentralisierung zu überwinden sucht. In der Zentralisierung und wachsenden Verinnerlichung wird die Arealisierung der organischen Ganzheit wieder zur ursprünglichen Einheit zurückgeholt. So holt z. B. das sinnliche Bewußtsein der Tiere mit Hilfe der zentralen Organe die Einzelleistungen der hochdifferenzierten Areale des Organismus wieder so in die Ganzheit des Lebendigen zurück, daß wir sogar von einem tierischen Subjekt sprechen können. Allerdings reicht diese Zentralisierung beim sinnlichen Bewußtsein nicht dazu aus, die Aufgliederung des Ganzen in hochdifferenzierte Organfelder so in die Einheit des Ganzen zurückzubinden, daß das entfaltete Ganze „ganz bei sich ist". Das gelingt erst auf einer noch höheren Ebene des geschöpflichen Daseins, nämlich beim Menschen, dessen Seele vegetative, sensitive und geistige Fähigkeiten besitzt. Er allein kann sich über die Organbindungen des sinnlichen Bewußtseins erheben, um gerade dadurch eine tiefste Zentralisierung des Ganzen aus den „Entäußerungen" der vegetativen und sensitiven Entwicklung zu erreichen. Jetzt erst begegnet uns in einem Wesen die höchste Form der abbildenden Zeugung und einigenden Präsenz: in der geistigen Erkenntnis und Liebe.

IV. Wesensmomente des Präsenzaktes in der lebendigen Entwicklung

Sowohl die Tatsachen der Embryonalentwicklung wie ihre naturphilosophische Durchdringung zeigten uns, daß lebendige Entwicklung nur möglich ist durch die beiden Lebensakte der abbildenden Zeugung und der einenden Präsenz, in der die Abbilder sich als das eine entwickelnde Lebewesen zusammenschließen. So gut wie wir den gleichsam zentrifugalen Akt der Zellvermehrung von der einen befruchteten Keimzelle aus als Lebensakt, als Zeugung, betrachten — ebensogut müssen wir den zentripetalen Akt, in dem die Vielzahl abbildlicher Zellen das eine „Bild" des darzustellenden Organismus ergeben, als Lebens-

akt bezeichnen, auch wenn dieser Lebensakt als bisher völlig unerkannt gelten muß. Die Bedeutung dieses Lebensaktes möchte ich im folgenden nochmals kurz herausstellen, indem ich einige Wesensmomente dieses Aktes und der durch ihn bewirkten organischen Einheit aufzähle.

a) Der Präsenzakt stiftet eine Einheit ohne Vermischung der sich gegenwärtig bleibenden Partner

Der Einheit durch den Präsenzakt steht die Einheit der Verschmelzung, der Konfundierung, der Vermischung der Partner diametral gegenüber. Die differenzierenden Grenzen der mannigfaltigen Teile werden in der Konfusions-Einheit mehr oder weniger aufgelöst, und die Partner vermischen sich zu einem mehr oder weniger homogenen Ganzen. Der Unionsakt der Präsenz vermischt oder homogenisiert aber die Partner nicht, sondern gerade im Gegenteil: er differenziert sie und eint sie eben dadurch zum Ganzen. Verschmelzung der durch den Zeugungsakt aus der Keimzelle hervorgegangenen Abbilder würde in der lebendigen Entwicklung geradezu einen Rückschritt bedeuten, da die Verschmelzung zweier Keime ja nicht zwei Organismen ergibt, sondern einen einzigen Keim. Damit würde letztlich Verschmelzung immer den Rückschritt in den Keimzustand bedeuten. Ebenso würde dieser Rückschritt in den Keimzustand gesetzt, wenn die in der Zeugung vermehrten totipotenten Abbilder (Furchungszellen usw.) nicht beisammenblieben, sondern sich trennen würden, da ja jede Furchungszelle allein auch das Ganze zu entwickeln vermag. Die tatsächliche Entwicklung des Lebendigen vollzieht sich also nur so, daß die abbildlichen Zellpartner unvermischt beisammenbleiben. Dieses Einander-Gegenwärtigsein hat tiefste ontologische Wirkungen, von denen wir einige gleich aufzählen wollen. Eine dieser Wirkungen ist die Differenzierung der abbildlichen Partner. Darin unterscheidet sich die lebendige Einheit auch von den höheren homogenen Systemen, wie z. B. von den Kristallen, die aus homogenen Teilen zusammengesetzt sind und auch im Ganzen des Kristallsystems die Homogenität bewahren. Darum fordert die merogene Ganzheit dieser Systeme auch kein substantielles Einheitsprinzip.

b) Im Präsenzakt bestimmt sich jeder Partner im Hinblick auf den ihm gegenwärtigen anderen

Die Präsenz hat eine sehr tiefe ontologische Wirkung: sie bewirkt eine Reduktion der Totipotenz der abbildlichen Zellen, und zwar genau nach Anzahl und Lage der anderen Zellpartner des Ganzen.

Jede Furchungszelle ist durch die ganzabbildende Zeugung zu einer Abbild-Ganzheit geworden und darum totipotent. Im Präsenzakt setzen sich aber diese abbildlichen Ganzen in ihrer Vielzahl als das *eine* gleichbildliche Ganze, das sich entwickelt. Das heißt: jede einzelne Zelle bestimmt sich selbst bzw. ihren aktuellen Anteil im Ganzen durch eine Reduktion ihrer Totipotenz auf den ihr im Ganzen zukommenden Anteil; und das, was ihr an Verwirklichung zukommt, richtet sich ausschließlich nach den Partnern dieser Ganzheit; die lebendige Ganzheit ist ja kein präformierter und präexistenter „Ganzheitstraum" irgendwelcher metabiologischer oder metaphysischer Art, in den hinein sich die dauernd vermehrten Zellen gleichsam einordnen müssen. Lebendige Ganzheit in der Entwicklung ist eine sich selbst ausgliedernde Ganzheit durch fortgesetzte zeugende Abbildung ihrer selbst und Einigung zu sich selbst im Präsenzakt. Der „Ganzheitsraum" ist selbst werdend vom ersten Entwurf der Keimzelle an bis zum Vollorganismus, indem sich das Ganze wachsend immer wieder in sich selbst abspiegelt und zeugend in einem Abbild setzt und im Präsenzakt dieses zu sich selbst eint. Auch das zugrunde liegende Lebensprinzip ist nicht als starre „Wesenheit", als präformistischer „Ganzheitsraum" aufzufassen, sondern es ist selbst wachsender Neuentwurf; auch das Lebensprinzip ist also epigenetisch, nicht präformistisch zu fassen. Die lebendige Entwicklung ist so letztlich je wachsende Selbstüberschreitung.

Woher nimmt aber das Ganze die Aktualität zu je fortschreitendem Selbstentwurf, wenn das Lebensprinzip nicht gleichsam präexistente und präformierte Aktualität des Ganzen ist, wenn es also nicht alles schon „entelechialiter" enthält? Hier sei nur kurz die Antwort angedeutet: in der Zeugung überschreitet sich das Lebendige dauernd selbst, und im Präsenzakt kehrt es wieder sich einigend zu sich zurück. Es kehrt aber zu sich zurück als zu dem wachsenden Entwurf seiner selbst; es kehrt zu sich zurück als zu einem selbst entspringenden Wesen, und zwar letztlich aus dem Seinsgrund, dem es durch Schöpfung dauernd entspringt. Aus dem Seinsgrund schöpft es aber durch das redire ad seipsum neue Aktualität zu weiteren Entwicklungsschritten. Dieser schöpferische Seinsgrund ist die Aktualitätsquelle aller sich entwickelnden Wesen. Der Präsenzakt ist also letztlich die Rückbindung der zeugenden Selbstüberschreitung in den einenden und Aktualität verleihenden Seinsgrund. Das lebendige Seiende überschreitet sich in der Entwicklung dauernd selbst und kehrt zu sich zurück als zu einem selbst aus dem Sein entspringenden; deshalb hat die Unterbindung des Präsenzaktes in der organischen Entwicklung lebensgefährdende Folgen. Dafür im folgenden einige empirische Beweise bzw. Hinweise.

Der Präsenzakt ist in der organischen Entwicklung selbstverständlich an stoffliche Vermittler gebunden, da ja eine bewußte Kundgabe über die Anwesenheit der einzel-

nen Zellen im Organismus auf dieser Entwicklungsstufe nicht möglich ist und sich ferner das vegetative Leben überhaupt nicht bewußt vollzieht. Bestimmte stoffliche Komponenten spielen deshalb als Vermittler der Präsenz eine entscheidende Rolle, und man kann durch ihre Ausschaltung den Präsenzakt unterbinden. Aber was geschieht dann? Besonders *C. Herbst* hat in sinnreichen Experimenten die Wirkungen der chemischen Komponenten des Meerwassers auf die Entwicklung des Seeigels studiert. Er hat dabei gefunden, daß der Kalk nicht nur für die Bildung spezifischer Formeigentümlichkeiten (besonders Skelett), sondern für die Ermöglichung der Formbildung überhaupt wichtig ist. In Seewasser ohne Kalzium verlieren die Zellen (Furchungszellen und viele Gewebezellen) vollständig den Kontakt miteinander; wohl geht die Zellvermehrung (Furchung) weiter, nach jedem einzelnen Vermehrungsschritt fallen aber die Zellen auseinander. Man findet schließlich die 808 Zellen des Keimes wimperschlagend auf dem Boden des Gefäßes liegen. *Driesch*[6] vermutet, daß das Kalzium einen Einfluß auf den physikalischen Zustand der Blastomerenoberfläche hat. Wie dem auch sei: das Fehlen einer stofflichen Vermittlung unterbindet hier den Präsenzakt und damit die Entwicklung des Keimes. Das Auseinanderfallen der einzelnen Furchungszellen hört auf, wenn man die Keime aus dem kalkfreien Seewasser in normales Seewasser zurückbringt. Diese Entdeckung ist für alle weiteren embryologischen Untersuchungen von großer Bedeutung geworden. Will man z. B. die Entwicklung isolierter Zellen des achtzelligen Stadiums studieren, so läßt man die Eier in der künstlich kalkfreien Mischung bis zur dritten Furchung, die vom Vier- zum Achtzellenstadium führt. Die acht Zellen bleiben dann getrennt. Bringt man sie aber jetzt in normales kalkhaltiges Seewasser, so erhält man die gewünschten acht vollständigen Embryonen.

Augenscheinlich wird uns die Wirkung der Präsenz im Anstichsversuch von *Roux* vorgeführt: bei der im zweizelligen Zustand durch eine glühende Nadel abgetöteten Hälfte entwickelt sich die weiterlebende andere Hälfte zu einem halben Keim. Eine vollständige Trennung der beiden Hälften (Versuche von Driesch u. a.) ergibt dagegen zwei vollständige Organismen. Bleiben die beiden Zellen also beieinander, so reduzieren sie sich im Hinblick auf den anwesenden Partner, und jede Zelle bildet einen halben Organismus. Daß diese Ausdrucksweise grob vereinfachend ist, muß zugegeben werden; aber sie stellt das Wesentliche des Präsenzaktes heraus: er besteht in einer dauernden Reduktion der Aktualisierung der Totipotenz der Partner. Diese dauernde Reduktion führt schließlich, wie wir schon sahen, in der fortschreitenden Entwicklung zur Arealisierung, zur Feldgliederung des Organismus, und damit geht der ursprüngliche Präsenzakt in das Verhältnis der Induktion über.

c) Die Einigung durch den Präsenzakt differenziert die Partner

Diese Präsenzwirkung kann kurz behandelt werden, da sie in den bisherigen Darlegungen schon vielfach berührt wurde. Aber sie ist außerordentlich wichtig und vielfach verkannt, deshalb möchte ich sie

[6] Philosophie des Organischen ([4]1928) 73.

besonders herausstellen. Schon der erste Präsenzakt, der die beiden ersten Furchungszellen eint, macht aus ihnen die zwei in sich verschiedenen Hälften des Ganzen. Die Differenzierung der Zellen und Zellkomplexe steigt nun mit wachsender Entfaltung immer mehr an. Damit wächst die innere Mannigfaltigkeit des Keimes. Er wird immer mehr eine Unitas multiplex. Die Mannigfaltigkeit zerstört aber nicht die Einheit, sondern ist im Gegenteil höhere Aussage der Einheit. Die sich in einzelne Funktionskreise sondernde tierische Existenzweise ist Zeichen höherer Einheit gegenüber der Pflanze, die solche geschlossenen Funktionskreise noch nicht kennt. Auch in der stammesgeschichtlichen Entwicklung innerhalb der Tiere sehen wir eine wachsende Sonderung von Organfunktionen aus zuerst diffusen Verhältnissen. Je besser ein in sich geschlossener Funktionskreis arbeitet, um so höher ist sein Beitrag zum Ganzen, um so mächtiger ist infolgedessen die Ganzheit selbst. Organische Einheit wird niemals erreicht durch Vermischung von Funktionen, sondern durch deren wachsende Differenzierung im Ganzen. Die Differenzierung zerstört nicht die Einheit oder schwächt sie, wie man oft anzunehmen geneigt ist; denn sie ist ja ein Produkt des Einigungsaktes der Präsenz; im Präsenzakt bestimmen sich die Partner in ihrem eigensten Anteil am Ganzen im Hinblick auf die Partner. Das bedeutet nicht Verschmelzung oder Verwischung, sondern im Gegenteil: gesonderten Beitrag jedes Einzelnen zum Ganzen im Maße des Anteils aller anderen Partner. Diese Einheit in differenzierter Mannigfaltigkeit ist eine der Grundintuitionen im Weltbild von Teilhard de Chardin. Er sagt ganz richtig:

„Beobachten wir irgendeine der Konvergenzverbindungen, die sich auf dem Felde unserer Erfahrung abspielen: den Zusammenschluß der Zellen zu einem lebendigen Organismus, den Zusammenschluß der Individuen und der Funktionen in einem sozialen Organismus, den Zusammenschluß der Seelen unter dem Einfluß einer großen Liebe — und wir kommen zu einem tatsächlichen Schluß, den die Theorie mit Leichtigkeit rechtfertigt ... Die Phänomene des Schmelzens oder der Auflösung sind in der Natur nur Zeichen für eine Rückkehr zur Zerstreuung ins Homogene. *Die Vereinigung differenziert* ... Die Vereinigung differenziert auf jedem beliebigen Gebiet, ob es sich um Zellen eines Körpers handelt oder um Glieder einer Gesellschaft oder um Elemente einer geistigen Synthese. In jeder organisierten Gesamtheit erlangen die Teile Vollkommenheit und Vollendung. Weil wir diese Universalregel vernachlässigt haben, konnten uns so viele pantheistische Lehren zum irrigen Kult eines großen Alls verleiten, in dem die Individuen dazu bestimmt schienen, sich wie Wassertropfen zu verlieren oder wie ein Salzkorn im Meer aufzulösen." [7]

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß in der steigenden Differenzierung in der Entwicklung sich das Lebendige veräußerlicht und verendlicht. Aber das ist nicht der Hauptaspekt der Entwicklung und der Differenzierung; diese besagt vielmehr zuerst einmal etwas

[7] Zitiert nach Cl. Tresmontant, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins (1961) 79 f.

Positives: wachsende innere Mannigfaltigkeit als Zeichen der je höheren Einheit. Quelle dieser inneren Mannigfaltigkeit sind die beiden Lebensakte der zeugenden Selbstüberschreitung und der einenden Selbstumfassung. Das endliche Leben muß in einer unzähligen Wiederholung dieser Lebensakte sich entwickeln und darstellen; selbst der Geist des Menschen muß in einer Vielzahl von Akten der Erkenntnis und Liebe sich realisieren, und darin liegt sicher ein Zeichen der Endlichkeit. Durch die Offenbarung belehrt, wissen wir aber, daß das unendliche Leben Gottes sich in einem einzigen Akt geistiger Zeugung und Präsenz (Hauchung) so umfaßt, daß diese beiden Lebensakte in ihrem einmaligen unendlichen Vollzug erschöpfend die eine göttliche Natur umgreifen und in drei Personen VATER — SOHN — GEIST zur Darstellung bringen. Wenn die Schöpfung aber Spur und Gleichnis dieses dreieinigen Gottes ist, dann dürfte auch die innere Mannigfaltigkeit der lebendigen Einheit zuallererst nicht Zeichen der Kontingenz, sondern Ausdruck der je höheren Einheit sein.

K. Rahner[8] S. J. hat in einer tiefschürfenden Arbeit „Zur Theologie des Symbols" zu unserer Frage einen wichtigen Beitrag geliefert. Auch er betrachtet „die innere Pluralität und Unterschiedenheit eines Seienden" nicht nur als „Stigma der Endlichkeit eines Seienden" (469 f.), sondern erkennt auch das ursprünglich Positive darin. Vom Geheimnis der Trinität her weist Rahner darauf hin, „daß es in der höchsten Einfachheit Gottes doch eine wahre und reale (wenn auch ‚nur' relative) Unterschiedenheit der ‚Personen' gibt und somit, wenigstens in diesem Sinn, eine Pluralität. Wenn wir noch weiter bedenken, daß (entsprechend einer Theologie der ‚Spuren' und ‚Abbilder' der innertrinitarischen Pluralität) durchaus daran gedacht werden kann, daß der Pluralismus im geschöpflich Endlichen nicht nur Folge und Anzeichen der Endlichkeit (als bloß negativer Qualifizierung), sondern auch Folge jener göttlichen Pluralität ist (wenn auch nicht als solche natürlich erkennbar), die nicht Unvollkommenheit und Seinsschwäche und -grenze besagt, sondern höchste Fülle der Einheit und gesammelten Kraft eines Seienden, dann dürfen wir unbefangen, wenn auch mit Vorsicht, den Satz: Das Seiende ist in sich plural, als allgemeinen Satz ohne Einschränkung formulieren. Wir brauchen (mit den gemachten Voraussetzungen) ihn gar nicht bloß als einen Satz der Ontologie des Endlichen als solchen aufzufassen, sondern können ihn auch noch dort, wo er sich in eine Pluralität des Endlichen als solchen verdeutlicht, lesen als einen Satz, der sogar die Pluralität des Endlichen noch versteht als einen (wenn auch sich erst in der Offenbarung enthüllenden) Hinweis auf eine Pluralität, die mehr ist als eine ununterscheidbare Identität und Einfachheit, wie wir sie von uns aus dächten, würden nicht auch unsere sublimsten ontologischen Ideale nochmals gerichtet werden durch die Selbstoffenbarung des auch über diese unsere Ideale nochmals unendlich erhabenen Gottes, der durch diese Überbietung unserer nur asymptotisch erreichbaren metaphysischen Ideale uns und unserer Endlichkeit dann wieder plötzlich merkwürdig (d. h. wunderbar und geheimnisvoll) nahekommt. Es bleibt also dabei: ein Seiendes in sich (noch ganz unabhängig von einer Vergleichung mit schlechthin anderem) ist in seiner Einheit plural." — Obwohl ich den Ausdruck Pluralität lieber durch den Begriff der Mannigfaltigkeit (unitas multiplex) ersetzen möchte, trifft hier Rahner von der Theologie her sachlich genau das gleiche, was wir von der Entwicklung des Lebendigen her zu erhellen suchten.

[8] In: Cor Jesu, hrsg. von A. Bea S. J., H. Rahner S. J. u. a., Bd. I (Freiburg 1959) 465—505.

d) Der Präsenzakt realisiert die durch Zeugung geschaffene Affinität (Ursprungsverwandtschaft) der Partner der lebendigen Einheit

Wir müssen noch zum Schluß die Frage beantworten, warum das reine „Einander-Gegenwärtigsein" der Partner durch den Präsenzakt solch tiefgreifende ontologische Wirkungen hat. Die Antwort lautet: Der Präsenzakt realisiert die höchsten „Verwandtschaftsbeziehungen" oder Affinitäten der Glieder eines Ganzen. Nicht beliebige Partner setzen ja durch ihr einfaches Gegenwärtigsein den Unionsakt, sondern nur abbildlich verwandte: Urbild und Abbild, entsprungen durch Zeugung. Die Partner haben also die größte Offenheit zueinander für einen Einigungsakt. Auch diese höchste Affinität als die Offenheit zu dem abbildlich andern wird im Laufe der Entwicklung immer mehr eingeengt, so daß sie nicht mehr die volle Offenheit der ursprünglichen Situation im Furchungszustand darstellt. Schon während und vor allem nach der Gastrulation, wenn die Induktionssysteme voll in Tätigkeit treten, sind die aufeinander wirkenden Keimteile nur eine bestimmte Zeit „offen" für die Wirkung aufeinander. Wir nennen die Phase dieser Offenheit zueinander in der Biologie Kompetenz. Ein kompetenter Keimbezirk ist also ein solcher, der sich auf die gestaltende bzw. Gestaltung erweckende Induktion durch einen anderen Keimteil eingestellt hat. Wird der Zeitpunkt der Kompetenz, der oft sehr eng begrenzt sein kann, verpaßt, dann hilft auch die nachträgliche Präsenz des Induktors nichts mehr. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß die Induktionsbefehle im allgemeinen viel länger wirksam erhalten bleiben als die Offenheit (Kompetenz) des Keimmaterials, das den Gestaltungsbefehl aufnimmt und ausführen muß. Auf jeden Fall liegt im Induktionssystem und seiner gestaltbildenden Wirkung auch ein Präsenzverhältnis vor, wenn sich diese Offenheit auch immer mehr im Laufe der organischen Entwicklung einengt und gleichsam selbst verendlicht. Auch in dieser Verendlichung bleibt noch etwas vom Urverhältnis aller lebendigen Entwicklung erhalten: Das gegenseitige Beisammensein der in der Zeugung dauernd vermehrten Zellen ist nichts anderes als das wachsende Gegenwärtigsein der Ureinheit zu sich selbst.

Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi

Von Walter Hoeres, Salzburg-Freiburg

In einer unserer Arbeiten über Suárez wiesen wir auf erstaunliche Übereinstimmungen zwischen ihm und Olivi hin. Im Anschluß an Bernhard Jansen zeigten wir, daß beiden Denkern die tiefe Lehre der colligantia naturalis (Olivi) oder sympathia potentiarum (Suárez) gemeinsam ist, wonach das harmonische Zusammenwirken der Seelenfähigkeiten nicht erst durch den ursächlichen Einfluß der einen auf die andere, sondern schon durch ihre innere, seinshafte Einheit zustande kommt. Über den Hinweis von Jansen hinaus legten wir dar, daß sowohl Olivi wie auch Suárez diesen Zusammenklang der Tätigkeiten nicht nur aus dieser Seinseinheit begründen, sondern daß sie aus ihr auch die neuzeitlich anmutende Lehre von der Einheit der Apperzeption oder des Bewußtseins ableiten, in der alle verschiedenartigen Weisen des Erfassens eo ipso verschmelzen: diesen ontisch-intentionalen Doppelsinn der Gegenwart der *einen* Seele in all ihren Akten fanden wir in den ganz verwandten Begriffen des Aspekts bei Olivi und der attentio substantialis bei Suárez ausgedrückt. Aus dem gemeinsamen Ansatz der Erkenntnislehren ergibt sich dann auch eine weitgehende Ähnlichkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von sinnlicher und geistiger Erkenntnis[1].

Diese Übereinstimmung beschränkt sich aber nicht auf den Erkenntnisbegriff, sondern auch das Verhältnis von Wesenheit und Individuum wird von Olivi ganz ähnlich wie von Suárez bestimmt. Trotzdem mag der Historiker weiterhin die Feststellung Jansens bejahen, daß Suárez Olivi gar nicht gekannt habe[2]. Wir möchten hier lediglich auf die *sachliche* Verwandtschaft der beiderseitigen Positionen verweisen, die so weit geht, daß sich die folgenden Ausführungen über die Ontologie Olivis wie eine Umschreibung dessen ausnehmen, was wir im Aufsatz über „Wesenheit und Individuum bei Suárez" darstellten[3]. Ungeachtet chronologischer und historischer Abhängigkeiten verdeutlichen sich die von beiden Denkern gegebenen Definitionen des Verhältnisses Wesenheit—Individuum wechselseitig, weil sie beide die gleiche Grundmöglichkeit ins Auge fassen, jenes Verhältnis zu erklären. Die von der Sache her nicht nur geforderte, sondern sich auch ergebende Gemeinsamkeit der Antwort aber scheint uns auch im Zeitalter eines uferlos historisierenden Relativismus ein weit erregenderes Phänomen für die Philosophie zu sein als die Erkenntnis, daß ein Denker sich subjektiv vom anderen beeinflussen ließ! Gerade weil Suárez Olivi aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht gekannt hat, muß die Gemeinsamkeit der beiden Denker auf ein in der Sache begründetes Anliegen und eine in ihr fundierte Lösungsmöglichkeit zurückgeführt werden.

I. Die Lehre von den rationes reales

In Frage 7 im zweiten Buch des Sentenzenkommentars behandelt Olivi das Thema, ob es im Seienden verschiedene „rationes reales" gebe, die in der Sache in keiner

[1] Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suárez: Schol 36 (1961) 202 ff. und 214; cf. auch unsere Arbeit: Der Begriff der Intentionalität bei Olivi: Schol 36 (1961) 23—48.

[2] Bernhard Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921) 43.

[3] Schol 37 (1932) 181—210.

Weise unterschieden seien[4]. Wie so oft gibt er auch hier keine eindeutige Entscheidung, sondern läßt diplomatisch beide Möglichkeiten offen. Ja er weist sogar darauf hin, es sei die gängige Meinung, daß überall dort, wo sich mehrere rationes reales in der Sache finden, auch eine wirkliche Verschiedenheit vorliege[5]. Trotzdem ist gar kein Zweifel möglich, daß Olivi selbst die Meinung vertritt, es könne mehrere rationes reales geben, die in der Sache in gar keiner Weise unterschieden seien. Für die Anwendungsmöglichkeit dieses Begriffs der rationes reales bringt er eine Fülle von Beispielen und Beweisen. Nicht nur in Gott, sondern auch in den Geschöpfen würden sich nach der betr. Auffassung (dicunt) solche rationes reales ohne jeden Unterschied vereint finden[6]. Die Individuation, die Transzendentalien unum, verum, bonum, die ratio generis und die ratio differentiae seien solche rationes reales in den Geschöpfen[7]. Er selbst stellt in quaestio 7 in Aussicht, daß er bei den einzelnen Sachfragen jeweils wieder auf die Lehre von den rationes reales zu sprechen komme[8]. Das ist dann auch der Fall, wie schon Frage 12 über das Verhältnis von Wesenheit und Individuum beweist. Hier und auch bei anderen Fragen bringt Olivi den Begriff der rationes reales stets zur Erhärtung seiner eigenen Ansicht ins Spiel[9].

Auf den ersten Blick erinnert der Begriff der rationes reales an die distinctio formalis von Duns Scotus. So sagt J. M. Grajewski O. F. M. schlicht, daß die rationes Olivis nichts anderes als die Formalitäten des Scotus seien[10]. Demgegenüber ist jedoch Jansen recht zu geben, daß die rationes-Lehre Olivis den „schärfsten Gegensatz" zur scotistischen distinctio formalis darstellt[11]. Denn nach Scotus sind die im Modus der distinctio formalis unterscheidbaren Gegebenheiten zwar realidentisch, aber sie bleiben doch in der übergreifenden Realidentität oder continentia unitiva der Sache, wie sie Scotus nennt, in sich formal unterschieden. Das aber leugnet Olivi gerade. Es sei nicht einzusehen, daß der Verschiedenheit der rationes reales in sich auch eine solche in der Sache entsprechen müsse[12]. Keinesfalls sei mit jener Verschiedenheit immer auch schon eine Zusammensetzung in der Sache gegeben[13]; im Gegenteil, die rationes reales sind in der Sache völlig eins[14]. Nachdem Olivi für diese völlige Einheit eine Reihe gewichtiger Gründe angeführt hat, bemerkt er sarkastisch, daß die Verfechter der gegenteiligen Meinung sich um solche Gründe nicht bemühten, sondern als selbstverständlich voraussetzten, daß mehreren rationes reales stets eine Sachentscheidung entspreche.[15] Ähnlich wie später Suárez in seiner Polemik gegen Scotus, brandmarkt er damit als unbewiesene Voraussetzung, daß zwei reale Bestimmungen eines Seienden auch real unterschieden sein müssen[16].

[4] Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum. Edidit Bernhardus Jansen S. J. (Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi) (Quaracchi 1922 ff.). Die Bände der Ausgabe sind als vol. I, II und III bezeichnet. Die römische Zahl bedeutet also im Folgenden immer den Band, die arabische die Seitenzahl: q. 7 I 133: „Utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem."

[5] q. 7 I 145. [6] A. a. O. 134. [7] A. a. O. 135. [8] A. a. O. 137.

[9] Cf. z. B. q. 17 I 357; q. 20 I 377; q. 54 II 247, 262, 280.

[10] The Formal Distinction of Duns Scotus (Washington D. C. 1944) 111. Zur Problematik der distinctio formalis bei Duns Scotus neuerdings: W. Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. Bd. I der Salzburger Studien zur Philosophie (München 1962) 21 ff.

[11] Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: FranzSt 5 (1918) 163. In einem gewissen Gegensatz dazu führt Jansen in der Tabula rerum der von ihm besorgten Olivi-Ausgabe (III 607) die rationes-reales-Lehre unter dem Kennwort „Distinctio formalis" an. Das mag darin begründet sein, daß die Unterscheidung der rationes bei Olivi die Funktion der scotistischen Formalunterscheidung hat — nur, daß eben die rationes bei Olivi nicht in re unterschieden sind.

[12] q. 54 II 247. [13] q. 54 ad 11 II 280. [14] q. 17 I 357. [15] q. 7 I 145.

[16] Cf. unsere Arbeit: Wesenheit und Individuum bei Suárez, a. a. O. 193.

Umgekehrt handelt es sich bei der Unterscheidung der rationes, die Olivi ausdrücklich als reales bezeichnet, nicht um Verstandesunterscheidungen in dem Sinn, daß auch die Glieder der Unterscheidung in der Sache nichts Reales setzen. Olivi kennt solche Verstandesunterscheidungen, bei denen auch die Glieder der Unterscheidung oder wenigstens eines der Glieder nur in der Weise unseres Denkens begründet ist (secundum solam diversitatem intellectus seu modi intelligendi)[17]. Er bringt als Beispiel die Beziehung des Gelobt- oder Geliebtwerdens, die im Gelobten bzw. Geliebten nichts Reales setzt[18]. Von solchen Verstandesunterscheidungen grenzt er die zwischen rationes reales ausdrücklich ab; in ihnen ist zwar auch die Unterscheidung als solche Werk unseres Denkens, aber die Glieder der Unterscheidung sind real (nur eben nicht zwei Seiende); der in ihnen ausgedrückte Gehalt ist in seiner ganzen Fülle (plenarie) in dieser Sache gegeben und wird ihr keineswegs zufolge einer bloßen Weise des Erkennens zugeschrieben[19].

Man darf aber auch nicht sagen, daß die Unterscheidung der rationes reales eine „mittlere" zwischen der realen und der bloßen Verstandesunterscheidung sei. Eine solche Redeweise hätte nur dann Sinn, wenn man wie Scotus innerhalb des Seienden nochmals in sich unterschiedene Entitäten oder Formalitäten annimmt, die freilich in der Identität der Sache dann in geringerem Maße unterschieden sind als die ganze Sache von einer anderen. Schon die Terminologie Olivis schließt eine solche mittlere Unterscheidung aus. Die reale Unterscheidung wird von ihm stets als eine solche zwischen den Wesenheiten, als „diversitas rei seu essentiae"[20] oder „diversitas realis in essentia"[21] bezeichnet. Die Unterscheidung von Sachen und die von Wesenheiten ist also die gleiche, so daß gar keine Möglichkeit bleibt, innerhalb des Seienden nochmals einen Unterschied einzelner Wesenheiten anzunehmen.

Wenn also Olivi zusammenfassend sagt, man dürfe nicht behaupten, „daß die Unterscheidung und Verschiedenheit dieser rationes wirklich in den Dingen sei, sondern nur, daß diese rationes selbst oder ihre Wahrheit in ihnen sei"[22], dann ist das genau das gleiche, was Suárez anläßlich der Unterscheidung von Wesenheit und Individuum über die rationes sagt: sie seien zwar bloß „ratione" getrennt, so daß ihre Unterscheidung sowie die dadurch bedingte Hinzufügung der einen zur anderen nur „rationis" sei, aber damit sei nicht gesagt, daß sie nicht wirklich seien. Nur der modus additionis bzw. compositionis, wie er sich meinem Verstande darstelle, sei nicht in der Sache gegeben, wohl aber die res addita[23].

Zwischen den rationes reales des Olivi besteht genau jene Unterscheidung, die Suárez als distincto rationis ratiocinatae bezeichnen würde. Hier ergab sich uns bei Suárez gleich die Frage, wie denn der Verstand dazu kommen könne, in der Sache völlig identische Gehalte voneinander zu unterscheiden. Einerseits soll es sich um keine bloße Verstandesunterscheidung handeln, und es muß daher ein Grund in der Sache vorhanden sein, der mich zu dieser Unterscheidung berechtigt; anderseits sind die betr. Gehalte in der Sache in keiner Weise voneinander abgesetzt. Das Problem wird für Olivi und Suárez besonders dringlich, weil sie die durchgängige, einheitliche Bestimmtheit des Seienden scharf betonen[24] und daher vor der gleichen Schwierigkeit stehen, wie sich die Gliederung und Unterschiedenheit meiner Begriffe damit vereinbaren lasse. Der Lösungsversuch, den Olivi bietet, kann aus den genannten Gründen auch für das Verständnis der suárezianischen distinctio rationis ratiocinatae nützlich sein[25].

---

[17] q. 14 I 264. [18] q. 7 I 134/135. [19] A. a. O. [20] q. 54 II 247.
[21] q. 20 I 377; cf. auch q. 7 I 145. [22] q. 7 ad 1 I 143.
[23] Cf. unsere Arbeit: Wesenheit und Individuum ... 198.
[24] Für Suárez cf. unsere Arbeit a. a. O. 187/188, für Olivi q. 14 I 271.
[25] Um die Verwandtschaft mit der Lösung des Suárez herauszustellen, beschränken wir uns hier auf das, was Olivi über das Verhältnis der rationes reales in den geschöpflichen Wesenheiten sagt.

Olivi bestimmt die Einheit und zugleich die Weise der Realität der rationes dadurch, daß sie sich wechselseitig ineinanderkontinuieren. Ihre Einheit komme zustande, indem sie sich im Modus der Indifferenz gegenseitig durchdringen, umschließen oder einbegreifen[26]. Mit „Indifferenz" ist hier offensichtlich gemeint, daß die rationes in der Sache nicht abgesetzt oder unterschieden voneinander, sondern sich ineinander durchdringend existieren. In der Sache tritt eine ratio sozusagen in die andere ein: „intrat alterius rationem secundum rem seu secundum identitatem realem, etsi non secundum propriam rationem"[27]. Mit dieser letzten Einschränkung ist schon gesagt, daß ich in den Dingen innere, von den anderen Gehalten abgegrenzte Einheiten erfassen und für sich betrachten kann. Das ist möglich, sofern jede ratio die Wesenheit, in der sie mit den anderen rationes eins ist, nicht in ihrer ganzen Fülle, sondern nur in einer gewissen Begrenzung darstellt. Jede solche ratio meint dieselbe Wesenheit, aber nicht in ihrem ganzen Sachgehalt, sondern nur, sofern sie diese bestimmte ratio enthält. Daher bezeichnet eine ratio die Wesenheit nicht vollständig. Wenn diese also durch eine ratio bestimmt wird, erscheint sie damit nicht gleichzeitig durch die andere bestimmt[28].

Auf die Frage, in welcher Weise die rationes die Wesenheit eingrenzen, wie also die Einschränkung durch die rationes zustande komme oder (m. a. W.) welches Fundament in der Sache vorhanden sei, daß ich sie in dieser durch die rationes festgelegten Weise eingegrenzt denken könne, antwortet Olivi hier wieder einfach mit dem Hinweis auf die verschiedenen rationes reales der Sache. Die Wesenheiten sind eben so beschaffen, daß sie sich in einigen ihrer Bestimmungen oder Gehalte betrachten lassen und der abstrahierenden Betrachtung Ansatzpunkte bieten.

Die Feststellung Olivis, daß die rationes reales sozusagen Teilausschnitte der Wesenheit seien und daß diese wiederum die jeweiligen rationes der Sache seien, ist keine leere Tautologie, sondern weist darauf hin, daß sich für die jeweilige Unterscheidbarkeit der Gehalte einer Sache nur die allgemeine Regel aufstellen läßt, daß es eben in den Dingen aufgrund ihres Reichtums an mannigfaltigen Sachgehalten verschiedene Möglichkeiten solcher Unterscheidung gibt. Nur so viel läßt sich nach Olivi sagen, daß die Dinge so beschaffen sind, daß der Verstand ihre Gehalte als in einer Ordnung des prius und posterius zueinander stehend auffassen kann. Diese Ordnung ergibt sich oft notwendig aus den rationes und ist dann nicht umkehrbar. So setzt die Weisheit eines Seienden dessen Wesen [29] und die Einheit des Seienden dessen Seiendsein überhaupt voraus[30]. So besteht z. B. in Gott zwischen Verstand und Wille eine nicht umkehrbare Ordnung, weil der Wille nur als Hinzufügung erscheinen kann, die den Verstand voraussetzt[31]. Und so setzt wiederum die spezifische Differenz die Gattung voraus[32]. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß dieses Ordnungsverhältnis nicht unabhängig vom Verstand in der Sache besteht, weil jede Ordnung des Früher und Später eine Unterscheidung voraussetzt, die bei den in der Sache völlig identischen rationes reales nicht vorliegt. Dieses Ordnungsverhältnis

[26] q. 54 I 262: „Quae tamen rationes sunt in re realiter per indifferentiam realem comprehensae ac per hoc vere reales". Cf. dazu unsere Arbeit: Zur Ontologie von Petrus Thomae O. F. M.: FranzSt 43 (1961) 374, wo wir Petrus' Begriff der Identität der Sache als „illimitatio essentialis intimitatis" betrachtet haben. Dieser Begriff bedeutet, daß jede Wesenheit alle ihre Bestimmungen ebenso durchdringt, wie das Seiendsein der Dinge sie bis in ihre letzten und äußerlichsten Bestimmungen durchdringt und umfaßt. Dabei kann die Wesenheit aber offenbar gegenüber ihren Bestimmungen nichts neu Hinzukommendes sein, sondern sie ist eben die wechselseitige Kontinuität der Bestimmungen, die ihr gegenseitiges Unterschiedensein in der Sache ausschließt und ebenso treffend in Peters Formulierung von ihrer illimitatio und intimitatio wie in Olivis Begriff ihrer sich gegenseitig umgreifenden Indifferenz ausgedrückt erscheint.

[27] q. 14 ad 2 I 267. [28] q. 7 ad 2, ad 3, ad 4 I 143/144.
[29] q. 13 ad 4 I 251. [30] q. 14 ad 4 I 268. [31] q. 13 ad 2 I 249. [32] q. 12 I 224.

besteht also nur „per respectum ad intellectum“ [33]: „Obwohl in der Sache daher keine solchen Beziehungen bestehen, ist in ihr doch etwas, das dem Verstand die Möglichkeit gibt, diese Beziehungen zu bilden und zu erfassen; denn in der Sache besteht nur die Vielzahl der Gehalte, die zwar in sich weder Unterschied noch Ordnung und damit auch keine reale Beziehung aufweisen, wohl aber dies alles im Hinblick auf den Verstand besitzen; d. h., daß sie so beschaffen sind, daß sie in dieser Ordnungsbeziehung erfaßt werden können.“ [34] Die Dinge besitzen also eine „aptitudo intelligibilitatis“ [35], in dieser geordneten Gliederung aufgefaßt zu werden.

Olivi bringt Beispiele genug, die zeigen, wie diese aptitudo zu verstehen sei. Das beste Beispiel ist das Verhältnis von Gattung und Art. Beide bezeichnen ein und dasselbe Ganze; die Gattung jedoch in allgemeinerer, undeutlicherer und unentfalteter Weise. Die spezifische Differenz wird nur deshalb als etwas Hinzukommendes zur Gattung erfaßt, weil sie in dieser zuvor nur eingeschlossenerweise enthalten war bzw. gedacht wurde. „Daher vollzieht sich dieses Hinzukommen der Differenz zur Gattung eher im Verstand als in der Sache; in ihr entspricht dem die wirkliche Existenz beider (der Gattung und der Differenz), aber nicht ein Früher oder Später ihrer Existenz.“ [36]

Wenn wir von dem oben erwähnten Beispiel des Verhältnisses des göttlichen Verstandes zum göttlichen Willen und überhaupt den besonderen Gegebenheiten der göttlichen Wesenheit absehen, sind die anderen Beispiele, die Olivi für das Verhältnis der rationes bringt, dem von Gattung und Art ganz ähnlich. Vor allem ganz einfache Wesenheiten, wie z. B. spezifische Differenzen, führt Olivi zur Verdeutlichung des Wesens der rationes an. An ihnen läßt sich besonders klar ersehen, wie die Gliederung und Vielfalt dieser rationes mit höchstmöglicher sachlicher Einheit verträglich ist. So lassen sich z. B. in dem „rationale“ des animal rationale die rationes des Seienden und der Form überhaupt sowie dieser bestimmten Form, die rationes des Wahren und Guten usw. unterscheiden [37]. Bei den einfachen Akzidenzien ist die Frage ebenso dringlich, ob hier tatsächlich in der Sache eine Zusammensetzung zwischen den rationes der Gattung und Art vorliegen kann [38]. Aber das wäre genau so absurd wie die Annahme einer realen Unterschiedenheit in jenen letzten spezifischen Differenzen; denn sonst müßte man zunächst eine Wesenheit der Quantität oder Qualität annehmen, die in sich noch keine bestimmte Quantität oder Qualität wäre usw. [39]. So verhält es sich aber bei allen Akzidenzien und bei allen Dingen überhaupt; die ratio essentiae ist nirgends von der ratio specialis essentiae verschieden [40].

Aus diesen Beispielen ergibt sich, daß die Ordnung der rationes als solche ihre Entstehung der Schwäche unseres Verstandes einerseits und dem Reichtum des Gegenstandes anderseits verdankt. Olivi weist auch anhand des Beispieles der ratio entis und der von ihr unterschiedenen ratio unitatis — wenn auch weniger nachdrücklich als Suárez — auf diese Schwäche unseres Verstandes hin [41], die in der Tat der einzig verständliche Grund ist, warum wir die strikte Einheit des Gegenstandes nur in gliederndem Fortschreiten erfassen. Die oben angeführte Bemerkung Olivis, daß jede der rationes die Wesenheit darstellt, aber nicht in ihrer ganzen Fülle, so daß sie jeweils den gleichen und doch einen verschiedenen Gegenstand meinen, kann nur so verstanden werden, daß die rationes zunächst den allgemeinen Umriß oder Grundriß einer Wesenheit darstellen, der im fortschreitenden Erkennen immer differenzierter oder konkreter erfaßt wird. Dabei ist es immer dieselbe Wesenheit, die ich im geistigen Griff behalte — unaquaeque ratio dicit eandem essentiam [42] —, so daß die folgenden Bestimmungen nichts von dem zunächst Erkannten Verschiedenes, sondern nur die nähere Ausgestaltung und Differenzierung des ursprünglich Erfaß-

[33] q. 13 ad 4 I 251. [34] A. a. O. [35] A. a. O. [36] q. 12 I 224.
[37] q. 7 I 135. [38] A. a. O. 39. [39] A. a. O. 139. [40] q. 13 ad 4 I 251.
[41] q. 14 ad 2 I 267. [42] q. 7 ad 3 I 143

ten bedeuten. Aber diese näheren Bestimmungen sind auch real, so daß meine Erkenntnis sich nicht in bloßen Verstandesunterscheidungen, sondern eben in rationes reales fortbewegt. Dabei braucht diese nähere Entfaltung nicht unbedingt die des genus zur species zu sein; bringt doch Olivi, wie wir sahen, auch andere Beispiele wie z. B. die Transzendentalien als nähere Entfaltung des Seienden.

Olivi gibt also für die rationes reales eine ganz ähnliche Erklärung, wie wir sie bei Suárez für die Einheit der Wesensstufen und für die Einheit von Wesenheit und Individuum gefunden haben. Zwar wendet er noch nicht den Begriff der unitas formalis an, der dem Doctor Eximius dazu verhalf, die einzelnen rationes als schärfere und deutlichere Fassung der Wesenseinheit der Sache zu verstehen. Aber die Grundkonzeption Olivis ist der des Suárez hier so ähnlich, daß die Anwendung der suárezianischen Kategorie der unitas formalis zwanglos als eine nähere Verdeutlichung der rationes-reales-Lehre Olivis erscheinen würde. Im Folgenden wollen wir sehen, wie weit das auf das Verhältnis Wesenheit—Individuum zutrifft.

II. Wesenheit und Individuation als rationes reales

Olivi bestimmt das Verhältnis von Wesenheit und Individuum fast genauso wie Suárez. In quaestio 12 fragt er, ob die Individuation etwas zur spezifisch bestimmten Wesenheit des Individuums hinzufüge. Obwohl er am Schluß der responsio betont, daß die allgemeinere und ernsthaftere Meinung einen Realunterschied zwischen Wesenheit und Individuation annimmt, ist doch kein Zweifel möglich, daß er persönlich genau das Gegenteil vertritt. Ähnlich wie schon in der Frage, ob die rationes reales in der Sache unterschieden seien, zitiert er auch hier die communis opinio ohne Anführung von Gründen, während er für die gegensätzliche Auffassung eine Fülle gewichtiger Argumente ins Feld führt. Auch Jansen ist der Ansicht, daß die Redewendung von der opinio communior et solemnior nicht Olivis „eigentliche Ansicht wiedergibt und er ganz folgerichtig zu seinen sonstigen Ausführungen im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas kein besonderes Individuationsprinzip annimmt, sondern jedes reell existierende Ding durch sich selbst numerisch eins sein läßt“ [43].

Daß Olivi die reale Unterscheidung von Wesenheit und Individuation ablehnt, ergibt sich aber vor allem aus der Art, wie er gegenüber der Lehre von ihrer völligen Einheit und der Lehre von ihrer realen Verschiedenheit für eine dritte, vermittelnde Lösung plädiert. Nachdem er eine Reihe von Gründen gegen die Realunterscheidung vorgebracht hat, die vor allem darin bestehen, daß das, was vorher universal war, nicht durch etwas sozusagen nachträglich Hinzukommendes partikulär werden könne, bringt er die „opinio communior et solemnior“, wonach eine Realunterscheidung zwischen dem Individuierenden und Individuierten gegeben sei. Weil aber, so fährt er fort, gewichtige Gründe für beide Meinungen sprechen, gebe es eine dritte Meinung, welche die gegensätzlichen Auffassungen versöhnen wolle. Danach bestehe zwar zwischen Wesenheit und Individuationsprinzip keine reale Unterscheidung, wohl aber handle es sich um verschiedene rationes reales, und damit sei eine *Hinzufügung d*er einen zur anderen, also eine Zusammensetzung, gegeben, die freilich keine Differenz in der Sache bedeute [44]. In der Lösung der Objektionen macht Olivi dann sichtbar, wie sehr diese dritte vermittelnde Stellungnahme mit allen Schwierigkeiten fertig wird, die sich ergeben, wenn man die Individuation als etwas real Hinzukommendes auffaßt, und wie sehr sie anderseits auch dem Anliegen gerecht wird, das die Anhänger d*er additio* realis haben, sofern ihre Argumente keine wirkliche Zusammensetzung in der Sache, sondern nur eine solche in sich selbst unterschiedener rationes reales verlangen. Hier wird also nicht eine Hinzufügung

[43] Die Lehre Olivis ... a. a. O. 165. [44] q. 12 I 226/227.

der einen ratio realis zur anderen zugegeben und dann doch wieder geleugnet. Vielmehr handelt es sich zwar um eine echte Hinzufügung einer ratio zur anderen, wobei jedoch diesen beiden verwirklichten Denkinhalten nicht zwei Teilseiende als in der Sache unterschiedene Entitäten entsprechen.

Die von uns oben dargelegten Bestimmungen der rationes reales und ihrer Beziehung zueinander finden sich bei Olivi nicht zuletzt bei der Behandlung des Verhältnisses von Wesenheit und Individuum, also in Frage 12 und 13[45]. Gerade im Hinblick auf unser Problem sagt Olivi hier, der Intellekt könne nicht nur zwischen Realitäten unterscheiden, die dem Subjekt, der Zeit und dem Ort nach getrennt sind, auch nicht nur zwischen solchen, die untrennbar vereinigt sind, sondern auch zwischen denen, die in der Sache gar keine Unterscheidung aufweisen[46]. „So kann der Intellekt zwischen der ratio des Wesens und der seiner Individuation unterscheiden; nicht, indem er erkennt, daß das Eine ohne das Andere sei oder sein könne, sondern dadurch, daß er erkennt, daß das Eine nicht das Andere sei bzw. daß die eine ratio nicht die andere sei, wenn sie auch dieselbe Sache sein mögen, und dadurch, daß er, indem er das Eine erkennt, nicht zugleich das Andere erkennt.“[47] Olivi läßt es im Kontext der Stelle zunächst offen, ob die Wesenheit mit ihren individuierenden Bestimmungen in der Sache bloß untrennbar vereint oder völlig identisch ist. Aber er will hier begründen, daß auch im letzteren Fall die Individuation zureichend begriffen werden kann.

In diesem Sinne antwortet er auch auf den Einwand, daß man bei völliger Identifizierung von Wesenheit und Individuation aus dem Artbegriff das Individuum entwickeln könne, also zu dem unmöglichen Schluß kommen müsse: est homo, ergo hic homo: die Unterscheidung von Wesenheit und Individuum als rationes reales genüge vollkommen, um diese Konsequenz zu vermeiden. Die Ordnungsbeziehung des Früher und Später, die wir als Unterscheidungsmerkmal der rationes reales kennenlernten, stellt sich hier als Verhältnis des Übergeordneten — des Allgemeinen — zu dem unter ihm Begriffenen, den Individuen, dar (habitudo superiorum ad inferiora).

Dieses Verhältnis ist in der Sache begründet, weil in jedem Einzelmenschen sowohl die ratio des Menschen überhaupt wie auch die ratio dieses Menschen enthalten ist; es wird aber erst durch den Verstand formell konstituiert[48]. Er kann die Wesenheit „absolute“, d. h. für sich erfassen, ohne sie mit ihrer Individuation zusammenzudenken; denn die der Natur nach frühere ratio kann ohne die nachfolgende begriffen werden[49]. Indem der Verstand die Wesenheit so ohne ihre individuelle Vereinzelung auffaßt, erscheint sie eo ipso als allgemein, als „unum pluribus“, wobei diese Einheit des universale aber nur durch das im Denken geschehende Weglassen der Vereinzelung zustande kommt, dem deshalb kein wirkliches „unum secundum rem et veritatem“ entspricht[50].

Wie Suárez hält also auch Olivi daran fest, daß die „individuelle Menschheit keine andere ist als die, der die Individuation zukommt, sondern völlig dieselbe“[51], und daß deshalb auch kein begrenzendes und kontrahierendes Prinzip erforderlich sei[52]. Ebensowenig wie Suárez kann man aber Olivi den Vorwurf des Nominalismus machen; denn auch er behauptet nicht, daß die Individuation nichts zur Wesenheit hinzufüge. Freilich handelt es sich ebenso wie beim Doctor Eximius bloß um eine verstandesmäßige Hinzufügung. „Aber daraus folgt nicht, daß das, was der Wesenheit auf Grund jener Verstandesunterscheidung hinzugefügt wird, ein bloßes Verstandesprodukt und eine Fiktion sei.“[53]

---

[45] q. 13 (I 231): „An universalia sint in individuis suis secundum suam universalitatem an tantum in intellectu“.

[46] q. 13 ad I 248/249. [47] q. 13 ad 2 I 249. [48] q. 12 ad 1 I 228.

[49] q. 13 ad 2 I 249. [50] A. a. O. [51] q. 12 ad 1 I 228. [52] q. 12 ad 2 I 230.

[53] Unsere Abhandlung: „Wesenheit und Individuum bei Suárez, a. a. O. 197.

Man kann deshalb auch nicht sagen, daß Olivi nur den Begriff der numerischen Individualität gekannt habe. Zwar identifiziert er ständig das Individuum als solches mit der numerischen Einheit[54]; er spricht von „individuatio" und „numeratio" im gleichen Atemzug[55], und so verleiht das Individuationsprinzip den Dingen die numerische Einheit[56]. Das Individuum ist insofern nichts anderes als das Wesen bzw. das Ding selber unter der Rücksicht seiner Einheit und Ungeteiltheit, wobei diese Rücksicht in keiner Weise vom Ding verschieden ist[57]. Auf der anderen Seite beweist aber schon die Ansetzung von Wesenheit und Individuation als rationes reales, daß Olivi es bei jenem negativen Begriff nicht bewenden läßt, sondern diese Negation in einer positiven, qualitativen Bestimmung begründet sieht. So kann er sagen, daß zwar die Einheit des Gegenstandes von uns durch Negationen umschrieben werde, daß „wir aber damit nichtsdestoweniger das Positive ausdrücken wollten, was jene (Negationen)) in der Sache bezeichnen. Wenn nämlich damit (mit der ratio unius) nur eine Negation gemeint wäre, würden diese Begriffe nicht die so große Vollkommenheit und Vorzüglichkeit aussagen können, die in ihrem Sinn tatsächlich beschlossen ist." [58] Der Begriff der ratio realis macht so verständlich, daß „Individuum" nach Olivi in re nichts anderes besagt als die *eine* Sache, sofern sie eben ungeteilte Einheit ist, und daß diese Einheit doch auf einem positiven, in der Sache gegebenen und sie vollendenden Gehalt beruht.

Wenn die Wesenheit also für Olivi in dieser Weise kein vom Individuationsprinzip real unterschiedener Konstitutionsgrund ist, der deshalb auch nicht im konkreten Ding formal unterschieden bleiben kann, dann ist auch das Fundament des Allgemeinbegriffs für ihn genau wie für Suárez nicht eine vermeintliche „Wesensgleichheit", sondern „nur" die *Ähnlichkeit* der Dinge[59]. Ebensowenig wie für Suárez bedeutet für Olivi Ähnlichkeit eine Art partieller Identität, die zwischen den Individuen aufgrund ihrer wie immer auch gearteten Gliederung in ein inhaltlich gleiches Wesensprinzip und in das individuelle Moment bestehen würde. Er wendet sich gegen den Einwand, daß alle ähnlichen Dinge in etwas Gemeinsamem übereinkommen müßten, an dem sie in irgendeiner Weise teilhätten: Keineswegs komme alles Ähnliche in der Teilhabe an einem gemeinsamen Grund der Ähnlichkeit überein; im Gegenteil, alle Formen seien einander durch sich selbst ähnlich. Wenn man sie allein für sich betrachte ohne Bezugnahme auf Anderes, blieben sie schlechthin einander ähnlich durch sich selbst[60]. Und so sind auch die Individuen einer Art sich in ihrer eigenen, jeweiligen Entität ähnlich, in der sie sich aber gleichursprünglich unterscheiden. Ähnlichkeit, die das Fundament des Allgemeinbegriffs ist, bedeutet hier, daß die Natur des einen Seienden so beschaffen ist wie die des Anderen, daß also das „realiter distinctum" des einen Seienden doch dem Anderen gleichgestaltet ist (uniforme et simile)[61]. Die Gleichgestaltetheit (uniformitas), von der Olivi hier spricht, erinnert wiederum an Suárez' Begriff der *unitas formalis* als Grund dieser Ähnlichkeit im Wesen, wie wir ihn in genannter Abhandlung in den Ausführungen über das Wesen als Baugesetz interpretiert haben[62]. Dort haben wir jeder Verdinglichung des Wesens dessen Konzeption als Strukturprinzip, Grundriß und Baugesetz entgegengestellt, das in je anderem Seinsmaterial verwirklicht ist, so daß sich diese je andere Verwirklichung vom je gleichen Grundriß in der Sache gar nicht trennen läßt. Diese Konzeption also umschreibt das Verhältnis von Wesenheit und Individuum nicht nur bei Suárez, sondern auch bei Olivi. Und dieser wendet sich außerdem mit einer Fülle von Argumenten gegen die Verdinglichung des Wesens und seine Ansetzung als eines wie immer auch verstandenen Konstitutionsgrundes neben anderen in der Sache[63].

---

[54] 12 I 224: „individuum seu unitas numeralis".
[55] A. a. O. 217. [56] A. a. O. 215. [57] q. 12 ad 6 I 230. [58] q. 14 I 271.
[59] Cf. zum folgenden Kap. IV unserer genannten Abhandlung über Suárez.
[60] q. 13 ad 1 I 248. [61] A. a. O. [62] 203—205. [63] q. 12 I 213—226.

Neue Hegel-Bücher

Ein Literaturbericht für die Jahre 1958 bis 1960

Von Walter Kern S. J.

V

Zunächst sind hier[1] in einer Sammelgruppe jene Veröffentlichungen unterzubringen, die weder als Einführungsschriften oder Gesamtdarstellungen (Gruppe II) noch als Monographien zu einem bestimmten Werk oder Systemteil der ausgebildeten hegelschen Philosophie (Gruppe IV) gelten können, die anderseits doch das Denken Hegels selber, nicht eigentlich seine geschichtliche Wirkung (Gruppe VI), zum Gegenstand haben. Solche Verlegenheitslösungen zieht jeder Einteilungsversuch nach sich. Es handelt sich nur um einige wenige Bücher, und daß die Schwierigkeit ihrer Einordnung kein abschätziges Werturteil einschließt, zeigt sich schon an dem ersten zu besprechenden Werk mit aller Deutlichkeit.

Jan van der Meulen[2], Dozent der Universität Heidelberg, kennzeichnet in seiner Habilitationsschrift die Philosophie Hegels (mit einem der Enzyklopädie § 208 entnommenen Ausdruck) durch *die gebrochene Mitte*. Er will die Triade als Verständnisschema der Dialektik ablösen durch die von Hegel selber gelegentlich herangezogene Tetrade (‚Quadruplizität': Logik II [1834] 343 f.): das dritte Moment jedes dialektischen Schrittes ist nicht nur die vermittelte Synthese, sondern auch eine je neue Unmittelbarkeit. Zu dieser Doppelfunktion tritt die gebrochene Mitte auseinander. Würde das nicht beachtet, so entartete das hegelsche Denken „zu der größten Barbarei und dem unerträglichsten Dogmatismus, welche je diese Erde heimgesucht haben" (95). Der genannte Vorgang ist der eigentliche Motor des ganzen Wahrheitsprozesses (163).

Die nähere Bedeutung der ‚gebrochenen Mitte' entwickelt M. zunächst an Strukturen der hegelschen *Logik* (1. Kap.: 9—144). Als Beispiele der dialektischen Tetrade werden analysiert die Übergänge Sein—Nichts—Werden—Dasein (45—53), Identität—Unterschied—Widerspruch/Grund—Existenz (53—70) und — vor allem — Begriff—Urteil—Schluß—Objektivität usw., im ganzen und in ihren Untergliedern (71—144). M. gibt damit eine Interpretation des ganzen 3. Teils der Logik

---

[1] Die beiden ersten Teile dieser Literaturübersicht erschienen in Schol 37 (1962) 85—114 550—578; vgl. ebd. 85 f. die methodischen Vorbemerkungen. — Ergänzend ist hinzuweisen auf die in Hegel-Studien 2 (1962) besprochenen Bücher von H.-G. Gadamer, D. Henrich, J. Kopper (vgl. auch Schol 37 [1962] 478 f.); H. Barth, H. v. Glasenapp, G. Siewerth. — Sehr zu danken habe ich wiederum für kollegiale Hilfe bei der Rezension fremdsprachiger Bücher L. Armbruster S. J., Tokyo (siehe unten über Kakehashi und Nishikawa) und Vl. Richter S. J., Innsbruck (siehe Bakradze und Tavadze-Kalandarišvili).

[2] Hegel. Die gebrochene Mitte. gr. 8° (X u. 358 S.) Hamburg 1958, Meiner. 24.— DM. — Vgl. darüber (vorzüglich!) H. Schmitz in: Hegel-Studien 1 (1961) 318—326. — Um dieselbe Grundproblematik kreiste ein früheres Aristoteles-Buch von M.: Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken (Meisenheim/Glan 1951); Schol 28 (1953) 441—443. Vgl. ferner: Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch (ebd. 1953); Schol 33 (1958) 572—574.

am Leitfaden der logischen Grundgestalt des hegelschen Denkens, des Schlusses, um immer wieder zu zeigen, daß der ‚terminus medius' in einer (wie er sagt) ‚quaternio terminorum' nicht nur die Gegensätze versöhnt, sondern diese Versöhnung je auch wieder in eine allerdings auf einer höheren Entwicklungsstufe stehende „Verlorenheit und Verfallenheit des Einzelnen" (14) aufgebe. So erweise sich die innere Unhaltbarkeit und wesentliche Doppelsinnigkeit jeder Synthese (66 96). Der Grund dieser Fatalität: an der Wurzel der hegelschen Logik liegt die in der Phänomenologie vollzogene ursprüngliche Einheit von reinem Denken und reiner Anschauung (oder Zeiträumlichkeit), und eben diese vergißt und verdeckt Hegel je länger je mehr. Der Mangel bricht auf gerade am Ende der Logik, wo das Verhältnis der absoluten Idee zur Zeiträumlichkeit der Natur zu bestimmen ist (44 f. 68 129).

Was das 1. Kapitel des Buches anhand der Schlußlehre der Logik mehr formalmethodisch vorbereitet, wird in den beiden folgenden Kapiteln auf den „Urschluß" des hegelschen Systems Idee—Natur—Geist, und zwar auf die beiden Nahtstellen der Systemübergänge „Idee und Raum-Zeitlichkeit" (145—237) und „Natur und Geist" (238—345), angewandt. Bei dem berühmten und berüchtigten *‚Übergang' der absoluten Idee zur Natur*, den Hegel als schöpferisch freien Entschluß der Idee zu ihrer Selbstentäußerung ausgibt, habe er das Problem „durch eine bloß dogmatische Behauptung verdeckt"; er habe daraus „eine Mystifikation" gemacht, „die mit Hilfe theologisierender Metaphern einen schlechten Totalitätsgedanken meint bestätigen zu können" (126 179; vgl. 195 u. ö.). M. verfolgt Hegels Darstellung dieses Übergangs anhand des ersten Jenaer Systementwurfs, der Phänomenologie (wo sie am tiefsten und ursprünglichsten geleistet ist), der Logik und Enzyklopädie (187—201). Er hält der Methapher Hegels vom ‚freien Entschluß' die einzig systemgemäße Auffassung entgegen, „daß die Idee, als Totalität der Anschauung inhaltlich gesetzt, *immer* schon als Natur im Sinne von natura naturans gesetzt ist" (186), daß also die Natur (als natura naturata) mit innerer Notwendigkeit wird[3]. „Die reine Räumlichkeit und die Zeit ... sind keineswegs Naturbestimmungen, sondern gehören in die Logik, wenn diese ihr wahres Wesen, zu dem auch ihr innerer Bruch gehört, nicht verfehlen will" (215); M. meint hiermit die Zeit als Zeit oder die Zeitlichkeit als Wurzel der erscheinenden Zeit (vgl. 45 337). „Logik und Naturphilosophie zusammengenommen ermöglichen erst einen ersten Ansatz zur Lösung der großen Schwierigkeiten, welche die in ihrem Prinzip völlig unhaltbare, aber dennoch sehr fruchtbare Hegelsche Geistes- und insbesondere Geschichtsphilosophie bietet" (211). Denn nur das grundsätzlich notwendige Sich-brechen der Logik auf ihrer höchsten Spitze, im Sich-auseinander-biegen der Idee in die Vielfalt natürlicher Formen, eröffne auf einer höheren Stufe einen Raum letzter Freiheit für den Menschen (190 f.).

Was das bedeutet, wird im Verlauf des Buches immer deutlicher. Von der zweiten Nahtstelle des Systems, vom *‚Übergang' der Natur in den Geist* her wird Hegels Bestimmung des endlichen, menschlichen Geistes der Kritik unterzogen. Weil Hegel die Natur als das Ganz-andere der Idee, als Bereich des bloß Räumlich-statischen faßte, konnte er meinen, der Geist lasse sich dadurch von der Natur abheben, daß er ihm jene Entwicklung, die in Wahrheit schon der Natur zukommt, reserviert (247). „Sowohl der Fortschritt als auch das Moment des Kampfes und nicht weniger die Negativität der Gestaltung und der zeitliche Progreß sind Wesensmerkmale des Entwicklungsprozesses der Natur und können deswegen keineswegs zu einer spezifischen Charakterisierung und Abhebung des Geistes dienen" (253 f.). Hegel jedoch

[3] Auch auf den Heidelberger Hegel-Tagen (29. 7. — 1. 8. 1962) wurde im Anschluß an ein Referat von K.-H. Volkmann-Schluck „Die Entäußerung der Idee zur Natur" (die eine Tat freien Entschlusses sei — eine Auffassung, die dem christlichen Schöpfungsbegriff wenigstens sehr nahe komme —) der bildwörtlich metaphorische Charakter von ‚Ent-schluß' bei Hegel unterstrichen, unter Hinweis auf die hegelsche Bedeutung der ‚Er-innerung'.

glaubte, im zusichkommenden zeitlichen Entwicklungsprozeß des daseienden Geistes, im Selbstbewußtwerden des biologischen Gattungsvorgangs die konstitutive Eigenart des menschlichen Geistes gefunden zu haben; deshalb müsse seine im Weltgeist gipfelnde Bestimmung des Geistes als durch und durch naturalistisch bezeichnet werden (260 264). Dem stellt M. entgegen: Die ‚differentia specifica' des menschlichen Geistes „ist nichts anderes als die Kraft der Aufhebung und Überwindung des Fortrisses der Zeit im Bereiche der Natur" (259). „Man könnte den Menschen als das Wesen, das ‚Jetzt' sagen kann, bestimmen. Nur er vermag es, kraft des Logos den Blitz der ewigen Idee, welche der Begriff der Zeit, ihre Wurzel ist, in den Fluß der erscheinenden Zeit einschlagen zu lassen. Das Jetzt ist nichts anderes als dieser absolut trennende Blitz der Ewigkeit im Fortriß der Zeit, der aber ebensosehr als der grenzenlose Prozeß der Jetztfolge mitgerissen wird, um sich dennoch als das selbige Jetzt zu behaupten" (261). Das Selbstbewußtsein kann in seinem Zusichkommen nicht die ganze Gegenständlichkeit des Bewußtseins in sich aufheben; die Entäußerung als den „negativen Fortriß der Raumzeitlichkeit", seiner naturbedingten Geschichte, vermag es nicht zu tilgen, sie widersteht der Kraft der Erinnerung des menschlichen Geistes (336 f.). Die Geschichte des Menschen ist „zutiefst zweideutig ..., indem sie sowohl das nur geistig deutbare Moment einmaliger und somit ewig-zeitlicher Menschlichkeit im Medium rein menschlicher Entfremdung und Zueignung, als auch den zeiträumlichen Fortriß der Entäußerung des natürlichen Gattungsprozesses umfaßt"; sie kann immer nur aufbrechen „in der Gespanntheit von Überzeitlichkeit und zeiträumlichem Prozeß der naturhaften Gattung" (282 338). So ist der Mensch, wird sein Wesen nicht in unmenschlicher Unter- oder Überbestimmung verfehlt, der ständig erneuerte Aufbruch der Innigkeit und Freiheit des Geistes inmitten der Natur, die ihn ständig zugleich zurückbindet an die notwendigen Mittel seiner eigenen Natürlichkeit (344): „Der endliche Geist lebt im Widerspruch einer gebrochenen Mitte von reinem Selbstsein und Hinausgerissensein in die Gegenständlichkeit als das andere seiner selbst, indem jede reine Synthesis als Stufe der Einkehr in sich sich ebensosehr wieder zu einer noch fremden Unmittelbarkeit niederschlägt" (285) — ich denke, daß das Buch van der Meulens in dieser Formulierung seiner Intention sein Ende mit seinem Anfang zusammenschließt.

Daß dem Grundgedanken von dem je neu aufbrechenden Eingelassensein der Logik in den Anschauungsraum der Natur große Bedeutung für die Hegelinterpretation zukommt, zeigt schon der Umstand, daß er von neueren Untersuchungen mehrfach aufgenommen und ausgeführt wurde[4]. M. *hat* mit seinem Bestehen auf der ‚Tetrade', dem ‚Vierschritt' der Dialektik Hegels, dazu beigetragen, die innere Abgeschlossenheit des hegelschen Systemdenkens aufzubrechen: zu neuer Fruchtbarkeit. Mit Recht auch sieht er in der Logik die bleibende Leistung Hegels, von deren vertieftem, geweitetem Verständnis die Neuorientierung der späteren Systemkonzeptionen ansetzen muß (239 146). M. versucht, indem er die Idee auf dem Gipfel ihrer Vollendung, in ihrem Eingang in die Natur, dem Zugriff denkerischer Bestimmung entzieht, den Raum der Unverfügbarkeit überhaupt, der Transzendenz, gar möglicher Offenbarung zu eröffnen oder offenzuhalten[5]. Aber kann das dadurch geschehen, daß die *Notwendigkeit* des Umschlags des Logos *überhaupt* in die Entäußerung der Natur statuiert wird? Müßte das wesenhafte Aufgebrochensein des

[4] Besonders von M. Clark, der in seiner Studie 330 f. auch auf van der Meulen hinweist, aber auch von J. Kruithof und G. Schmidt: siehe Schol 37 (1962) 556 553 559 f. Auch in der Frage nach Entstehung und Aufbau der Phänomenologie berührt sich die Auffassung M.s 339 mit Clark; vgl. 291 f.!

[5] Vgl. 345: „Die Religion aber findet ihre Begründung der Form nach in der unverfügbaren Negativität des Logos, dem Inhalt nach in der Gebrochenheit des Menschen, die im göttlichen Mittler ihre äußerste Zuspitzung und Versöhnung erfährt."

Menschen nicht unvergleichlich mehr als in der untilgbaren Entäußerung an die Natur, die Materie (als das Andere des Geistes; vgl. 256) aufscheinen in der die Selbstentfremdung aufhebenden, freimachenden Bindung der Liebe (als des Anderen des bloß erkennenden Geistes)? M. verweist mehrfach (z. B. 257 278 318) auf die Bedeutung der Liebe, aber die Hinweise kommen nicht zum Tragen. Geschähe das, würde dann nicht auch der Begriff der Entfremdung, der in seiner berechtigten Abhebung vom Begriff der Entäußerung (vgl. 308—310!) doch irgendwie gegenstandslos erscheint, Gehalt und Zielsinn erlangen? — M. führt seine Untersuchungen in ständigem Vergleich mit Kant und (in geringerem Ausmaß) mit Aristoteles durch; er meint, daß seine Sicht der Dinge dem Denken Kants in Hegel zu seinem Recht verhelfe (z. B. 178 190 f. 201 232 338 342). Die ganze Arbeit ist auch ein — Diskussion fordernder — großer Beitrag zu einer Metaphysik der Gattung in ihrer logischen und biologischen Bedeutung, der dankenswert ausgiebig die schwierigen Jenaer ‚Systementwürfe' heranzieht. Ein eigener klarsichtiger Abschnitt ist der denkerischen Entwicklung des jungen Hegel gewidmet (145—171; vgl. die Zusammenfassungen 147 153 168). —

Hermann Schmitz[6], der dafür plädiert, „den Gehalt und die Leistungsfähigkeit von Hegels Werk mit Hilfe spezieller, monographischer Fragestelllungen abzutasten" (13), legt zwei Beispiele solcher Arbeiten vor. Sie wollen zeigen, daß „Hegels Denken gerade durch das Ringen um Anerkennung und Bewahrung der Individualität entscheidend bestimmt ist" (15). Die 1. Abhandlung über *die Symbolik und Begrifflichkeit der Bedrohung* (20—89) analysiert den überwältigenden Eindruck, den das Erlebnis der überindividuellen Mächte bei Hegel hinterlassen hat. Die Symbole des Heereszuges und weit mehr der Nacht, die Sch. bei Hegel, vorwiegend in den Quellen der Jenaer Zeit, aufspürt, finden in verschiedenem Ausmaß ihre Entsprechung in den Begriffen des Absoluten: Schicksal, Notwendigkeit, Macht und Substanz. Diese Begriffe sind untereinander eng verbunden und umkreisen gemeinsam ein Urerlebnis, eine leitende geistige Erfahrung der Bedrohung, die verwandt sei mit der Angst der Existenzphilosophie. Zugleich erfahre das Bedrohende eine Verherrlichung bis zur Apotheose. Es liegt als Situation der Endlichkeit der Auseinandersetzung zugrunde, „die im Streben nach einer Versöhnung mit der bedrohenden Macht zu der eigentümlichen dialektischen Denkform Hegels hinführt" (68). Abschließend reflektiert Sch. über die urbildliche Typologie der hegelschen Philosophie überhaupt (86 f.). Nichts gegen Urbilder, aber — ob der gewiß inhaltsreiche und vorzüglich dokumentierte Essay einen sonderlich verheißungsvollen Anfang der von Sch. gewünschten symbol- und begriffsanalytischen Forschung darstellt? — Uneingeschränkte Anerkennung verdient die 2. Abhandlung *„Das unendliche Urteil und der Schluß als Prinzipien der Dialektik"* (90—168). Sie geht ihr Thema, das in das Zentrum des hegelschen Denkens führt, entwicklungsgeschichtlich an; sie fragt nach dem Wie und Warum der Umbildung der dialektisch-spekulativen Methode Hegels. Dabei ist es besonders verdienstlich, daß Sch. vor allem die trotz der Arbeiten von Th. Haering und J. Schwarz gerade unter logischem Gesichtspunkt noch fast unerschlossenen Jenaer ‚Systementwürfe' untersucht. Die Vermittlung und ihre logisch ausgebildete Form, der Schluß, gewinne ihre beherrschende Stellung erst nach einer schwierigen Entwicklung, in der sie sich durchsetzt gegen die konkurrierende Denkform der unmittelbaren Vereinigung äußerster Gegensätze, das ‚unendliche Urteil', das später seine große Bedeutung verlor. Sch. behandelt zunächst Begriff und systematische Stellung des Schlusses. Er erklärt dann die Definition des ‚unendlichen' Urteils, wobei er auf die große Bedeutung der — schon aristotelischen (105)! — Unterscheidung zwischen dem gewöhnlichen negativen und dem ‚unend-

[6] Hegel als Denker der Individualität (Monographien z. philos. Forschung, 20). gr. 8° (168 S.) Meisenheim/Glan 1957, A. Hain. 13.80 DM; geb. 15.90 DM.

lichen', d. h. schlechthin negativen, Urteil für die gegenwärtige Logik hinweist (106 f.), und analysiert seine interessanten Anwendungsfälle bis zur Phänomenologie, in dem Stadium, in dem das hegelsche unendliche Urteil mehr als der Schluß Prinzip der Dialektik ist (108—115; vgl. 140—146). In minutiöser genetischer Entwicklung verfolgt Sch. nun das Werden der auf den Schluß gegründeten Dialektik in den Jenaer ‚Systemen': von einem Schluß, dessen Extreme sich in zwei getrennten, nur äußerlich aufeinander bezogenen Sphären entfalten (1801/1802), über ein fast völliges Zurücktreten zugunsten des anspruchsloseren Begriffs der Mitte in der Geistesphilosophie von 1803/1804 und im „System der Sittlichkeit"[7], bis zum entscheidenden Durchbruch (1805/1806)[8] zum Schluß als Prozeß, in dem die Extreme von sich aus wechselweise ihre Einheit als ‚terminus medius' erzeugen, wobei dieser Schluß auch zugleich in seine von nun an beherrschende Stellung einrückt („man kann sogar sagen, daß Hegel später niemals wieder mit solcher Leidenschaft und Beharrlichkeit Erscheinungen der Natur und des Geistes in Form von Schlüssen zu konstruieren versucht hat, wie im dritten System" [136]) (vgl. die Zusammenfassung 137). Sch. vermutet, daß die Pause in den Veröffentlichungen Hegels von 1802 bis 1806 durch seine Unklarheit über die logischen Prinzipien seiner dialektischen Konstruktion entstand, die auch der Antrieb zu den wiederholten Entwürfen der Natur- und Geistesphilosophie war; als erste Frucht der Klärung sei die Phänomenologie anzusehen (138). Abschließend sucht Sch. die Bedeutung des Übergangs zum Schluß als Prinzip der Dialektik aufzuzeigen. Dahinter stehe bei Hegel einmal das Ringen um die Wahrung des Einzelnen im Zusammenspiel der Schlußmomente Allgemeines-Besonderes-Einzelnes, um das Begreifen der Individualität: „Unter diesem Gesichtspunkt stellt sein Philosophieren sich dar als ein großangelegter Versuch der Widerlegung des Satzes ‚Individuum est ineffabile'" (166). Zum andern die Aufgabe, den Gedankenprozeß zu befreien von der Angewiesenheit auf den ‚progressus in infinitum', die ‚schlechte Unendlichkeit'[9]. Am Ende der Jenaer Zeit war das Ziel der hegelschen Dialektik, die noch „mit Bewußtsein paradox genug" war, „die Vermittlung, die Versöhnung des Paradoxen, nicht das Klaffen der Wunde, die Verzweiflung und das Wunder im Glauben. Hegel verzichtete damit auf die Ansätze eines tragischen und dionysischen Welterlebens, die in seiner Jenaer Zeit nahezu beherrschend bei ihm hervortreten und die wir als Konsequenzen einer logischen Konzeption, die auf dem unendlichen Urteil beruht, verstanden haben" (167). Eine Verengung — und eine ungeheure Sicherheit (168)!

„Hegel und die analogia entis" ist das hochinteressante Thema eines Vortrages von Erich Heintel, der durch einen relativ selbständigen Anhang „Über logische, ontologische und transzendentale Differenz" (30—67) ergänzt wurde[10]. Das Grundproblem: das Verhältnis unserer Erkenntnis des Absoluten und der absoluten Fundierung unseres Erkennens überhaupt. Das Zentralthema: die — latenten — Bezüge der Erkenntnis des Absoluten bei Hegel zu der thomanisch-scholastischen Analogie als Vollzugsweise der philosophischen Gotteslehre. Die klassische Analogie-

[7] Sch. begründet hiermit den zeitlichen Ansatz des „Systems der Sittlichkeit" für den Beginn des Jahres 1803; er findet darin auch — gegen Haering (II 389) — eine von dem Naturrechtsaufsatz wesentlich verschiedene Auffassung (131—133).

[8] Nach einer einmaligen Vorwegnahme in den Jugendschriften: Nohl 390.

[9] Vgl. 117 f.: „So können wir vermuten, daß die Lehre vom unendlichen Urteil bei Hegel von seinem frühen, entschieden negativen Begriff der Unendlichkeit beeinflußt ist, der später ... mehr positive Gestalt annimmt. In diesem Übergang zu einer positiveren Bestimmung der wahren Unendlichkeit finde ich dieselbe Neigung zur Versöhnung und Beharrlichkeit im späteren Denken Hegels, die sich auch im Übergang zum Schluß oder zur Vermittlung als dem Prinzip der Dialektik ausdrückt."

[10] (Akadem. Vorträge u. Abhandlungen, 20). 8° (69 S.) Bonn 1958, H. Bouvier. — Vgl. hierüber (von scholastischer Seite) E. Coreth in ZThK 80 (1958) 430—445; ebd. 430² weitere Literatur zur Problematik.

lehre muß nach H. ihr Sprechen entweder zurückfallen lassen in positiv-bestimmte, univoke Ausagen, die nur Sinn haben im Bereich des Kreatürlichen, oder auflösen in unbestimmte, äquivoke Anzeigen eines leeren Absoluten, wie dies in der ‚negativen Theologie' geschieht. Dieses Dilemma sei unvermeidlich, solange man an der „linearen Prädikation" der unmittelbar gegenstandsbezogenen natürlichen Einstellung festhält. Deshalb müsse der Sinn der Prädikation in der Gotteslehre und in der Metaphysik überhaupt anders bestimmt werden: und zwar gemäß Hegels ‚spekulativem Satz', in dessen dialektischer Bewegung das Subjekt das Prädikat als sein ‚immanentes Leben' vollzieht. Allerdings „kann eigentlich die dialektische Bewegung des spekulativen Satzes — sofern in ihm von Gott die Rede ist — nur Gott selber sein" (20). Auch von seiten des menschlichen Subjekts gesehen, ist unsere Erkenntnis nicht möglich, wenn sich nicht ‚im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtsein die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart' (Logik II [1834] 266). In der Erkenntnis des Absoluten fallen der Genetivus obiectivus und der Genetivus subiectivus zusammen; ebenso das Wissen des Absoluten und das absolute Wissen (21 14). „‚Die Logik stellt ... die Selbstbewegung der absoluten Idee als das ursprüngliche Wort dar'[11]. Sie ist das ausgeführt, was als das ‚Im Anfang war das Wort' am Beginne der uns bestimmenden geschichtlichen Offenbarung steht" (20). „Aber" — so H. selbst — „es bleibt die beunruhigende Fraglichkeit, ob ich in Hegels absoluter Methode *wirklich* mit dem ursprünglichen Wort eins bin, und so steht und fällt diese ohne Zweifel gewaltigste Synthese unserer Tradition, in der Glaube und Wissen sich aufhebend versöhnen, mit der Rechtfertigung der dialektischen Methode, zu der Hegel im Grunde nicht mehr leistet, als daß er sie als absolute vollzieht. Hier hat der alte Schelling eingesetzt ..." (21). Und mit einem Schlußsatz aus der Summa theologica (I 12, 6) des Thomas v. Aquin weist H. auf die entscheidende Spannung von Erkenntnis und Liebe. — Aus dem ergänzenden Anhang über die verschiedenen „Differenzen", d. h. Bestimmungsweisen des Verhältnisses des Seienden zu seinem Prinzip, ist im Zusammenhang mit Hegel anzuführen: Die Kritik an der linearen Prädikation, welche die ganze klassische Metaphysik beherrsche, wird im Rückgriff auf Hegel geführt (54 [die Dialektik von Sein und Nichts sei der allgemeinste Ausdruck für das oben angezeigte Dilemma der analogen Gottesaussage] 57—61). Die Überwindung des naiv gegenständlichen Denkens sei nur möglich durch ein transzendentales Denken, das nicht sein- (oder ding-), sondern sinnanalog sei, das also in einer analogia mentis gründe (57 f. 62; vgl. 11); Gott soll dabei aber weder nur als kantische Idee noch hegelianisch als die absolute Idee, welche die Vermittlung selber ist, gefaßt werden (61).

Die Erörterungen H.s über das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Hegel (33—43) reichen über die Hauptthematik der Schrift hinaus. In der von Hegel in irgendeiner Form stets festgehaltenen Differenz von natürlichem Verstand und philosophischer Erkenntnis als einer Überwindung dieses natürlichen Verstandes sieht H. so etwas wie die formalen, noch ‚neutralen' Vorstrukturen, die durch Glaube und Gnade erfüllt werden können (33 ff.). Der ‚Begriff' müsse sich für Hegel der Glaubensgewißheit annähern; „Hegel ist tatsächlich auf seinen ‚Begriff' in Besinnungen auf die liebende und auf die gläubige Existenz in ihrem Gegensatz gegen die Plattheiten des Selbstverständnisses der menschlichen Existenz bei dem in der intentio recta erstarrten Aufklärungsverstand gelangt." Er hat jedoch später in der Logik eigentliche Religion und eigentliche Philosophie identifiziert (41). Nur von den Voraussetzungen Hegels her läßt sich in geschichtlich verbindlicher und nicht rückgängig zu machender Weise der Problemrahmen bestimmen, in dem in

[11] Hegel sagt allerdings (Logik II [1834] 328): „... *nur* als das ursprüngliche Wort ..., das eine Äußerung ist, ... die als Äußeres unmittelbar verschwunden ist ..."

unseren Tagen die Frage von Glauben und Wissen überhaupt gestellt und so behandelt werden kann, daß sie nicht hinter dem philosophisch erreichten Problembewußtsein zurückbleibt (35)[12]. Ein sehr bedenkenswerter Beitrag zur ‚ewigen' Grund-Frage Glauben-und-Wissen! Die dichten philosophiegeschichtlichen Rückbeziehungen, auf Kant besonders, mußten hier übergangen werden. Wird H. dem ursprünglich transzendentalen und echt dialektischen Charakter der Analogieauffassung der thomanischen Metaphysik auch nicht voll gerecht: die Bedeutung der kleinen, höchst gehaltvollen Schrift ist unverkennbar. Hinter Hegel können wir nicht ungestraft zurück (66) — in die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.

Der italienische Thomist Cornelio Fabro hat einer Sammlung von Texten, die vor allem die Struktur der hegelschen *Dialektik* erhellen sollen[13], rund hundert Seiten Einleitung vorausgeschickt. Sie kreisen hauptsächlich um eine gemäße Wesensbestimmung dessen, was mit ‚Idealismus' gemeint sein kann, und um die Kennzeichnung und Beurteilung der modernen Philosophie in ihrem beherrschenden Entwicklungszug. Umsichtig und behutsam in der ersten Frage, besonders betreffs des vielschichtigen Verhältnisses von ‚Idealismus' und ‚Realismus', muß F. doch wohl (obwohl oder weil er sich an Heidegger anlehnt?) Widerspruch wecken, wenn er dem christlichen Prinzip der Transzendenz des Seins das Prinzip der Transzendentalität des Denkens als das Immanenzprinzip der vier Jahrhunderte modernen Denkens entgegenstellt (59 62 f.)[14]. Die Ausführungen über Hegel selber (hauptsächlich: XXXVII—LVII) sind knapp[15]. F. nimmt dabei den m. W. von R. Kroner mit Emphase in die Hegelliteratur eingebrachten Vergleich Hegels mit Aristoteles und Thomas v. Aquin auf (V). „Der Idealismus ist die einzige Philosophie, die mit absoluter Strenge Aristoteles gefolgt ist in der Rückführung des Absoluten auf reines Denken und in der Festlegung des Zieles des Menschen auf die ‚Erkenntnis' dieses Absoluten" (XXI). „Aber Hegel, der von einer aristotelischen Auffassung der Struktur des Wesens ausgegangen war . . ., überschreitet diese in dem ontologischen Immanentismus neuplatonischen Typs", der das Endliche im Unendlichen aufgehen läßt (LV)[16]. — Die 18 Textstücke selbst stammen umfangsmäßig zu drei Fünfteln aus der „Wissenschaft der Logik", der Rest zur Hälfte aus der Enzyklopädie, bzw. aus der Phänomenologie und den religionsphilosophischen Vorlesungen. Sie sind auch gemäß der Einteilung der Logik angeordnet: Dialektik des Seins — Wesens — Begriffs. F. hat den einzelnen Texten kurze Überleitungen vorangestellt und einige Anmerkungen beigefügt. Man wird den Mut F.s bewundern, der in dieser für breitere Kreise bestimmten Reihe philosophischer Klassiker nicht etwa nur, wie dies meist geschieht, möglichst leichtverständliche geschichts- und religionsphilosophische Partien, sondern die methodisch und systematisch zentralen Aussagen der spekulativen Logik Hegels vorlegt; man wird, schon um sich nach der getroffenen Auswahl zu erkundigen, bei ähnlichen Versuchen, die zum Wichtigsten gehören, was heute geleistet werden kann, nach diesem Buch greifen.

Eine ausführliche Monographie über *System und Methode in der hegelschen*

[12] Vgl. 40: Die Theologie als Theologie, d. h. als reflektierender Glaube, darf „nicht das Niveau des erreichten Problem- und Methodenbewußtseins der Philosophie unterbieten, soll sie wirklich die Krone der Philosophie und nicht ihre — in diesem Fall auch vom Glauben her keineswegs verdienstliche — Dornenkrone sein".

[13] Giorgio G. F. Hegel, La dialettica. Antologia sistematica (Classici della filosofia commentati). 8° (XCVIII u. 267 S.) Brescia 1960, „La Scuola". 1200 L.

[14] Weil eben zuvor von der Schrift E. Heintels die Rede war: Heintel und Fabro stellen beide das ontologische und transzendentale Denken schroff einander entgegen, um sich dann je für eine andere Seite zu entscheiden.

[15] Die bio-bibliographische Vorbemerkung (LXXXIX—XCIII) enthält zahlreiche *kleine* Unstimmigkeiten.

[16] Vgl. LXXI: „è stato proprio Hegel a valorizzare nel pensiero moderno il principio aristotelico dell'intenzionalità . . ."

Philosophie hat in russischer Sprache K. S. Bakradze[17] veröffentlicht. Er rechnet ab mit einer simplifizierenden Kritik an Hegel im eigenen Lager (von Deborin u. a.), wonach das Positive in der Methode und das Negative im System liege. Bereits die hegelsche Dialektik enthalte idealistische Elemente. Dazu gehöre die endgültige Aufhebung der ganzen dialektischen Bewegung im absoluten Geist. Dies widerspreche der wahren materialistischen Dialektik, nach der die dialektische Bewegung unendlich ist. Zu dieser Verfälschung führte Hegel sein idealistisches Prinzip der Identität des Seins und des Geistes. In dieser Perspektive wird das Thema aufgerollt. Vor dem Hintergrund des klassischen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel (17—58) wird das hegelsche System skizziert (59—120). Zwei weitere Kapitel bereiten das thematisch und situationsgemäß (für die neuere logische Grundlagendiskussion in der Sowjetunion) zentrale Stück des Buches vor: „Die Theorie der Dialektik und die dialektische Logik" (216—354). Abschließend wird die Frage des Widerspruchs zwischen dem System und der Methode erörtert (355—464). Die Kritik der Klassiker des Marxismus und Leninismus interpretiert B. im Sinne seiner Auffassung. Erwähnenswert ist das Ausmaß seiner Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der westlichen Hegelliteratur der marxistischen (Bloch, Lukács) und der nicht-marxistischen (Lask, Croce, E. v. Hartmann, Windelband, Iljin, K. Fischer, R. Kroner, N. Hartmann: wie man sieht, allerdings älteren Datums).

VI

Die Geschichte der hegelschen Philosophie ist keineswegs ‚terra incognita', aber sie ist nicht adäquat erforscht und dargestellt. Am ehesten erhält man einigen monographischen Aufschluß über die Bedeutung Hegels für das philosophische Denken in anderen Ländern: in Frankreich[18], in England[19], bei den slawischen Völkern[20]; besonders der italienische Hegelianismus des 19. Jahrhunderts fand schon früh, bald nach 1900, in G. Gentile seinen Historiker[21]. Dazu kommen zusammenfassende Berichte über den Stand der Hegelstudien, zumeist der neueren[22]. Aber gerade mit der Geschichte der alten Hegelschule in Deutschland ist es dürftig bestellt. Hierfür ist immer noch zu verweisen auf J. E. Erdmanns „Grundriß der Geschichte der Philosophie"[23], der stets ein wichtiges, aus dem ‚Zentrum' der Hegelschule selber hervorgegangenes Dokument bleiben wird, sowie auf das Buch von W. Moog[24].

---

[17] Sistema i metod Gegelja. 8° (466 S.) Tbilisi (Tiflis) 1958, Izdatelstvo Tbilisskogo gosudarstvennogo universiteta. — Von B. erschien 1960 eine 530-seitige Arbeit „Zur Geschichte der neuesten und zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie".

[18] B. Knoop, Hegel und die Franzosen (Stuttgart-Berlin 1941).

[19] N. Abbagnano, Il nuovo idealismo inglese ed americano (Neapel 1927); H. Höhne, Der Hegelianismus in der englischen Philosophie (Halle 1936).

[20] D. Tschižewskij (Hrsg.), Hegel bei den Slaven (1934, Darmstadt ²1961); B. Jakowenko, Geschichte des Hegelianismus in Rußland, 2 Bände (Prag 1938/1940).

[21] Le origini della filosofia contemporanea in Italia, Bd. III/1 [161—373] und Bd. III/2 [1—230] (Opere, 33 u. 34) Florenz 1957; vgl. RivFilNeoscol 52 (1960) 78—84.

[22] Verhandlungen des 1. Hegelkongresses ... (Tübingen - Haarlem 1931) 33 bis 145; auch: Hegel nel centenario della sua morte (Mailand 1932). Weitere Literatur, auch zu den Anm. 18—21: Staatslexikon IV (Freiburg ⁶1959) 47 f.; vgl. H. Lübbe und K. Gründer ebd. 34—39.

[23] 2. Bd. (³1878): 595—686, bzw. (⁴1896): 630—728; auch 686—864, bzw. 728 bis 914 passim.

[24] Hegel und die Hegelsche Schule (München 1930) 406—487. — Rossi weist (Sviluppi ... [siehe Anm. 43] VII) darauf hin, daß die Biographien über Marx Angaben zur Geschichte des Linkshegelianismus enthalten.

Der bedeutendste neuere Beitrag ist der Band von Karl Löwith *„Von Hegel zu Nietzsche“* [25], der, erstmals 1941 in Zürich erschienen, 1958 die 4. deutsche Auflage erreichte. Der 1. Teil von L.s Studien begleitet die Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert von Hegels endgeschichtlicher Vollendung der Philosophie in ihrer Versöhnung mit dem Staat und mit der christlichen Religion (44—64), über das Aufbrechen dieser Vermittlungen bei den Junghegelianern (78—136) [26], zu ihrer entschiedenen und entscheidenden Auflösung durch die Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Welt und des verweltlichten Christentums bei Marx bzw. Kierkegaard (153—191) und darüber hinaus noch bis zu Nietzsches „Neugründung“ im Versuch einer Überwindung des Nihilismus (192—219). Die Bewahrung der hegelschen Philosophie durch die Althegelianer im 19. Jahrhundert (65—78) und ihre Erneuerung durch die deutschen Neuhegelianer des 20. Jahrhunderts (136—152) stehen nur am Rande. Vergleichende Betrachtungen über Goethe und Hegel umrahmen diesen ersten Gang durch die Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts. Der 2. Teil des Buches (255—415) sammelt eine Reihe von Längsschnitten zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt, zu den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft, der Arbeit, der Bildung, der Humanität und der Christlichkeit. Auch in diesen Einzelstudien mit ihrer aktuellen Thematik ist der Bewegungsablauf im großen ganzen derselbe. Das „eigentliche Thema“ in allem ist „die Umbildung und Verkehrung der Hegelschen Philosophie des absoluten Geistes durch Marx und Kierkegaard in Marxismus und Existentialismus“ (10): Symbol und Symptom dieser Geschichte: „Eine ganze Welt der Sprache, Begriffe und Bildung ging mit Hegels Geschichte des Geistes zu Ende. An diesem Ende beginnt unsere eigenste ‚Geistesgeschichte‘ — wie ein lucus a non lucendo“ (54; vgl. 76 145 237); ähnlich vollzieht sich die Wandlung vom Geist der Zeiten zum Zeitgeist (220—227). Es ist L.s Überzeugung, daß „Hegels Werk durch seine Schüler eine kaum zu überschätzende Wirkung auf das geistige und politische Leben gehabt“ hat (7). „In den sechziger Jahren glaubte man über Hegel und seine Schüler fortgeschritten zu sein — durch den von Schopenhauer vorbereiteten Rückzug auf Kant, ohne Bewußtsein, daß diese Erneuerung Kants im Zusammenhang stand mit der Unfähigkeit zur Bewältigung jener Fragen, die in den vierziger Jahren aus der Auseinandersetzung mit Hegel entsprungen waren“, wie denn auch „erst in der Krisis des Neukantianismus ... der Versuch zu einer Erneuerung Hegels entstanden“ ist (135 f.). Dabei hat es nun aber den Anschein, daß L. hier (in einem gewissen Gegensatz zu seinem eigensten Meinen) zu sehr mit dem — ‚linkshegelianischen‘ — Maße der äußeren, zeitlich-geschichtlichen Wirkung messe, nicht mit dem Maße der den Ideen innerlich eigenen problemerschließenden und problemerhellenden Bedeutsamkeit. Vielleicht hat die Kargheit, mit der L. den sogenannten Rechtshegelianismus behandelt, hierin ihren Grund. Obwohl L. eine Geistesgeschichte des revolutionären denkerischen Umbruchs im 19. Jahrhundert schrieb, nicht eine umfassende Denkgeschichte des Hegelianismus (die auf das geräuschlos-bedächtigere Walten des Geistes über lange Zeiten hin baut), ist sein Buch seit zwei Jahrzehnten auch hierfür die inhaltsreichste Quelle ebenso gründlicher als anregender Information [27].

Karl Löwith zeichnet auch für eine Auswahl aus den Schriften der *Links-*

---

[25] [Untertitel:] Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 8° (464 S.) Stuttgart 1958, Kohlhammer. 23.80 DM. Italienische Übersetzung (u. a.): Turin 1949, ²1959.

[26] L. sieht gelegentlich („die hegelsche Linke“ [siehe Anm. 28] 32¹) schon beim jungen Hegel selber, in Briefen an Schelling von 1795, diese doppelte ‚linkshegelianische‘ Tendenz der Kritik der christlichen Theologie und der Verwirklichung des Gottesreiches in der Weltgeschichte programmatisch vorweggenommen.

[27] Druckfehler (schon der früheren Auflagen): 69, 18 („Aneignung“), 75, 9 („F. Ch. Baur“), 78, 11 („Haym“).

hegelianer, die 1960 in italienischer Übersetzung erschien, nun aber auch — verkürzt — in der Originalsprache vorliegt[28]. Der Sammelband enthält: kurze Auszüge aus Heinrich Heine (39 f.), Arnold Ruge (41—46), Moses Hess (47—62), Max Stirner (63—74), Ludwig Feuerbach (226—230), Kierkegaard (269—287); etwas größere Texte von Marx (231—268); vor allem aber von Bruno Bauer, den Band zu drei Fünfteln füllend, das anonym erschienene, die Maske eines orthodoxen Zeloten tragende Pamphlet von 1841 „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen" (123—225) zusammen mit langen Auszügen aus der Schrift „Rußland und das Germanentum" von 1853 (75—122). Niemand wird leugnen können, daß sich in den Schriften der Linkshegelianer, etwa in den (in der deutschen Ausgabe nicht abgedruckten[29]) „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" von Feuerbach, beachtenswerte Ansätze der Hegelkritik finden; und man wird selbst im materialistischen Gegenschlag der Sozialrevolutionäre noch viel von der geistes- und deshalb geschichtsmächtigen Kraft des hegelschen Denkens spüren. Die zitat- und wiederholungsreichen Auslassungen über den umstürzlerischen Sinn der hegelschen Staats- und Religionsphilosophie in B. Bauers „Posaune" mögen zur Auseinandersetzung anreizen. Nicht erklärt wird jedoch, warum die relativ späte Rußland-Schrift von Bauer herangezogen und warum ihm überhaupt eine so auffallende Sonderstellung in diesem Textbande eingeräumt wird. — Das Vorwort von L. (7—38) ist — man darf sagen: selbstverständlich — wertvoll, aber es ist weder sehr neu noch sehr an den vorliegenden Zweck angepaßt. Die Hälfte der Ausführungen (10—26[30]) stammt aus „Von Hegel zu Nietzsche"[31]. Die Würdigung Ruges hat größeren Umfang als das aus Ruges Feder stammende Textstück; für B. Bauer, von dem so viel Text gebracht wird, hat L. nur eine knappe halbe Seite. Neu formuliert L. vor allem die allgemeine Charakteristik der zur Frage stehenden Entwicklung (7—10 33—38). Er sieht in Hegels Denken eine Tradition vollendet, die schon in Aristoteles ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte: in der Auffassung der Philosophie als interesselos reiner Theoria. Die nachhegelsche Philosophie dagegen, in ihren ‚marxistischen' und in ihren ‚bürgerlichen' Formen, ist praktisch ausgerichtet, an tätiger Veränderung der Welt interessiert, ideologisch. Der Grund dieses Umsturzes liegt allerdings schon bei Hegel: dieser hatte statt der bestehenden Welt der Natur die werdende und in ihrem Werden durch den menschlichen Willen bestimmte Welt der Geschichte zum Gegenstand seiner philosophischen Betrachtung gemacht (365). So haben denn vor allem die Linkshegelianer „die philosophische Theorie in den Dienst der weltgeschichtlichen Bewegung des radikalen Sozialismus" gestellt (7), als die „revolutionäre Umsturzpartei" (10). Gerade diese eindeutige Kennzeichnung gibt nun aber einem Bedenken neues Gewicht, das sich auch gegenüber dem früheren Werk „Von Hegel zu Nietzsche" erhebt: dagegen, daß, wie auch dort[32] immer wieder, so nun auch hier[33] Kierkegaard in eine Linie gestellt wird mit den Linkshegelianern. Kierkegaard ist jedoch weder ein Links- noch ein Rechtshegelianer; die Kriterien solcher Zuweisung wären jeweils bloß partikulär oder formal. Kierkegaard ist auch gegenüber dem Hegelianismus aller Schattierungen ein großer Einzelner; das

---

[28] La sinistra hegeliana. 8° (VII u. 517 S.) Bari 1960, Laterza. 5000 L. (Der Übersetzer Cl. Cesa schrieb hierzu knappe bio-bibliographische Einleitungen und einige Anmerkungen.) — Die Hegelsche Linke. gr. 8° (288 S.) Stuttgart 1962, Frommann. 33.— DM.

[29] In der italienischen Ausgabe: 311—386.

[30] Neu sind hier, außer einer Zeile 10, 20 f., nur das Fontane-Zitat 14 und die Anm. 26[1].

[31] 78—84 63 f. 153—157 162—168.

[32] 64 80 156 f. 166 178 f. 332 383.

[33] Vgl. 9: die Aufhebung der Philosophie durch Marx wurde „vorbereitet und sekundiert" durch Feuerbach usw. und — S. Kierkegaard; 26[1]!

ihn Unterscheidende ist seine Christlichkeit, in und über aller Reaktion gegen das bestehende Christentum.

Das wirksamste Interesse wie für die Jugendschriften Hegels, die Vorgeschichte des Systems also, so auch für die geschichtlichen Nachwirkungen Hegels scheint in Italien zu bestehen. Mario Rossi hat den Vorsatz gefaßt, eine Geschichte der alten Hegelschule oder gar der hegelschen Philosophie überhaupt zu schreiben. Er hat schon 1953 Vorarbeiten hierzu veröffentlicht: *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*[34]. In einem allgemeinen Überblick (1—42) entwirft R. eine Periodisierung anhand der Frage nach dem eigentlichen Ursprungsort der Dialektik: (1) Die Hegelschule ist der religionsphilosophischen und später — antitheologisch — der historisch-politischen Problematik zugewandt; (2) die ‚Neuhegelianismen', in England, Italien, Deutschland besonders, orientieren sich vorwiegend an der Logik; (3) die Hegel-Renaissance nach der Jahrhundertwende bringt eine neue, sich auf die Jugendschriften stützende Interpretation der existentiellen Ursprünge der Dialektik; (4) die Gegenwart erneuert die inhaltliche Problematik der ersten Periode (12 f.). Die Abhebung der Hegel-Renaissance von den Neuhegelianismen mag verwundern; nun: erst die Neuentdeckung der Jugendschriften habe die Forschung aus der Enge des Suchens nach einem formalen ‚logischen Fehler' herausgeführt in die fruchtbare Weite all der Umwelteinflüsse und Organisationsfaktoren des werdenden Systems, in der erst das ‚Lebendige' vom ‚Toten' geschieden werden kann (40 28). Von der Frage nach dem inneren Sinn der Dialektik her, in der man einmal mehr das Moment der Einheit (die Problemlösung), ein andermal mehr die Momente der Verschiedenheit (die ungelösten Problemalternativen) finden kann, sieht R. in den ersten beiden Perioden die Einheit, das systematische Interesse, in den letzten beiden die Verschiedenheit, das Probleminteresse, vorherrschen (16 37 f.). Allerdings hat zunächst nur die hegelsche Rechte den schon von Hegel selbst hervorgekehrten Konziliarismus ausgeprägt, später der platonisierende englische Neuidealismus; dagegen waren die — nach R. — sehr viel bedeutenderen Bewegungen der beiden ersten Perioden, der Linkshegelianismus und der italienische Neuhegelianismus, offen für die Vielfalt der geschichtlichen und kulturellen Probleme (138 22—26).

Im Hauptstück des Buches (42—236) sondiert R. die Hegeldeutungen der *alten Hegelschule* und der anschließenden Jahrzehnte. Zur Entwicklung der eigentlichen Schule, deren noch keineswegs erschöpfte Bedeutung er sehr zu Recht betont, bietet R. jedoch — das muß gleich gesagt werden — sehr wenig greifbares Material; am ehesten noch zur Geschichte der diversen Ruge- (und Marx-) Jahrbücher (51—61 92—97), deren endgültiges Aufhören das Ende des damaligen Linkshegelianismus bedeutet habe (97). Die religionsphilosophischen Fragestellungen, überhaupt der ganze Ertrag der Diskussionen der Rechten und des Zentrums, fallen bei R. so gut wie ganz aus. Daß auch die politische Theorie der hegelschen Rechten ein interessantes und ergiebiges Thema ist, hat H. Lübbe jüngst nachgewiesen[35]. Aber R. sieht nur die Vertreter der Linken: „essi parlarono la nostra lingua" (151)! Bemerkenswert in dem M. Stirner gewidmeten Abschnitt ist die Entwicklungslinie des Linkshegelianismus (103—109); Stirner und der späte Bruno Bauer zeigen, wohin dieser führt abseits von Marx. Ausführlich nimmt R. Stellung zu dem Verhältnis von Marx (69—97) und Kierkegaard (111—153) zu Hegel. Seine Auffassung zu Marx-Hegel wurde früher, auch unter Bezugnahme auf dieses Buch, dargestellt[36].

Aus der Problematik *Hegel-Kierkegaard,* die R. in ihrer Komplexität und Ak-

---

[34] gr. 8° (XXVI u. 238 S.) Messina ²1959, Ferrara. 3500 Lire.

[35] ArchPh 10 (1960) 175—227.

[36] Im 2. Teil dieses Literaturberichts: Schol 37 (1962) 563 f.; vgl. ebd. Anm. 42 45 f.

tualität sieht (150 f.), greife ich den Hauptpunkt[37] auf. R. vergleicht das Kierkegaardsche Paradox mit dem dialektischen Prinzip Hegels. Das Paradox entzünde sich (als „Ärgernis") an dem Widerspruch, daß der unendliche Gott ein endlicher Mensch werde, in Knechtsgestalt. Dadurch aber, daß sich der Christ (in der „Wahl") zu diesem Ärgernis bekennt, werde dessen Negativität verneint, sie werde — Negation der Negation — zur Positivität des Heils. Sei das aber im Grunde etwas anderes als die hegelsche Vernunft und ihre Dialektik, die auch nicht stehenbleibt bei der bloßen verständigen Nicht-Widersprüchlichkeit des Identitätsprinzips? So jedenfalls könnte ein Hegelianer meinen. Nicht aber, wer Kierkegaard in der geschichtlichen Linie der „Verteidiger der Existenz" sieht (134—138). Aber im Gegensatz zu deren Hauptvertretern, zu Feuerbach und vor allem Marx (149 Anm.), habe Kierkegaard den Zirkel der hegelschen Dialektik doch nicht aufzubrechen vermocht[38]; statt der philosophischen Versöhnung Hegels setzte er nur den schlechteren, den irrationalen Glaubenssprung (der „Wahl") (149 f), gerade so letztlich „condannato a restare ... un immanentista" (146). Mir scheint, daß R. hier, obwohl er nicht ohne Blick ist für das Überrationale (125 z. B.), die Möglichkeit der nicht ‚von unten' erdachten oder ‚ersprungenen', sondern ‚von oben' — aus der dem Menschen entgegenkommenden und ihn immer schon umfassenden Freiheit der Gnade — geschehenden Versöhnung übersieht; und diese Möglichkeit stände in Konsequenz zum Ansatz einer Freiheit Gottes und des Menschen (vgl. 150 146), mag diesem Ansatz auch bei Kierkegaard — das soll nicht weggewischt werden — die Analogie der klassischen Metaphysik fehlen[39].

Die letzten 85 Seiten (151—236) unter dem Sammeltitel „*Von Hegel zu Bismarck*"[40] sehen die hegelsche Staatsphilosophie im Spannungsfeld des politischen Denkens und Geschehens von 1848 bis 1871, zwischen Restauration und Liberalismus, zwischen F. J. Stahl als repräsentativem Theoretiker des politischen Konservatismus und dem Nationalliberalen R. Haym. Den politischen Zusammenhängen komme eine viel größere Bedeutung zu als den fachphilosophischen Auseinandersetzungen um Hegel. Aber der Umstand, daß sich in Stahl alle wichtigeren Motive der damaligen Hegelkritik ein Stelldichein geben (183 f.)[41], veranlaßt R., Ausführungen einzublenden über den späten Schelling (185—190: gewiß ungenügend[42]) und über Trendelenburg (190—201), dessen von R. recht geschätzter Aristotelismus seine Richtigstellung finde in Feuerbachs und mehr noch Marx' „kritischem Aristotelismus" ... (204). Mit Marx hört eben alles auf (210). Der Schlußabschnitt (213—236) über Haym, dessen Urteil sich R. weithin zu eigen macht (vgl. 22 27^1 32^1 ...), enthält hauptsächlich Auszüge aus dessen Vorlesungen „Hegel und seine Zeit" (214—231).

Da in dem Entwurf Rossis vieles uneben, unabgestimmt blieb, wurde hier nur in groben Zügen (und gegenüber einer Vorarbeit vielleicht zu streng) darüber berichtet. Es hätte natürlich auch vieles gelobt werden können, z. B. die Kurzcharakteristik des hegelschen Systems (113 f.); die entschiedene Forderung, daß jede ernste Auseinandersetzung mit Hegel bei der Dialektik ansetzen müsse (123 u. ö.); die Ablehnung einer Trennung von Inhalt und Form in seiner Philosophie (73 f. u. ö); die

[37] Zwei andere Punkte — Kierkegaards Beurteilung der hegelschen Philosophie als *der* Philosophie und ein Vergleich mit dem jungen Hegel —: 124—130.

[38] R. sagt hier: „come abbiamo visto". Wo?

[39] Es sei auch nicht bestritten, daß Kierkegaard war „molto più hegeliano di quanto non sospettasse" (124); aber er hat den Hegelianismus auch und eben deshalb viel tiefer durchschaut, als dies R. vermutet.

[40] Eine Entwicklungslinie — die es gar nicht gibt: non ha mai incominciato a sussistere (211)!

[41] Dieses Urteil wird 205 f. sehr relativiert.

[42] Vgl. das Fehlurteil 155 über dessen „senile" Altersphilosophie.

methodischen Bemerkungen zur Geschichte des Hegelianismus (138—141); die Verbindung von Alt- und Neuhegelianismus über die Kontroverse Trendelenburg-K. Fischer (XVIII 22). Die Veröffentlichung R.s stellt nur eine entfernte Vorform dessen dar, was man von einer durch gestraffte Sachlichkeit informierenden Geschichte der hegelschen Philosophie erwarten möchte. Ob die „äußerst verwickelte und schwierige Aufgabe", von der R. auch mit Recht betont, daß sie nur auf dem Hintergrund einer Geistesgeschichte der gesamten Zeit gelöst werden kann (XV 3), eben nicht über die Kräfte *eines* Bearbeiters hinausgeht?

Dem Bereich der Wirkungen Hegels, der ihm am nächsten liegen muß, hat sich Mario Rossi in einer Textausgabe zugewandt, zu der er eine lange Einleitung und viele Anmerkungen schrieb: *„Entwicklungen des Hegelianismus in Italien"* [43]. Er präsentiert in ausgewählten Stücken das Schrifttum von drei Italienern des 19. Jahrhunderts, deren geistige Geschicke, wie R. immer wieder hervorhebt, in einer gewissen Parallele stehen zu den Umbrüchen des deutschen Linkshegelianismus. Francesco De Sanctis (1817—1883) wandelt seine ursprüngliche hegelsche Ästhetik (die sich allerdings nie mit der dialektischen Aufhebung, dem „Tod", der Kunst abfinden konnte) zu einer realistischen Kunstauffassung, die gegen die Übermächtigung durch die absolute Idee das Individuelle im Kontext der ethischen Gehalte und historischen Bedingungen seiner Epoche festhält. Bei Salvatore Tommasi (1813 bis 1888), hauptberuflich Arzt, schlägt eine von der Dialektik Hegels inspirierte Theorie des Organischen, in die sich aristotelische Elemente mischen, um in einen positivistischen Naturalismus. Vor allem gelangt Antonio Labriola (1843—1904) von Hegel auf Umwegen an das im italienischen Geistesleben bis dahin nicht wirksam gewordene Erbgut der Aufklärung und ihres geschichtlichen Exponenten, der Französischen Revolution, und schließlich zum historischen Materialismus: der erste Italiener von geistigem Rang, der, das einzig Konsequente, Marxist wurde. De Sanctis, Tommasi und Labriola sind ausgegangen von dem ersten italienischen Hegelianismus, der vor allem in Neapel beheimatet war. Über seine Geschichte gibt R. zunächst einen Überblick (V—XXV): von den zwei Vorläufern, beide katholische Priester, von denen der eine (Mazzoni) der hegelschen Rechten nahestand, der andere (Passerini) der einzige echte Vertreter eines radikalen Linkshegelianismus in Italien wurde; über die Neapolitaner Galuppi, Colecchi und Gatti; zur bedeutendsten Gestalt, Bertrando Spaventa. R. fragt sich, wie Spaventa fortschrittlich-liberal sein und sich doch zugleich an die theoretisch-formalistische Problematik der hegelschen Philosophie anschließen konnte, was doch widersprüchlich scheine. Die Erklärung liege in der größeren Rückständigkeit der italienischen politischen Verhältnisse, in denen auch der Rechtshegelianismus noch als eine befreiende Theorie gelten konnte, und in der Notwendigkeit, das Denken Kants und des Deutschen Idealismus überhaupt erst einmal nachzuholen. Im übrigen interessiert R. nicht der sich — „sulla strada del formalismo" — unmittelbar an Spaventa anschließende klassische oder ‚offizielle' italienische Hegelianismus (der zu den Neuhegelianismen des Liberalen Croce und des Faschisten Gentile führt), sondern die oben gekennzeichnete linkshegelianische „humanistische" Entwicklungslinie, die vor ihm schon F. Lombardi [44] gezogen hat (XXV[1]). Für alles andere verweist R. selber auf Gentile [45]. Es ist bemerkenswert, daß anderseits bei Gentile Labriola überhaupt nirgends genannt, De Sanctis nur beiläufig erwähnt (z. B. II 89) und Tommasi ganz unter die Positivisten (II 29—52) eingereiht wird. Zu beurteilen, gegen wen das spricht, bin ich nicht kompetent. Es ist

[43] Sviluppi dello hegelismo in Italia. F. de Sanctis — S. Tommasi — A. Labriola. 8° (CXII u. 201 S.) Turin 1957, Loescher. 2000.— Lire.

[44] Ludovico Feuerbach (Florenz 1935) (von Rossi VII[1] angekündigte Neuauflage nicht erschienen [?]); Ricostruzione filosofica (Rom 1956).

[45] S. Anm. 21.

offensichtlich, daß R. in diesem Buch, in dem übrigens stärker als sonst und manchmal etwas schulmeisterlich die marxistische Orthodoxie als Auswahl- und Deutungsprinzip am Werk ist, nicht *die* Entwicklung, sondern eben nur „Entwicklungen" — so der Titel — des italienischen Hegelianismus darstellen wollte[46].

Die schon öfters berührten Fragen Hegel-Marx und Hegel-Kierkegaard begegnen auch mehrfach als mehr oder weniger selbständige Themen von Veröffentlichungen. *„Hegel und der Marxismus"* ist die 160seitige Einleitung überschrieben, die Lucio Colletti der italienischen Übersetzung von Lenins „Philosophischen Heften"[47] mitgab. Philosophische Exzerpte und Glossen sind erhalten geblieben vor allem von Lenins Studium der „Wissenschaft der Logik" (73—236) und der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels (243—307) in Bern 1914/1915; auch mit einigen Werken über die hegelsche Logik (361—366 373—380) sowie mit der Metaphysik des Aristoteles hat sich Lenin damals beschäftigt. Dieser ganze philosophische Nachlaß stellt ein hochinteressantes Dokument einer nur allzu geschichtsmächtigen Wirkung der hegelschen Philosophie dar. Darauf ist jedoch hier nicht näher einzugehen[48]. Jedoch bleibt einiges zu berichten über die einleitende Studie Collettis. Ihre erste Hälfte handelt über Hegels Philosophie selber, über die Theorie der Vermittlung und über das Verhältnis von Sinnlichkeit—Verstand—Vernunft; dabei kommt auch das Verhältnis Hegels zu Kant, dessen eigene Position auf 16 Seiten sehr ausführlich dargestellt wird, sowie zu Wolff und Schelling zur Sprache. Das Ganze ist aufs entschiedenste orientiert an der Hegelkritik des jungen Marx; es hebt sich schon deshalb durch anspruchsvolle, z. T. ausgesprochen schwierige Gedankenführung von vielen Veröffentlichungen östlicher Marxisten ab. Der Hauptpunkt dürfte sein: Bei Hegel wird das Endlich-Materielle, allen Eigenwertes verlustig, zum bloßen negativen Schein des Ideellen, das, hypostasiert im Reich realitätsloser Abstraktion, sich unendlich mit sich zusammenschließt. Die zweite Hälfte der Einleitung C.s gilt den Themen Hegel und Engels-Marx-Lenin. Von Hegel ist hier nicht mehr viel die Rede. Es finden sich u. a. lange Darstellungen der ersten zwei Abschnitte des 1. Bands des „Kapitals". Beachtenswert scheint besonders C.s Kritik an Engels und Lenin. Auf *Engels*, und zwar schon auf seine Schrift „Schelling und die Offenbarung" von 1842, gehe die Unterscheidung zwischen revolutionären Prinzipien und konservativen Schlußfolgerungen in Hegels Philosophie zurück, wobei der Widerspruch zwischen beiden nicht inneren Gründen des hegelschen Denkens, sondern allein äußerlichen Kompromissen entsprungen sei. Dementsprechend glaube Engels denn auch, daß Feuerbach, der in Wirklichkeit Hegels Prinzipien umstoße, nur die wahren Konsequenzen aus ihm ziehen wolle. Er selber habe in der Folge nichts anderes geleistet, als die hegelsche Dialektik, so wie sie liegt, auf die Natur anzuwenden und damit aus dem Marxismus eine allgemeine Weltanschauung im alten Stil zu machen. Zu Unrecht sei der von Engels erfundene Widerspruch zwischen Methode und System bei Hegel — diese „liberale und kleinbürgerliche Banalität", die als clavis aurea des Hegelverständnisses gelte, tatsächlich aber schuld sei an der jahrzehntelangen dogmatischen Sklerose des theoretischen Marxismus (XCVII) — ineinsgesetzt worden mit der Unterscheidung zwischen „rationellem Kern" und „mystischer Hülle", die Marx innerhalb der dialektischen Methode selber vornehme, so eine neue, materialistische Dialektik schaffend (LXXXVII—CXI). *Marx* habe zunächst nichts anderes getan, als die moderne bürgerliche Welt wissenschaftlich zu analysieren, und er habe im Gegensatz zu Engels' konstruierender Dialektik der Natur seine Theorie der Geschichte

[46] Berichtigungen: VII 32 („1930"); VIII, 8 („C. L. Michelet"), CIII, 5 v. u. („petite").

[47] V. I. Lenin, Quaderni filosofici (Il pensiero socialista, 1). 8° (CLXVIII u. 519 S.) Mailand 1958, Feltrinelli. 4000.— Lire.

[48] Eine unvollständige, aber alles in Sachen Hegel Wichtige enthaltende deutsche Ausgabe gab es schon 1932; Neuausgabe (XIII u. 412 S.) Berlin 1949, ²1961, Dietz.

einzig und allein hieraus entwickelt (CXI CXLI). Man müsse aufhören mit allen „hegelschen Verquickungen (contaminazioni)", denen man die Marxsche Methode zumeist unterworfen habe (CLV). Dem entspreche ursprünglich, in den Jahren 1894 bis 1898, auch *Lenins* Auffassung (CLIX). Aber Lenin habe dann doch — wie aus den Heften von 1914/15 ersichtlich — eingeschwenkt in den weitreichenden Prozeß der Reduzierung der großen Marxschen Synthese in die Pseudo-Elemente eines metaphysischen Materialismus und hegelscher Dialektik. Er habe die Bedeutung verkannt, die Theologie und Idealismus für die innere Struktur der hegelschen Dialektik besitzen, als er versuchte, einfach „Hegel materialistisch zu lesen". Er meinte wie Engels, man könne die idealistische Dialektik gleichsam mechanisch umstülpen, indem man sie, im übrigen in der ihr von Hegel gegebenen Form, auf die Materie ‚anwendet'. Dieser Wandel in der Auffassung Lenins ist nach C. ein noch zu untersuchendes Problem, Lenins Irrtum aber eindeutig (CLXIII—CLXVII).

Im Zusammenhang der eben berührten Fragen (des Verhältnisses von Marx und Lenin zu Hegel) sind zwei andere Arbeiten marxistischer Autoren japanischer und russischer Sprache vorzustellen. Akide Kakehashi[49], der schon vor 1939 über die dialektische Grundlage des „Kapitals" geschrieben hat, gab einige inzwischen verfaßte Studien unter dem Titel „Die hegelsche Philosophie und das ‚Kapital' von Marx" neu heraus. K. erfüllt die programmatische Aufforderung Lenins, Marx' „Kapital" als Wissenschaft der Logik zu lesen. Er findet darin eine „Kreisbewegung des aufsteigenden und absteigenden Prozesses eines und desselben Denkens" (122), eine Dialektik also, die von Hegel stammt. Aber Marx habe die Dialektik Hegels bei ihrer kritischen Übernahme verwandelt, er habe sie materialistisch umgestaltet, so daß das „Kapital" eine „eigene logische Struktur haben muß, die von der Logik Hegels zu unterscheiden ist" (259). Das entspricht insoweit der heutigen orthodox-offiziellen marxistischen Auffassung. Auch tadelt K. jene japanischen Gelehrten, die entweder das „Kapital" als empirische Wissenschaft auffassen oder die Logik Hegels nur äußerlich an es herantragen. Anderseits geht K. seinen marxistischen Kollegen in Japan noch nicht weit genug; er solle die letzten Reste seiner Befangenheit im Hegelianismus abstreifen, mahnt ihn der rote Literaturanzeiger „Nihon Dokusho Shimbun" vom 14. 12. 1959. K. legt mit viel scharfsinniger Mühe für die ersten Abschnitte des „Kapitals" die Struktur der Marxschen Dialektik frei. Im Hintergrund steht dabei die Erkenntnis, daß schon die Philosophie Hegels die „Phänomenologie" und die „Logik" dialektisch vereinige. Die Auffassung, daß die Erfahrung der Phänomenologie in jeden Schritt der spekulativen Logik bedingend und mitbestimmend eingehe, soll durch eine Hauptstelle des Buches von K. belegt werden, da sie sich auf eine überraschende Weise mit der Sicht verschiedener westlicher Untersuchungen deckt[50]. Hegel allerdings sei doch nie wirklich aus dem Begriff in die Sinnlichkeit herausgetreten. Marx habe es getan und

---

[49] Hegeru-Tetsugaku to Shihonron. 8° (337 S.) Tokyo 1960, Mirai-Sha. 550 Yen. (S. hier Anm. 1!)

[50] „Die Beziehung zwischen der auf dem Standpunkt des absoluten Wissens stehenden ‚Wissenschaft der Logik' und der ‚Phänomenologie des Geistes' besteht nicht darin, daß diese nur eine Propädeutik für jene ist. Die Phän. d. G. setzt zugleich von Anfang an auf allen Stufen ihres Fortschreitens die W. d. Logik voraus. Das logische Wesen des Begriffs ... regelt nämlich vom Hintergrund aus jeden Schritt der Selbsterfahrung des erscheinenden Geistes. Wenn wir aber bedenken, daß in dieser selbstbewußten Reflexion der Erfahrung das logische Wesen seiner selbst bewußt wird und sich verwirklicht, dann muß das aber umgekehrt auch bedeuten, daß das im Hintergrund stehende logische Wesen stets, auf jedem Schritt solcher Erfahrung, sich verändert, sich mit solcher Erfahrung selbst bewußt umgestaltet und spontan entwickelt. Das ist die sich selbst bewegende Wirklichkeit der Logik" (268). — Vgl. den 2. Berichtsteil: Schol 37 (1962) 553 556 559; sowie hier 63 f. 76.

dadurch den hegelschen Ansatz zu Ende geführt. Er entwickelte im „Kapital" eine Phänomenologie der Materie; er beschrieb den Prozeß, in dem „die Selbstbewegung des logoshaften Wesens der sinnlichen objektiven Realität [= der kapitalistischen Gesellschaft] in unserem menschlichen Bewußtsein erscheint" (30).

Über das Buch von I. K. Tavadze und G. M. Kalandarišvili[51] *„V. I. Lenin über Hegels ‚Wissenschaft der Logik'"* ist deshalb nicht viel zu sagen, weil sich sein Inhalt — jedenfalls soweit er die Hegelinterpretation betrifft — mit der Veröffentlichung von Bakradze deckt, der auch ein Kollege von T. und K. am Philosophischen Institut der Universität Tiflis ist. Das gilt vor allem für den von T. verfaßten 1. Teil, der der Leninschen Deutung und Kritik der Logik Hegels gewidmet ist. Der viel umfangreichere 2. Teil K.s greift aus dem Gesamtthema die besondere Frage nach dem Verhältnis der dialektischen und formalen Logik heraus, die in der Sowjetunion seit 1950/1951 diskutiert wird. K. sieht in der formalen Logik ein Moment der dialektischen Logik. Ihr Verhältnis zueinander ist dialektisch im Sinne verschränkter Entwicklungseinheit.

Ein Niederschlag dieser Diskussion ist auch eine Ostberliner Schrift von Gottfried Stiehler *„Hegel und der Marxismus über den Widerspruch"*[52]. Sie will den von idealistischem Mystizismus überlagerten ‚rationellen Kern' der hegelschen Dialektik herausheben, der in der Lehre vom Widerspruch liege; sie will ferner zeigen, daß das Problem die einzig wissenschaftliche Klärung in der Theorie des Dialektischen Materialismus findet und — eine vorzügliche praktische Veranschaulichung in der Wirtschaftspolitik der ‚DDR'. Anhand der „Wissenschaft der Logik" führt St. von dem Begriff der konkreten Identität, welche den Unterschied in sich schließt (11—28), über die Durchdringung der Gegensätze (29—48) zum Widerspruch (49 bis 109), und er schließt mit dem positiven Charakter der bestimmten Negation (183—206). „In allen Dingen und Erscheinungen finden wir entgegengesetzte Seiten, Momente, Tendenzen vor" (50), darin bestehe der Widerspruch. Hegel habe zwar — so St. nicht ohne Grund — ausdrücklich mit der Behauptung des dialektischen Widerspruchs den logischen Nichtwiderspruchssatz verworfen, aber „der Sache nach zwischen logischem und dialektischem Widerspruch durchaus zu unterscheiden gewußt" (55). Wenn dann St. (55—64) die hegelsche Bestimmung der Bewegung, daß etwas „in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier" ist, als dialektischen, nicht logischen Widerspruch zu erweisen versucht, so hätte er seine Mühe allerdings besser für die aristotelische ‚Definition' der Bewegung aufgewendet. „Das formallogische Nichtwiderspruchsprinzip wird ... dann zu Metaphysik, wenn es dahingehend interpretiert wird, daß die Dinge und Erscheinungen nicht gleichzeitig entgegengesetzte Seiten und Merkmale in sich vereinigen können" (69 — aber wer interpretiert es so?); wenn anders, so wird es zur Dialektik[53]. Das übrige ist eine tragikomische Mixtur von ‚Hegel-Hennecke-Philosophie', zur Verherrlichung der raffinierten sowjetzonalen KZ-Methoden zur Erhöhung der Arbeitsnormen (25—28 167—171 besonders). Adolf Hennecke war — man erinnere sich — der erste ‚Stachanowiter' oder übersollerfüllende ‚vorbildliche Arbeiter' der Sowjetzone. Insoweit — und auch aus guten theoretischen Gründen — kann man einem „unüberbrückbaren Gegensatz" (6) zwischen hegelscher und kommunistischer Methode nur zustimmen.

Im nichtmarxistischen Westen bringt eine sehr informative, vorzüglich gearbeitete Dissertation von Manfred Friedrich[54] die Beziehung des *jungen Marx* zu

[51] V. I. Lenin o „Nauke logiki" Gegelja. 8° (315 S.) Tbilisi 1959, Izdatelstvo Akademii nauk Gruzinskoj SSR. [52] 8° (207 S.) Berlin 1960, Dietz.

[53] Falsche Metaphysik zeigt sich z. B. S. 69 in einer lateinischen Formulierung des Nichtwiderspruchssatzes von Albertus Magnus, dessen deutsche Übersetzung S. 70 zum Ausdruck wahrer Dialektik wird.

[54] Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx (Frankfurter wirtschafts- u. sozialwissenschaftl. Studien, 8). gr. 8° (202 S.) Berlin 1960, Duncker u. Humblot.

Hegel zur Sprache. Die Hegelkritik der Junghegelianer, die den revolutionären Charakter der dialektischen Methode hervorkehren, wird von Feuerbach und vollends von Marx gesteigert zur Kritik an der Philosophie überhaupt. Marx will die Selbstaufhebung der philosophischen Theorie in die politische Praxis (13—26). F. folgt chronologisch den Wegstationen der Entwicklung von Marx; ich greife einiges hier Interessierendes heraus. Die Doktordissertation des jungen Marx, der sich der hegelschen Philosophie erst nach mehrfacher Auflehnung gegen ihre ‚groteske Felsenmelodie' ergeben hatte, zielt im antiken Modellfall der nacharistotelischen Philosophie auf die eigene nachhegelsche Zeitproblematik. Die Dissertation weist viele gemeinsame Züge mit Hegels Analyse des ‚unglücklichen Bewußtseins' in der Phänomenologie auf. Der Entwicklungsprozeß der realen Welt gilt hier noch ganz im Sinne Hegels als beherrscht vom philosophischen Gedanken (26—41). Seit 1843 jedoch verkündet Marx die Verwirklichung der Philosophie durch die revolutionäre Selbstbefreiung des Proletariats. Die Philosophie ist nur mehr eine besondere Form des Austragens realer gesellschaftlicher Konflikte. Wie Marx in dieser ersten Hegelkritik (54—70) die hegelsche Staatsphilosophie ‚auf die Füße stellt', ist bekannt. Nach Hegel lassen sich die Konflikte zwischen Einzel- und Gemeininteresse durch den Staat als ordnende Instanz schlichten. Marx hält dies für eine Illusion, weil so die Spaltung des gesellschaftlichen Lebens in private und politische Sphäre gerade verewigt werde. Der Staat muß als selbständige, vom konkreten gesellschaftlichen Leben unterschiedene Sphäre verschwinden; seine Destruktion ist die Aufgabe des revolutionären Proletariats (75 f.). F. merkt gegenkritisch an, Marx' Standpunkt könne nicht als legitime Widerlegung Hegels gelten. Marx wende sich gar nicht spezifisch gegen Hegel, sondern gegen die Philosophie überhaupt, zugunsten ausschließlich empirischer Forschung. Die antimetaphysische Tendenz zeige sich am handgreiflichsten an Marx' Kritik der hegelschen Vermittlung realer Extreme, z. B. von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. In den Pariser Manuskripten von 1844 vertieft Marx seine Auffassung. Der Begriff der Arbeit hat ihn zur „Phänomenologie" geführt, der er vor allem den Begriff der Entfremdung entnimmt. In dem Kapitel über die spezifische Differenz von Marx' und Hegels Entfremdungsbegriff (123—142) scheint mir F. das Beste zu sagen. Bei dem jungen Hegel finden sich erstaunlich ‚marxistische' Aspekte. Auch bei ihm bezeichne „der Begriff der Entfremdung zunächst denselben Vorgang der Vergegenständlichung im Arbeitsakt wie beim jungen Marx" (124). Er beschreibt fast mit denselben Worten die Fabrikarbeit und ihre zersetzenden Folgen für die Gesellschaft. Warum zieht Hegel andere Konsequenzen als Marx? Die Zuspitzung auf die soziale Revolution hin war Hegel wesenfremd. „Auf die Erkenntnis des ‚Absoluten', das gerade in der unablässigen Selbstnegation des *Endlichen* sein Bestehen hat, sich verpflichtend, vermochte Hegel die sozialen Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft nicht als Abnormität, sondern als wesentliche Lebensbedingung dieser Gesellschaft zu begreifen, ohne dabei aber der Gefahr zu erliegen, jene Widersprüche selbst, wie es Marx tat, absolut zu setzen und ihre Auflösung zum ‚aufgelösten Rätsel der Geschichte' zu erklären" (129). Marx, der nur die Endlichkeit des Menschen kennt, ging es einzig darum, den Anspruch dieses Menschen auf ein glückhaftes Dasein sicherzustellen. „Eine Welt trennt diesen atheistischen Humanismus von Hegels die Härte des Daseins ertragendem Christentum" (130). „War Hegel noch davon überzeugt, im Überantworten des Denkens an die immanente Bewegung der Sache und im schließlichen Sichwiederfinden des Denkens in den Sachen deren Widersprüchlichkeit austragen und so der Wirklichkeit gleichsam den Stachel der Feindseligkeit ausziehen zu können, so glaubt Marx, daß einzig durch das reale Absolutwerden der Widersprüche hindurch, nicht durch deren begriffliche Aufhebung in einem als schimärisch empfundenen Absoluten die objektive Möglichkeit sich entbinden läßt, aus der eine in sich versöhnte Welt hervorzugehen vermag" (141).

Der hegelsche Grundgedanke der dialektisch werdenden Identität ist nach Gerd Dicke[55] der Ausgangspunkt für *Feuerbach und Marx;* er sei auch der ‚spiritus rector' (Bulgakov) ihres Denkens geblieben. Anhand der „Phänomenologie" beschreibt D. (15—30) die in dieser Hinsicht maßgeblichen Aspekte: die Aufhebung der Trennung zwischen Religion und Philosophie, Ich und Du, Natur und Geist. Diese Aufhebung vollzieht sich in der Geschichte. Der Motor ihres Fortschritts ist die Negativität der hegelschen Dialektik, der D., orientiert an B. Lakebrink (Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, 1955), die aristotelisch-thomistische Seinsphilosophie gegenüberstellt (26). In dieser Dialektik sind die Negativität des Todes bzw. der Revolution besondere Ansatzpunkte für Feuerbach und Marx. Für sie beide geht es (vgl. besonders 30—37 201—206) um das Sich-selbst-identisch-Werden nicht des absoluten Geistes, sondern des Menschen. Feuerbach (38 bis 93) mußte bei der nur teilweisen Umkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Natur und Geist die Konsequenz der Dialektik weitgehend aufgeben; er ist „methodisch zu wenig und inhaltlich zu viel Hegelianer", von Marx her gesehen (111). Zwei Ansatzpunkte bleiben ohne letzten Ausgleich bestehen: einmal die menschliche Gattung als Medium und Ziel der Identität, später die sinnlich-materielle Natur. Deshalb spielt bei ihm die einzelne Person noch eine stärkere Rolle als bei Marx. Marx (94—200) dagegen hat den dialektischen Prozeß in aller möglicher Konsequenz materialistisch durchgeführt. Er hat die Dialektik unmittelbar von Hegel her gedacht: als eine neue Dialektik. Die Einheit von Gesellschaft und Individuum ist bei ihm im Gegensatz zu Hegel „eine Nur-Identität, die die Nicht-Identität des Einzelmenschen total auslöscht" (166). Denn „auf materialistischer Grundlage gibt es keine konkrete absolute Identität, sondern allein eine abstrakte Nur-Identität. Die Dialektik erlischt im Erreichen des Zieles, der Prozeß mündet nicht kreisförmig in den eigenen Anfang ein, sondern bringt den Anfang von etwas ganz Neuem hervor. Die vollendete Menschheit beginnt eine neue, die erst wahrhaft menschliche Geschichte, in der es nur noch Identität gibt" (204). Das ist das Urteil über „die Anthropologie als die Wissenschaft von der wahren Identität" (78). Auch im Verlauf der ganzen Untersuchung, einer durchgängig wohlbelegten und gründlichen Arbeit, kommen Übereinkunft und Unterschied von Feuerbach und Marx zu Hegel natürlich immer wieder zur Sprache.

Rudolf Steiner[56] hat einen seiner (mehr als sechstausend) Vorträge am 27. August 1930 zu Hegels 150. Geburtstag gehalten: Hegel entriß die abstrakte Logik den ahrimanischen Mächten der Schwere, denen dagegen Karl Marx verfiel.

Zum Beschluß dieser Veröffentlichungen zum Problem Hegel-Marxismus aus den Jahren 1958—1960 sei das bereits früher[57] besprochene Buch von Jakob Hommes *„Krise der Freiheit. Hegel — Marx — Heidegger"* erwähnt, das bei Hegel den Ursprung einer technizistischen Ganzheitsmystik sucht.

Wir wenden uns der Beziehung *Hegel-Kierkegaard* zu, ohne Marx ganz zu verlassen: Tyong-Ho Kim[58], ein junger koreanischer Professor, hat eine deutsche Dissertation geschrieben über die sozialphilosophischen Implikationen, die „aus der Hegelschen Fiktion folgen, daß das Allgemeine in der Geschichte eine absolute Konkretion findet" (VI): bei Marx (23—56) die Weltrevolution des prole-

[55] Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx (Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, 15). gr. 8° (210 S.) Köln u. Opladen 1960, Westdeutscher Verlag. 18.50 DM.

[56] Das Ewige in der Hegelschen Logik und ihr Gegenbild im Marxismus. 8° (22 S.) Dornach 1958, R. Steiner-Nachlaßverwaltung. 2.— DM.

[57] Schol 34 (1959) 457 f.

[58] Existenzielle Dialektik und politische Praxis. Interpretationen zum Problem der Dialektik bei Hegel, Kierkegaard, Marx und Jaspers. 8° (VIII u. 101 S.) o. O. (München) 1958.

tarischen Kollektivs, ohne subjektive Freiheit; bei Jaspers (57—92) die unendliche Revolution der Einzelnen in ihrer jeweiligen Innerlichkeit, ohne bestimmte, sichtbare und sichere Solidarität. Das 1. Kapitel (1—22) setzt sich unmittelbar mit Hegel auseinander in Gegenüberstellung mit *Kierkegaard*, dem grundstürzenden Hegelkritiker, der das Allgemeine von aller Konkretion löste. Kierkegaard steht im absoluten Gegensatz zu dem geschlossenen System Hegels, das den einzelnen Menschen zum bloßen Entfaltungsmoment der Idee verflüchtigt. In der Übernahme der Dialektik bleibt er jedoch von seinem Antipoden abhängig. Kim vergleicht die quantitative oder Begriffsdialektik Hegels mit der qualitativen oder Existenzdialektik Kierkegaards: Dialektik der Freiheitsentscheidung im Entweder-Oder von Gut und Böse hier — Dialektik des notwendigen, diesseits von Gut und Böse fortschreitenden Geschichtsprozesses dort. K. bricht — mit Helmut Kuhn — den Kreislauf der hegelschen „Dreitaktdialektik" auf und läßt diese „nach dem zweiten Takt" anhalten (7): die partikuläre Realität des einzelnen Menschen verliert ihre Vermittlung; sie sieht sich vor das Sein und das Nichts gestellt — es bleibt das Paradox, welches das Denken scheitern läßt, der Sprung. Aber genügt diese Vermittlung im Medium der Entscheidungsoffenheit des Augenblicks (12)? Dasselbe wird anschließend etwas konkreter (von der Geschichtsphilosophie her) entfaltet als Gegensatz zwischen dem weltgeschichtlichen Ganzen (in dem die zahllosen Individuen der „Konsum" Gottes sind [18]) und der einsamen Innerlichkeit des Einzelnen. Die Ansatzpunkte für die Positionen von Marx und Jaspers zeichnen sich damit ab. Im Zusammenhang mit Marx wird gezeigt, daß auch nach Hegel die bürgerliche Gesellschaft ihren Widerspruch in sich trägt, der zur ‚Erzeugung des Pöbels' führt (33—38). Anhangweise eine Auseinandersetzung mit K. Löwith, nach dem Marx und Hegel dasselbe ‚Prinzip' hätten: „Das trifft für die Dialektik und für ihren Zeitbegriff von der Geschichte zu; es trifft aber nicht zu für die Substanz der Geschichte, die für Hegel der Geist als Medium der Existenz, für Marx aber die rein zum Machtmittel entäußerte Materie ist..." (95). Schließlich ein systematischer Hinweis: Die Dialektik einer absoluten Existenz, „die keine Allgemeinheit eines Inhalts für die Praxis besitzt, wie umgekehrt auch einer absolut allgemeinen Praxis, die zu keiner Reflexion der Existenz gelangt", ist deshalb unzureichend, weil „in beiden Fällen dem Allgemeinen in seiner Transzendenz, in der es den Menschen anspricht..., keine Existenz außerhalb der Existenz des Menschen zugesprochen wird" (97). (Es ist nicht klar, ob unter Fall Nr. 1 nur Jaspers oder auch Kierkegaard subsumiert zu denken ist.)

„*Kierkegaards Hegelverständnis*", eine Dissertation von Hans Radermacher[59], unternimmt eine Gegenkritik der Kierkegaardschen Kritik an Hegel, jedoch mit der Absicht, „die Hegelsche Philosophie besser zu begreifen, als sie ohne die Kritik [Kierkegaards] hätte begriffen werden können" (VI). Der erste Vergleichsansatz unter dem Stichwort „Systembegriff" sei als Beispiel näher beschrieben. Für Kierkegaard ist das hegelsche System gleichbedeutend mit Vermittlung und Abgeschlossenheit, und deshalb bleibt es für ihn als das System des bloß gedachten Seins entgegengesetzt dem stets unabgeschlossenen Dasein des Menschen und seiner Unmittelbarkeit. Wie denn z. B. die Unschuld nicht zu vermitteln ist durch Schuld. Nun sei aber, so R., bei Hegel nur das System des Verstandes ein bloßer Umgriff nebeneinanderstehender Gegenstände; das System der Vernunft dagegen halte nicht Objekt neben Objekt fest, sei anderseits auch nicht schlechthin losgelöst von der Welt der Objekte und ihren Gegensätzen, es sei vielmehr „die Entgegensetzung gegenüber den sich fixierenden Entgegensetzungen" (35) als deren Vereinigung, und es umfasse so das abgeschlossene *und* das nicht abgeschlossene, unmittelbare Dasein in sich. Insofern habe Hegel im Grundzug seines Denkens die Einwände Kierkegaards gegen sein System schon vorweg durchdacht (1—36 bes. 31 f.). Und „Kierkegaards Kritik an

[59] 8° (IX u. 220 S.) Köln 1958, Photostelle der Universität.

der Vermittlung wird man insofern als eine ungewollte Bestätigung Hegels lesen müssen, als durch sie ein vorschnelles Verständnis der Vermittlung im Sinne einer alle Unterschiede im Sowohl-Als-auch nivellierenden bloßen Einheit unmöglich gemacht wird" (18). (Warum das hegelsche Absolute nicht doch — wenn auch auf höherer Ebene — abgeschlossen ist eben in seiner allumfangenden und alldurchwaltenden Vermittlung, wurde dem Rezensenten nicht klar.) Anderseits habe Kierkegaard doch auch den dialektischen Denkmotiven Hegels in seinem eigenen Denken Raum gegeben, selbst der Vermittlung der die Unterschiede übergreifenden Einheit: „‚So könnte man wohl mit Recht sagen, es gebe etwas, was sich nicht denken läßt: das Existieren. Aber der Denkende existiert ja als Denkender, muß also doch wohl auch seine Existenz denken!'[60] Im letzten Fall kennt Kierkegaard die Verbindung dessen, was nach ihm eigentlich nicht zu verbinden ist" (22; vgl. 12 f. 190 f. 202). — Weitere Themenkreise im Vergleich Hegel-Kierkegaard sind u. a.: die Skepsis und das Bewußtsein, der Begriff der Ironie, die Begriffe Wirklichkeit und Wesen, die Subjekt-Objekt-Relation. Eine aus ihrer Vielfalt gewiß je ins Zentrum führende Problematik! Ihre Ausführung bietet viel Treffendes. Etwa wenn R. sagt, daß das Denken nicht nur, wie für Kierkegaard, Denken des Möglichen sein könne (128); oder daß Kierkegaards Seinsbegriff an Univozität leide (153 164), wobei allerdings genauer zu klären bliebe, inwiefern Hegel „auf die Gründe für eine Analogia entis" weise (156). Manchmal (z. B. 103 198 f.) wird wohl zu optimistisch als „deutlich" angenommen, „daß Hegel und Kierkegaard sich treffen". Auch argumentiert R. vom jungen Hegel her, den Kierkegaard nicht kannte und nicht kennen konnte. Vor allem aber: Wenn „Kierkegaard in einer nur schwer auszumachenden Stellung zwischen Kant und Hegel" geortet wird (79; vgl. 148 152 f. 187—190), bleiben dann nicht — und diese Frage stellt sich an die ganze Arbeit — jene entscheidenden *christlichen* ‚Gründe' Kierkegaards und seiner Hegelkritik verdeckt, die sich nicht auf ein wie immer geartetes philosophiegeschichtliches Zwischen reduzieren lassen? Es soll hier nicht gesagt werden: In magnis voluisse sat est. Aber daß es ein Problem von außerordentlich großer Bedeutung ist, ein vertieftes Verständnis Hegels von Kierkegaards Kritik her zu gewinnen und ineins damit die tiefreichenden hegelschen Implikationen im Denken Kierkegaards zu erhellen, daran ist nicht zu zweifeln. Die letzte Klärung dieses Problems kann nicht gefordert werden von einem ersten Anstich[61].

Es war nun in diesem Abschnitt über die Geschichte der hegelschen Philosophie sehr viel die Rede von dem Verhältnis Hegel-Marx, zuletzt auch, und das sehr zu Recht, von Hegel-Kierkegaard. Ein jüngerer japanischer Gelehrter sagt uns, daß die Beziehung *Hegel-Schelling* neue Aufmerksamkeit verdient, und zwar gerade von der Spätphilosophie Schellings her. Tomio Nishikawa[62] gibt in seiner *„Studie über*

---

[60] Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (Jena 1925), II 8.

[61] Es verwundert, daß in einer Diss. nicht die unmittelbar einschlägige Literatur verzeichnet ist: die Arbeiten von H. Reuter (1914) und A. Baeumler (1924); F. Lombardi, Kierkegaard (Florenz 1936) bes. Kap. IV; J. Wahl, Études Kierkegaardiennes (Paris 1938, ²1951) 86—183, vgl. 583—591 689 f.; ebd. 159—171 der 1933 in Rom auf dem 3. Hegelkongreß gehaltene und in dessen „Verhandlungen ..." (Tübingen-Haarlem 1934) 235—249 veröffentlichte Vortrag „Hegel et Kierkegaard"; M. Bense, Hegel und Kierkegaard (Köln/Krefeld 1948); ferner, unter demselben Titel, W. Joest in: ThLitZtg 75 (1950) 533—537; U. Johansen in: ZPhForsch 7 (1953) 20—53; W. Anz in: Humanismus und Christentum (Hamburg 1955) 27—33. Auch der V[1] und 219 genannte Aufsatz von R. Kroner hatte schon einen etwas ausführlicheren Vorgänger in RevIntnPhil 6 (1952) 79—96. — Wie sollen sich Autor und Leser vergewissern, daß etwas Neues gesagt wird?

[62] Sheringu Tetsugaku no Kenkyu. 8° (322 S.) Tokyo 1960, Horitsu-Bunka Sha. 700 Yen.

die Philosophie Schellings" eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Philosophie Schellings; er unterrichtet zugleich (im Anhang I) über den heutigen Stand der europäischen Schellingforschung. Hegel erscheint darin als der Antagonist Schellings; er geht über den jungen Schelling hinaus, um seinerseits wieder vom späten Schelling überholt zu werden. Hegel habe mit Recht für seine Dialektik den Vorrang vor der intellektuellen Anschauung in der Erkenntnis des Absoluten beansprucht. Sein Denken war, verglichen mit der unvermittelten Identitätsanschauung, konkret. Weil das Absolute Hegels nicht ein Aufgehobensein des Gegensatzes, sondern dessen dialektisches Aufheben war, blieb das Besondere im Allgemeinen erhalten. Dieses Aufheben war aber nur ein negatives; es wurde der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Der späte Schelling entwickelte dagegen eine Seinsdialektik der Potenzen, die die Eigenständigkeit des Individuums wahrt. Getragen wird die Eigenständigkeit vom Akt der freien Selbstbestimmung, in dem der Mensch, von Gott abgefallen, sich zu sich selbst zurückwendet. Diesen Akt erfassen heißt die Existenz positiv erkennen. „Das bedeutet nicht mehr, das Seiende inbezug auf sein Wesen, in dem, *was* es ist, sondern es inbezug auf seine Faktizität, darin, *daß* es ist, zu erkennen. Das erste wäre im rationalen Denken des hegelschen Pantheismus möglich, das zweite ist möglich nur durch die Erfahrung" (183). N. findet in Schelling eine Überwindung des Idealismus, die den Weg für die Lebensphilosophie, den Existenzialismus und den Marxismus frei gemacht habe. Allerdings ist dabei die Offenbarungsspekulation Schellings und seine metaphysische Erfahrung in konkret menschliche Erfahrung umzuwandeln. Und man mag sich fragen, warum — in dieser Sicht — das umwegige Abenteuer des Deutschen Idealismus vonnöten war.

Ein Randthema noch: Eine Dissertation von Alfred Cornelius[63] will zeigen, wie *Victor Cousin* in seiner von Hegel bestimmten Geschichtsauffassung, in der seine philosophische Lehre gipfelt, bei immer deutlicher werdendem Bewußtsein der Gegensätze die hegelschen Denkmotive mit seinem französischen Erbe verbunden hat. Cousins Originalität bestand darin, „daß er als erster Hegel nach Frankreich brachte" (23). Seine Philosophie beruht, ohne tiefgehende bestimmte Kenntnisse, nur „auf einem Einklang mit den allgemeinen Grundformeln idealistischen Denkens" (16). Vor allem die geschichtsphilosophischen Vorlesungen von 1828 enthalten eine vordergründige, auf das Wirkungsvolle bedachte Kopie hegelscher Gedanken, bei der man sehen kann, „in welchem Ausmaße bei ihm scheinbare Übereinstimmung und krasses Mißverständnis Hand in Hand gehen" (39). Cousin versucht das Unmögliche, mittels der psychologisch-empirischen Methode, allein von der Position des Verstandesdenkens aus, zu den spekulativ erwiesenen Vernunfterkenntnissen Hegels vorzudringen. Er erklärt Hegels dialektische Geschichte des Geistes von drei aufeinander bezogenen Momenten des Bewußtseins aus (Ich, endliches Nicht-Ich, das Unendliche als ihr notwendiges Verhältnis) und sieht diese verwirklicht in drei geschichtlichen Epochen (der orientalischen, der griechisch-römischen und der — nicht wie bei Hegel christlich-germanischen, sondern — cartesisch vernünftigen); auch die Trinität des Absoluten springt dabei heraus.

VII

Mit einem Bericht über vier Sammelbände der Jahre 1958—1960 zum Thema Hegel muß der Schluß dieser Literaturübersicht unvermeidlicherweise vielfältig und verwirrend bunt ausfallen.

---

[63] Die Geschichtslehre Victor Cousins unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses (Kölner romanistische Arbeiten, Neue Folge, 14). gr. 8° (81 S.) Genf/Paris 1958, Droz/Minard. 6.— NFr.

B. Wigersma[64], der Altmeister des von Bolland begründeten niederländischen Hegelianismus, hat unter dem Titel *„Werdende Wahrheit"* 16 Aufsätze und Vorträge gesammelt, die zwischen 1927 und 1955 veröffentlicht wurden in „De Idee", „Logos", „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie" sowie in den „Verhandlungen . . ." der Hegelkongresse von 1930, 1931 und 1933 (die W. damals herausgab). Wir übergehen die Beiträge, die zwar getragen sind vom Geist der Philosophie Hegels, diese aber nicht vorwiegend behandeln. Nach dem programmatischen ersten Artikel *„Hegel und ‚seine' Methode"* (1—13) erinnert sich das subjektive Bewußtsein in aller Bewußtseinsobjektivität, in die hinein es sich selber ‚vergessen' hatte (wie ich z. B. in der ‚zweiten Natur' meiner Gewohnheiten mich selbst vergessen habe [109¹]), zu seiner eigenen Innerlichkeit, als ein Prozeß freier Selbstverwirklichung der Idee; und diese ist „die vom Bewußtsein selbst vermittelte Gewißheit, ‚alle Realität zu sein'" (7; vgl. 13). Durch diese allumfassende Methode wird die Philosophie die einzige vorurteilslose, absolut exakte Wissenschaft. Entsprechend sagt W. über den *„‚Übergang' von der Idee zur Natur"* (54—62), dieser sei „eigentlich gar kein Übergang zu etwas anderem, sondern ein durch Denken bestimmtes Übergehen von sich selbst (als der sich kennenden Idee) durch sich selbst zum andern ihrer selbst, dem sie schon im vorhinein den Namen Natur gegeben hat" als Erscheinung der sich mit ‚naturhafter' Notwendigkeit selbst entwickelnden Idee (59). Ebenfalls aus dem Gebiet der Naturphilosophie, der W.s stärkstes Interesse galt, sind die speziellen Ausführungen über den Begriff der Wahrscheinlichkeit (107—132) und den dialektischen Zusammenhang der physikalischen Gesetze (134—153), die auf den selben, eben angedeuteten Grundgedanken ausgehen und ihn auch z. T. auf ganz dieselbe Weise aussprechen. Diese beiden Vorträge sind in deutscher Sprache, wie sie auf den Hegelkongressen 1931 und 1933 gehalten wurden, wiedergegeben.

Die Hegel-Untersuchungen von Vito Fazio Allmayer[65] (1885—1958) sind — nach dem Vorwort von G. Saitta (IX) — „beherrscht von einer einzigen Philosophie, der Philosophie Gentiles", von dem Aktualismus des schöpferischen absoluten Ich. Die beiden frühen Studien *„Spaventa und der italienische Hegelianismus"* (5—19) und *„Gentile und die Reform der hegelschen Dialektik"* (20—42) haben mehr programmatischen als eigentlich philosophiegeschichtlichen Charakter — wobei den Historiker der hegelschen Philosophie immerhin das Echo interessieren dürfte, das die Kontroverse Trendelenburg-Fischer in Italien fand (35—39). Schon in der ersten Schrift (von 1912) fordert F. A.: Die Entwicklung der Phänomenologie und die Entwicklung der Logik sind nicht zu trennen, der Prozeß der Welt und der Prozeß des Geistes sind eines; nur so gelangt die Philosophie zur wahren Immanenz und Freiheit (13—15; vgl. 113 200). Die Interpretation der §§ 1—14 der Enzyklopädie, die methodische und wissenschaftslogische Grundfragen der Philosophie im immer wieder aufgespulten Kontext der vorhegelschen Philosophiegeschichte zur Sprache bringt (43—111), leitet über zu dem 1920 verfaßten systematischen Hauptstück des Buches: *„Die Theorie der Freiheit bei Hegel"* (112—268). Diese Abhandlung über Werden und Weisen von Wille und Freiheit schließt sich sehr eng an die unmittelbar einschlägigen psychologischen Texte Hegels an, vor allem an die Enzyklopädie §§ 412—486 und an die §§ 5—30 der Rechtsphilosophie. Sie enthält viel Interessantes. Ich zitiere nur: „Das Denken ist unendlich, das Wollen endlich. Dieses ist das Sichverendlichen des Denkens" (211; vgl. Rechtsphilosophie § 13)! Aber das findet sich, in gewiß nicht spärlicherer Streuung, alles ebenso bei Hegel selber. Die zwei letzten, kurzen Studien über das Selbstbewußtsein und über die Kunst als Form des absoluten Geistes führen auf die Gipfel der Phänomenologie und Enzyklo-

---

[64] Wordende waarheid. gr. 8° (X u. 353 S.) Den Haag 1959, Nijhoff. 19.50 hfl.
[65] Ricerche hegeliane. 8° (XVI u. 327 S.) Florenz 1959, Sansoni. 2200.— Lire. — Über F. A.: B. Fazio Allmayer, Vita e pensiero di Vito Fazio Allmayer, ebd. 1960.

pädie. Auch ihr Thema ist letztlich, nach dem Vorwort (XIV): la celebrazione dell'uomo, dem nichts widersteht, der alles in sich beschließt.

Das Buch von Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*[66], ist nicht nur eine Sammlung verschiedener früherer Arbeiten, so wertvoll das bei der Fachkunde des Verfassers an sich schon wäre: von den fünf Studien ist die dritte hier erstmals veröffentlicht, die übrigen erfuhren Veränderungen und Erweiterungen, in denen sich G. mit inzwischen erschienener Literatur auseinandersetzt. Das Einleitungsstück (1—50; vgl. 279 f.) sucht die dem hegelschen System zugrunde liegende existenzielle Erfahrung zu erfassen: die Selbstaneignung aus der Selbstentäußerung des Menschen in der Welt; der menschliche Geist schließt sich mit sich selbst zusammen, er erlangt die völlige Freiheit des Beisichseins in der von ihm ergriffenen oder selbst erwirkten Fülle der Wirklichkeit — „une Weltanschauung de grand bourgeois" (47)! Von dieser Erfahrung her sieht G. das Zentralthema in der absoluten Idee als der ‚reinen Personalität'. Er deutet die Entfaltungsmöglichkeiten dieses Themas, das sich im Schlußabschnitt der Logik ausspricht, an im Rückblick auf die Logik und auf die Werdegesetzlichkeit des Begriffs, im Vorblick auf die Philosophie des Geistes, auf Religions- und Staatsphilosophie. — G. vollzieht diese Entfaltung in den folgenden drei großen Studien. Unter dem Titel *„Der universale Widerspruch"* (51—139) untersucht er die logischen und dialektischen Grundlagen des hegelschen Systems. ‚Alles ist widersprüchlich', und zwar in sich, nicht bloß für die äußere Reflexion. G. entwickelt einen vierfachen Sinn, wie das zutreffen kann, ohne daß das logische Nichtwiderspruchsprinzip geleugnet würde: nämlich als Wirklichkeit von konträr Entgegengesetztem, als dessen notwendiger Widerstreit, als konstitutiver Wechselbezug, als hypothetische Isolierung[67]. Neu sind besonders die Zusätze (103—139), die einschlägige Probleme weiterverfolgen: z. B. die Dialektik Sein-Nichts-Werden, vor allem aber den Begriff der konstitutiven Beziehung[68], in der G. (wohl mit Recht) den hauptsächlichen Sinn der hegelschen Dialektik sieht. — Die 3. Studie *„Absolute Idee und Pantheismus"* (140—220) schreibt Hegel nicht nur einen Pantheismus im weitesten Sinne zu, der sich nur dadurch vom Theismus unterscheidet, daß er für das Universum der endlichen Wesen einen notwendigerweise wirkenden Existenzursprung annimmt (= Panentheismus); er sucht vielmehr in eingehender Diskussion der Deutungsmöglichkeiten der absoluten Idee nachzuweisen, diese bestehe in nichts anderem als einer „virtualité réelle universelle d'esprit" ohne eigenes Bewußtsein, in einem wirklichen, einzigen, ursprünglichen Zentrum, aus dessen innerer geistiger Spannung und Mächtigkeit sich die Entwicklung alles Bestehenden vollzieht, die im individuellen menschlichen Geist ihre Bewußtwerdung erlangt — oder (aristotelisch ausgedrückt) in einer unbewußten Material- und Wirkursache des Universums (152 43 192 205 f.)[69]. G. hat damit seine frühere negativere Auffassung[70] revidiert, nach der die absolute Idee nur eine einfache, nach

[66] (Bibl. philos. de Louvain, 19) gr. 8° (X u. 412 S.) Löwen/Paris 1958. 260.— bFr.

[67] „Toute chose, à l'état ‚abstrait', c'est-à-dire à l'état d'isolement, *serait* logiquement contradictoire, impossible (IV). — C'est pourquoi elle *est* constitutivement relative à d'autres choses, ‚contradictoire' (III), elle est virtuellement l'autre que soi. — Et, pour commencer, elle est relative à son terme contraire, son autre, lequel est, par surcroît, antagoniste (I et II)" (97). — Zur verneinten Frage, ob es nicht wenigstens *vorläufige* Widersprüche auch in der Sache selbst gebe, vgl. 98².

[68] Vgl. 73—94 114—118 121 129; ihr paradoxaler Aspekt: 123.

[69] „une virtualité réelle, tendantielle et active de l'univers, totalement relative à lui et qui est primordialement virtualité de l'esprit absolu" (206). Ist mit dieser Bestimmung die folgende vereinbar: „L'absolu apparaît ... comme un réseau circulaire et mouvant de rapports sans supports" (28 Anm.)?

[70] Vgl. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel - Feuerbach (1947) 106 f. Die positivere Würdigung wurde beeinflußt durch die Einwände von E. Dhanis in Greg 30 (1949) 577—580.

Sein verlangende Möglichkeit, eine Art idealen Prototyp der Wirklichkeit darstellte. „Gott ist Gott und weiß sich als Gott im Geist des Philosophen" (212). Aber G. sieht auch sehr wohl, daß die gemäße Deutung der Religionsphilosophie Hegels, deren Berliner Darstellung, ebenso wie die Berliner Staatsphilosophie, opportunistische Gründe beeinflußt haben dürften, ein ungelöstes Rätsel bleibt (212—217). — *„Die Göttlichkeit des Staates"* (221—356) geht von dem scheinbaren Widerspruch aus, daß in der Ethik Hegels der Staat als ‚Endzweck', als ‚göttlich' usw. gilt, anderseits aber auch dem einzelnen Menschen ‚unendlicher Wert' zukommt. Zunächst einmal ist im hegelschen System das eigentliche geistige Leben des Menschen — Kunst, Religion, Philosophie — über die politische Sphäre hinausgehoben. Sodann gibt es auch im Bereich der äußeren Wirklichkeit und Tätigkeit eine Reihe von Grundrechten, die dem Menschen als solchem, als menschlicher Person, nicht erst dem Staatsbürger, eigen sind (und die vom Staat nur im Grenzfall des Krieges suspendiert werden können). Zugleich geht aber auch der Sinn des Staates keineswegs auf im Dienst an den äußeren Interessen der Individuen; er ist vielmehr auch ‚Endzweck' innerhalb der selbstzwecklichen Ordnung der sozialen Sittlichkeit. Es bestehe ein Wechselverhältnis des Vorranges von Staat und Einzelmensch (253 f. 276 282 291 f.)[71]. Von Staatstotalitarismus könne nicht die Rede sein, weil Hegel den Staat als Moment eines geistigen Ganzen, unter dem Gesetz vernünftiger Entwicklung sieht (279 f.); wohl aber von Konservatismus, weil Hegel den gegenwärtigen preußischen Staat — zwar nicht in jeder Hinsicht, aber doch weithin — als Gipfel dieser Entwicklung betrachtet. So findet sich z. B. trotz Hegels Bewunderung für Antigone keine Andeutung eines Widerstandsrechts in der Gegenwart: eine Zweideutigkeit in Sachen Menschenrechte und Staatsautorität neben manchen anderen (317—320). Wenn Hegel schließlich, gebannt durch den Souveränitätscharakter des Staates, nichts hält von politischem Universalismus, so doch um so mehr von dem Universalismus des Geistes (328). — Die Schlußseiten des Buches (357—370) sind dem Wechselverhältnis der Vernunft und des Vernünftigen gewidmet. — Die Hegel-Studien des verdienten Löwener Professors, die um die Grundstruktur der Dialektik und um die Zentralprobleme der je aktuellen Staats- und Religionsphilosophie Hegels kreisen, breiten ein dankenswert reiches Material umsichtig interpretierter Hegeltexte aus; immer wieder setzen sie an bei der Klärung der fraglichen Begriffsworte[72]. Zusammen mit den grundsätzlichen methodischen Erwägungen (vgl. VII—IX 40) sind das Zeugnisse eines ausgeprägten und vorbildlichen wissenschaftlichen Bewußtseins. Unaufdringlich ist die Tendenz einer ‚humanistischen', leicht existenzphilosophischen Hegeldeutung, für die etwa das Beisichsein die Färbung des Zuhause-, des Heimischseins annimmt (die ja auch Hegel selber nicht ungern aufträgt) (25[1] 45 f. 48 f. 85[1] 179). Und ihr Gutes hat ja auch die manchmal vielleicht etwas auffällige akkurate Schematisierung von Begriffsbedeutungen, Gesichtspunkten, Ergebnissen.

In dem Hegel-Band[73] der *Tulane-Universität* in den USA sucht A. B. Brinkley in Anlehnung an A. Kojève die Zeit als Schlüsselbegriff der hegelschen Philosophie zu erweisen (3—15). Der Beitrag weiß sich als Korrektiv der Auffassung des eng-

---

[71] Gegen J. Maritain (siehe Schol 37 [1962] 568) faßt G. seine Auffassung in RevPhLouv 60 (1962) 244—253 (L'état hégélien est-il totalitaire?) so zusammen: „chacun de ses deux termes [l'individu et l'État] est fin pour l'autre de telle sorte que, pour une part — une part d'ailleurs hautement prépondérante — l'État est la fin ultime des individus considérés dans leurs avantages extérieurs et, pour une part — une part moindre — les individus, en tant qu'hommes, sont la fin ultime de l'État" (ebd. 244).

[72] Vgl. z. B. über den Staat als ‚Substanz' 338 f. oder als ‚göttlich' 331—344; gegen zu optimistische Interpretationen von E. Weil: 351—356.

[73] Studies in Hegel (Tulane Studies in Philosophy, 9). gr. 8° (191 S.) New Orleans/Den Haag 1960, Tulane University/M. Nijhoff. 8.35 DM.

lischen Neuidealismus, wonach die Dialektik in einer rein zeitlosen Ideenentwicklung aufgehe, und er rechnet selber damit, daß er etwa seinerseits übers Ziel hinausschieße. Tatsächlich ist seine Methode nicht ohne Fragwürdigkeit; B. kommt z. B. von dem Phänomenologie-Satz, daß die Zeit ‚der *daseiende* Begriff selbst' ist, durch ein schematisches Gleichsetzungsverfahren mittels eines anderen Satzes aus dem Schlußabschnitt der „Wissenschaft der Logik" zur Zeit als der *Wirklichkeit* des Begriffs (5 f.)[74]. Anderseits sieht B. zu Recht in Hegels Zeitbegriff schon Bergsonsche Momente. — Nach M. Franklin, „Über die Theorie der Entfremdung und ihre Geschichtsmächtigkeit" (50—100), bleibt der Existenzialismus stehen bei der Entfremdung schlechthin, der Entfremdung in der ersten Potenz: bei der Vereinzelung des Menschen als Dauerzustand. Hegel dagegen fasse die Entfremdung als Einheit des Für-sich-seins und des Für-andere-seins, die sich vor allem in den geschichtlichen Phänomenen der Arbeit und der Sprache vollzieht. Die Selbstentäußerung, von ihrem Subjekt gewollt, wird zugleich zur Wiederaneignung des Entäußerten. Eine neue Version in Sachen der sozial-politischen Relevanz der Negation der Negation als „alienation of the alienation" (96) [75]! Hegels Dialektik habe so die sozialrevolutionäre Kraft der Französischen Revolution aufzunehmen vermocht, trotz ihrer idealistischen Verbrämung, die erst Marx abstreifte. Die Erörterungen, die zumeist marxistische Autoren zitieren, scheinen mir nicht sehr durchsichtig; das mag auch an dem vorwiegend juridischen Vergleichsmaterial der Problematik liegen (der Verfasser ist Professor of Law). — Die klar begründende religionsphilosophische Studie von R. C. Whittemore *„Hegel als Panentheist"* (134—164) gibt auf drei Fragen Antwort: (1) Eindeutig bejaht wird die Qualifizierung der hegelschen Philosophie als Panentheismus. Allerdings faßt W. den Panentheismus so weit, daß für einen philosophisch anwendbaren Pantheismus-Begriff überhaupt kein Platz mehr bleibt. Pantheismus läge nur vor bei Gleichsetzung Gottes mit einzelnen Weltdingen, Panentheismus bereits bei der Gleichsetzung Gottes mit dem Ganzen der Welt; denn jedes Ganze gehe hinaus über seine Teile, es sei, obwohl nicht getrennt von ihnen, ihnen doch transzendent. Auch Spinoza wäre so, entgegen Hegels Meinung, nicht als Pantheist zu bezeichnen. Es scheint doch, daß aus terminologischen wie systematischen Gründen als Panentheismus nur eine Auffassung gelten sollte, die — im Unterschied zum Pantheismus — eine (nicht-zeitliche) Überordnung Gottes gegenüber dem Weltall annimmt, wobei Gott jedoch zumindest — im Gegensatz zum Theismus — als auch seinerseits notwendig auf Welt bezogen gedacht wird. Man würde wohl nicht zuviel und nicht zuwenig sagen, wenn man Hegels systemgemäße Religionsphilosophie in diesem Sinn panentheistisch nennt. (2) Eindeutig verneint wird die Christlichkeit der Spekulation Hegels um Trinität[76] und Inkarnation. Diese ist panentheistisch, d. h. nach W. annehmbar-vernünftig, zu begreifen. (3) Hin und her diskutiert W. die Frage, ob die geistige Einheit des absoluten Subjekts zu fassen sei im Sinne eines zwar nicht abstrakt-dreifachen, sondern konkret-dialektischen Personseins — oder nur (wie bei McTaggart) im Sinne von Gemeinschaft, Gemeinde (144—146 158—162). Da W. verhalten für die Personalität des Absoluten plädiert, schreibt er Hegel im Grunde doch einen viel bestimmteren Panentheismus zu, als es die von ihm aufgestellte Terminologie nahelegt. — Die vier weiteren Studien des Heftes: Sind untrügliche Aussagen über vergangene Ereignise möglich? Nicht als wissenschaftliche, nur als ‚metaphysische' Urteile (P. G. Morrison: 101—108). Eine Untersuchung über die Substanz als Grundbegriff der Logik Hegels überhaupt und als Sonderbegriff innerhalb der Logik des Wesens (A. J. Reck: 109—133). Eine Darstellung der Philosophie von Merleau-Ponty, die in eine knappe Würdigung

[74] Vgl. Schol 37 (1962) 551. [75] Vgl. ebd. 567.

[76] "The christian Trinity is simply the pictorialization of the first person of the Hegelian primary triad" (149).

ihrer Beeinflussung durch Hegel mündet (E. G. Ballard: 165—187) — ein Thema, das eingehende Bearbeitung verdiente! Eine pauschale Auseinandersetzung „Hegel revisited" (J. K. Feibleman: 16—49): einerseits zu negativ und kritisch, um fruchtbare Ergebnisse zu erzielen, anderseits Fehlurteile über die hegelsche Philosophie (als Idealismus à la Berkeley z. B.) widerlegend, die hierzulande ausgestorben sind. — Daß die Fachkollegen einer Universität in verschiedenartigen (und gewiß auch verschiedenwertigen) Beiträgen einer gemeinsamen Veröffentlichung sich mit der Philosophie Hegels auseinandersetzen, ist der Bewunderung nicht unwert. Wäre es nicht auch der Nachahmung wert?

*

Es kann sich in den nun folgenden Nachbemerkungen zu dem Literaturbericht über Hegelbücher der Jahre 1958—1960[77] nicht darum handeln, die Rezensionen der Bücher nochmals zu einem Schlußextrakt zu kondensieren, sondern nur darum, einige Querverbindungen auszuziehen. Für die Literatur über die Jugendschriften Hegels ist das bereits geschehen[78].

Die einführenden Gesamtdarstellungen der hegelschen Philosophie[79] illustrieren das Dilemma: die Werke Hegels zu erläutern, indem man sie abkürzend wiederzugeben sucht. Gewiß muß dieser Versuch trotz seiner Fragwürdigkeit je wieder neu gewagt werden. Aber J. N. Findlay, der ihn zuletzt auf eine für die geistige Situation der Zeit weithin repräsentative Weise unternahm, hat eben dies erfahren: „Das Denken Hegels ist in seiner Bewegung und Ordnung keinem andern Denken vergleichbar. Es bringt nichts ein, es beträchtlich abzukürzen oder umzustellen. Es muß studiert werden mit einer letzten Mühe der Vertiefung (with an absolute *approfondissement),* wie man in einem großen musikalischen Werk, in dem Form und Gehalt untrennbar sind, jede Note, jeden Akkord und jeden Melodienwechsel

[77] Die drei Teile des Literaturberichts werden hier zitiert mit I (= Schol 37 [1962]), II (= ebd.), III (= Schol 38 [1963]) und den entsprechenden Seitenzahlen der „Scholastik". — Die I 85 f. gemachten prospektiven Angaben können nun ergänzt und z. T. berichtigt werden durch die folgende ‚Statistik': Der Literaturbericht zeigt insgesamt 75 Bücher an, die in den Jahren 1958 bis 1960 erschienen sind (davon wurden 2 Bücher früher besprochen [II 552, III 79], ein drittes Buch war noch nicht erhältlich [II 575]; anderseits wurden 5 frühere Veröffentlichungen einbezogen [I 92^{33}, 97^{47}; II 574^{88}; III 65^{6}, 71^{42}] sowie eine spätere [III 74^{43}]). Von den 75 Büchern sind *Erst*veröffentlichungen (weder Übersetzungen noch Neuauflagen): 51; Bücher von oder umfangsmäßig *überwiegend* über Hegel: 52; Erstveröffentlichungen der letztgenannten Art: 40. Sie verteilen sich wie folgt auf die Jahre 1958: 27, 1959: 21, 1960: 27; und auf die Sprachen: deutsch 32, italienisch 12, englisch 9, französisch 7, holländisch 5, russisch 5, japanisch 3, polnisch 1, spanisch 1 (es ist dabei zu berücksichtigen, daß die deutschsprachigen Bücher vollständiger erfaßt wurden als die anderen, vor allem was die ‚Tertiärliteratur' [Übersetzungen und nur zum Teil über Hegel handelnde Bücher] angeht: vgl. I 100^{58}, III 70^{25}, auch I 86^{6}). Zu I 86^{6} kann nachgetragen werden: G. de Ruggiero, Hegel (Storia della Filosofia VIII), Bari (1947, 1951) ^{3}1958; eine slowakische Übersetzung der ‚Kleinen Logik' aus der Enz. (G. W. F. Hegel, Malá logika, Bratislava [Preßburg] 1960 [?]) und eine serbokroatische Übersetzung von E. Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Zagreb 1959) (inzwischen auch — vgl. I 100 — die 2. deutsche Auflage [Frankfurt/M. 1962, Suhrkamp]); ferner Leonhard Walentik, Der Begriff des Endzweckes der Weltgeschichte bei Hegel, Wien 1960 (maschinenschriftl. Diss.). — Für einen Teil dieser und anderer Angaben habe ich Herrn Dr. Friedhelm Nicolin, dem Leiter des Hegel-Archivs (Bonn), zu danken.

[78] I 113 f. [79] I 91—100; vgl. I 93.

studieren muß."[80] Wie aber steht es nun mit den Interpretationen, die sich Abschnitt um Abschnitt, ja Satz um Satz und Wort um Wort in die Schriften Hegels vertiefen? Das hierauf zielende Programm Theodor Haerings[81], von ihm mit heroischer Mühsal verfolgt bis gegen Ende der Jenaer Zeit Hegels[82], ist für die Hauptwerke Programm geblieben — in Deutschland jedenfalls. Der ‚Silberstreif am Horizont' ist in diesem Falle, worauf H.-G. Gadamer am 29. 7. 1962 bei der Eröffnung der Heidelberger Hegel-Tage hinweisen konnte: man mache sich kaum eine Vorstellung davon, in welchem Maße heute an fast jeder deutschen Universität das Hegelstudium betrieben werde. Vor zwei Jahren konnte ich, wenn das hier beispielsweise berichtet werden darf, an einem Universitätsseminar teilnehmen, in dem einige Seiten der „Wissenschaft der Logik" interpretiert wurden, sowie zugleich an einem weiteren Seminar, das sich in kursorischer Lektüre um die „Phänomenologie des Geistes" mühte. Dabei erweist sich denn doch als falsch, daß das meiste in diesen Werken „ein obskures Abrakadabra" darstelle[83]. Allerdings würde diese wichtigste Aufgabe der ‚buchstabierenden' Hegelinterpretation dann verfehlt, wenn sie bei aller Prägnanz und Brillanz im einzelnen, wie sie vor allem A. Kojève in seiner methodisch interessanten Ausdeutung des Phänomenologie-Abschnittes über Herrschaft und Knechtschaft entfaltet, einer verfälschenden Gesamtschau, apriorischer Konstruktion des Ganzen unterworfen würde[84]. Man mag in diesem Zusammenhang bedauern, daß zwar ein Teil der marxistisch-existenzialistischen Interpretationen Kojèves in deutscher Übersetzung vorliegt, nicht jedoch der allseits[85] als vorzüglich anerkannte Phänomenologie-Kommentar von Jean Hyppolite[86].

Außerhalb Frankreichs, wo die Beschäftigung mit der „Phänomenologie" (besonders nach 1945) mitbestimmt wurde durch die Auseinandersetzung mit dem Marxismus, findet die dialektische Logik Hegels stärkeres Interesse. Mehrere Veröffentlichungen, aus recht unterschiedlichem weltanschaulichem Klima, stimmen auf eine beachtenswerte Weise in der Auffassung überein, daß die „Wissenschaft der Logik" nicht isoliert für sich gewürdigt werden könne, sondern nur in der Verschränkung mit der Erfahrung der Phänomenologie einerseits und mit der empirischen Gegenständlichkeit der Natur- und Geistphilosophie anderseits — einer Verschränkung, die nicht nur die Logik als Ganzes betrifft, sondern sich bis in die Genesis der einzelnen logischen Kategorien hinein durchsetzt. Diese hintergründigen Bedingungsverhältnisse der spekulativen Logik Hegels bilden die Hauptthematik der Arbeiten von J. van der Meulen[87] und M. Clark[88] sowie auch bei A. Kakehashi[89]; mehr beiläufig, aber nicht undeutlich wird dasselbe Problem angesprochen von J. Kruithof[90], V. Fazio Allmayer[91] und G. Schmidt[92]. Nur durch die Erhellung der hegelschen Systemdialektik von ihren — unsystematischen — Ursprüngen her und in ihren zentralen Strukturen (nicht, wie schon der alte Hegelkritiker Rudolf

[80] Hegel (London 1958) 148; I 95—97.

[81] Hegel I (1929) VII—X. Haering meint gleich im ersten Satz des Vorworts, daß von den Darstellern Hegels „wohl wenige imstande wären, eine Seite der Hegelschen Werke selbst restlos in ihrem Wortlaut zu erklären" (VII). — W. Seeberger, Hegel ... (Stuttgart 1961), apostrophiert en passant den betrüblichen Sachverhalt: „Da verläßliche Textkommentare nicht vorliegen ..." (40).

[82] In zwei Bänden von 785 und 525 Seiten (1929/1938). — H. Schmitz (III 65 f.) hat für die hegelsche Dialektik der Jenaer Zeit ähnlich eingehende Forschungen vorgelegt.

[83] G. Günther (II 557[23]) 305.

[84] Vgl. II 550 ff.

[85] Und zwar von sehr verschiedenen Seiten: F. Grégoire (III 84[66]) V; J. N. Findlay (s. Anm. 80) 11 18; M. Rossi (I 104[72]) 389 ff. 858.

[86] Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, 2 Bände (595 Seiten) (Paris 1946, und Neuauflagen).

[87] III 62—65. [88] II 554—557. [89] III 76. [90] II 553. [91] III 83. [92] II 559 f.

Haym[93] sah, „durch rhapsodische Ausstellungen") ist eine fruchtbare, im echtesten Sinne kritische Auseinandersetzung mit Hegel möglich. Verhalten bei M. Clark, ausdrücklich bei J. van der Meulen, wird solche positive, nicht aus mangelnder Kenntnis vorschnell absprechende Hegelkritik geleistet[94]. Auch die marxistischen Hegelinterpreten, nicht ausgenommen diejenigen orthodox-kommunistischer Prägung[95], schließen sich erfreulich stark an die Logik an, und nicht ohne durchaus diskutable Beobachtungen zutage zu fördern. M. Rossi z. B. fragt immer wieder auf die entscheidende dialektische Grundstruktur des hegelschen Denkens zurück[96].

Nur von der letzten Grundsätzlichkeit der Fragestellung, wie sie auf die dialektische Logik orientierte Litteralkommentare der Hauptwerke Hegels anzubahnen hätten, kann Auskunft erhofft werden in der Kontroverse über den Richtungssinn des hegelschen Staatsdenkens, die seit 130 oder 120 Jahren nichts von ihrer schroffen Gegensätzlichkeit verloren hat. Dem Optimismus, mit dem — noch vor unserer Berichtszeit — E. Weil[97] sogar die meisten konkreten Ausgestaltungen des Staats bei Hegel als fortschrittlich, als liberal-humanistisch retten will, steht in K. R. Popper[98], für den Hegel zum Ideologen des Totalitarismus wird, das andere, negativistische Extrem gegenüber. Etwas ausgeglichenere Positionen beziehen N. Marcuse[99] einer-, M. Rossi[100] anderseits. Es ist interessant, daß sie beide ihre entgegengesetzten Auffassungen von dem im Grunde revolutionären bzw. konservativen Charakter der hegelschen Staatsphilosophie mit der Struktur der Dialektik, und zwar mit der verschieden gesichteten Bedeutung der Negativität als Motor der Dialektik, zu begründen suchen[101]. Erweist dies nicht das Ungenügen der bisherigen einschlägigen Bemühungen?

Daß in Sachen der hegelschen Religionsphilosophie nicht eine durchaus analoge Widersprüchlichkeit der Interpretationen in die Augen springt, ist einzig dem sehr bedauerlichen Fehlen hauptthematischer Untersuchungen auf diesem Gebiet zuzuschreiben. Immerhin muß die Weise, wie etwa J. Kruithof[102] oder G. M.-M. Cottier[103] in ihren Beurteilungen nach den Prädikaten Theismus — Pantheismus — Atheismus greifen, zu denken geben. Es darf aber auch hingewiesen werden auf die um begründete Unterscheidung bemühten Abhandlungen von F. Grégoire[104] und R. C. Whittemore[105]. Gerade hier tritt als zusätzliche (genauer vorgängige) große Schwierigkeit die Frage auf nach dem ‚genus litterarium', dem philosophischen ‚Stellenwert' der verschiedenen Schriften und nachgelassenen Manuskripte oder sonstigen Dokumente Hegels und seiner Hörer sowie das damit zusammenhängende Problem der verschiedenen Ebenen der Deutungsmöglichkeiten (persönliche Intention, spezielle Harmonisierungen, fundamentale Systembedeutung ...).

Würde man sich der Religionsphilosophie Hegels mit der gebotenen Gründlichkeit und Differenzierung stellen, dann würden die Vergleiche zwischen Hegel und Kierkegaard[106] ihre Dringlichkeit und ihre Erhellungskraft zeigen: eine große Problematik der wirklichen und möglichen Christlichkeit des modernen Denkens! Wahrscheinlich würde dann auch die Geschichte der hegelschen Philosophie nicht nur mit

---

[93] Hegel und seine Zeit (1857) 3.

[94] Es sei darauf hingewiesen, welch treffende Schlaglichter auch sehr spezielle Untersuchungen, wie die von E. Schulin (vgl. II 572[81]), auf das Wesen des hegelschen Philosophierens zu werfen vermögen.

[95] T. I. Oiserman, M. A. Dynnik (I 92), M. F. Ovsjannikov (I 99), K. S. Bakradze (III 69), G. M. Kalandarišvili (III 77), G. Stiehler (III 77).

[96] II 560—565; III 72 f.

[97] Hegel et l'état (Paris 1950); vgl. II 564. Ähnliches, vor allem über den jungen Hegel, bei A. Negri: I 107.

[98] II 565 f. [99] II 566—565. [100] II 560—565.

[101] II 563 567. [102] II 553. [103] II 575 f. [104] III 84. [105] III 86.

[106] III 73 79—81 (71 f.).

linkshegelianischer Interessenschlagseite gesehen, wie verständlicherweise bei dem Marxisten Rossi[107], aber zu sehr auch bei K. Löwith[108]; es würde wohl auch vermieden, den Rechtshegelianismus nur unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zum politischen Denken aufzuwerten. Am Rande der Geschichte des Hegelianismus darf verzeichnet werden, daß die marxistischen Autoren allenthalben gegen zu optimistische Unterscheidungs- und Usurpierungsversuche die Untrennbarkeit von System und Methode der hegelschen Philosophie herausstellen; im Raum des nicht sowjetisch überherrschten Marxismus ist diese Einsicht mit unverhohlener Kritik an Friedrich Engels und dem späten Lenin verbunden[109]. Auch der dadurch bedingten Feststellung, daß die materialistische Dialektik nicht durch einfache Umstülpung der Dialektik Hegels zu erhalten ist[110], wird man, ohne die Wertakzente zu übernehmen, gerne zustimmen. In der Sowjetunion schließlich, und davon ausstrahlend auch in den Satellitenländern[111], kehrte man mit deutlichem Ruck auch von der Disqualifizierung Hegels als Reaktionärs gegen die Französische Revolution zu gerechterer Beurteilung zurück: Hegel ist „der Ideologe der (damals im großen ganzen noch revolutionären) Bourgeoisie“[112].

Der Berichterstatter meint nicht, daß sich in diesen paar ergänzenden und erinnernden Schlußbemerkungen der Nutzen seines Berichts erschöpfe. Aber er verschweigt auch nicht den Eindruck der unvergleichlichen sachhaltigen Dichte, der sich ihm fast jedesmal aufdrängte, wenn er nach einem Band Hegel griff, und wäre es nur zum Zweck der Verifizierung einer Stelle gewesen. Anderseits: wenn ein großer Mann, nach Hegels Diktum, die Menschen dazu verdammt, ihn zu explizieren, dann wird es ja wohl auch nötig oder erwünscht sein, diese Explikationen zu verzeichnen, durchzusehen, auszuwerten oder doch zur Auswertung anzureichen. Zumindest sollte anderen Hegel-Studenten ein Stück Mühe mit dem, was an Sekundärliteratur zum Thema Hegel erscheint, erspart werden.

---

[107] III 72—75. [108] III 70 f. [109] III 75 f. [110] Siehe Anm. 95.

[111] Besonders zu sehen an der Unausgeglichenheit des überarbeiteten Buches von A. A. Piontkowski: II 569.

[112] V. Adoratzki in dem (in den späteren Auflagen unterdrückten) Vorwort (XXXI) zu W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß (Wien/Berlin 1932).

Besprechungen

Metz, Joh. B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin.* 8° (139 S.) München 1962, Kösel. 10.80 DM.

Es ist dies ein außerordentlich anregendes, um nicht zu sagen erregendes Buch. Gedanken, die sich seit Jahrzehnten angebahnt haben und in vielen Untersuchungen als verborgene Triebkraft wirksam waren, sind hier zum ersten Male in vollbewußter Klarheit ausgesprochen. Wie *K. Rahner* in seinem „einführenden Essay" (9—23) ausführt, geht es letzlich um die Frage, was uns Thomas heute bedeutet. Denn „Thomas ist für uns nicht mehr derselbe, der er für die theologische Generation noch unmittelbar vor uns war" (14 f.). Rückt er für uns „in die größere Ferne eines ‚Kirchenvaters'" oder steht er uns doch näher (15)? Wie kann er Lehrer aller sein, ohne daß eines der Schulhäupter zum Lehrer aller wird, was doch gegen die Meinung der Kirche wäre (19)? Auf diese Frage gibt M. eine Antwort, die nicht wenige zunächst zu heftigem Widerspruch reizen wird: Thomas hat — gerade als christlicher Theologe — die anthropozentrische Denkform der Neuzeit heraufgeführt. Anthropozentrik steht dabei allerdings nicht im Gegensatz zu Theozentrik, sondern zur Kosmozentrik des Altertums.

Das 1. Kap. „Zur Struktur geschichtlichen Verstehens" arbeitet den Begriff der *„Denkform"* heraus, wie M. ihn auffaßt. „Denkform" meint nicht das Materiale, Inhaltliche; unter dieser Rücksicht ist das „thomanische" Denken theozentrisch. „Denkform" wird auch nicht im relativistischen Sinn Leisegangs verstanden (16). Auch nicht der Denkstil ist gemeint, noch weniger die logische Technik (31). Vielmehr handelt es sich um das „Leitbild", den „Geist", das jeweilige Seinsverständnis, das als „Horizont" oder „apriorischer Seinsentwurf" allem Inhaltlichen zugrunde liegt (31; vgl. 46 f.). Es ist klar, daß man über diese Denkform nicht ausdrückliche Aussagen erwarten kann; daher kann sie nicht textlich „belegt", sondern nur an Beispielen aufgewiesen werden (37).

Das umfangreichste 2. Kap. will die so verstandene *Denkform bei Thomas* als *anthropozentrisch* aufweisen. Das griechische Seinsverständnis war kosmozentrisch, am Modell des Kosmos gebildet, „objektsverloren" (48). Das Dingliche „wird unbefangen zum Leitbild des Ansichseins erhoben, aus ihm werden die Begriffsschemata und Kategorien für die Auslegung des Seins im ganzen gebildet". „Der Mensch wird zu einem ‚Fall' innerhalb dieses Seinsentwurfes" (48 Anm. 11). Die ursprünglich unableitbare Seinsweise der Subjektivität wird also nicht gesehen. Das Raum-Schema ist beherrschend, der Sinn für Geschichtlichkeit fehlt.

Demgegenüber besagt anthropozentrische Denkform ein Seinsverständnis am Leitbild der Subjektivität, der „reditio completa" des menschlichen Geistes. Der Mensch ist nicht ein „Stück Welt", vielmehr wird er — wie es allein der Wahrheit entspricht — in seinem sachlichen Vorrang gesehen. Anima data est homini ..., ut sit homo quodammodo totum ens, sagt Thomas (In 3 De anima lect. 13); in der menschlichen Natur „omnes naturae quodammodo congregantur" (3 Sent. d. 2 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 1 [bei M. 51 Anm. 16 steht irrtümlich 2 Sent.]). Im einzelnen sucht M. die anthropozentrische Denkform des Aquinaten an seiner Lehre vom Sein, von Individualität und Freiheit, von der Substanz, von der Welt, von Gott und von der Gnade aufzuweisen. Bedeutsam ist vor allem der vielzitierte Text S. c. g. 4, 11, wo Thomas die Seinshöhe eines Seienden danach bemißt, wie es sich zu sich selbst verhält (supra seipsum reflectitur). Das Sein ist so weit „an sich", als es „bei sich" ist (54). „Der Gang des Denken bewegt sich ... nicht mehr von der (dinglichen) ‚Substanz' zum ‚Subjekt', sondern umgekehrt vom ‚Subjekt' zur ‚Substanz'" (67). Die Welt ist das reale Worin der Menschwerdung des Menschen (68). Auch die Frage nach Gott wird mehr vom Menschen her als von der Welt her gestellt (74). Die Gnade sieht Thomas als „vertieftes Selbstsein" des Menschen, die gesamte „Physik" der Gnade (Gnade als Akzidens, als qualitas) ist in diesem Horizont zu denken (88).

Freilich muß auch M. zugeben, daß die anthropozentrische Denkform bei Thomas

noch nicht ganz zum Durchbruch gekommen ist; sie ist noch vielfach überlagert durch die kosmischen Kategorien. Besonders in den Aristoteles-Kommentaren bleibt Thomas dem kosmozentrischen Denken noch stark verhaftet. Die Ansätze für die neue Denkform zeigen sich mehr in den theologischen Werken (92).

Das 3. Kap. arbeitet heraus, daß dies keineswegs zufällig so ist. Die anthropozentrische Denkform ist „*spezifisch biblisch-christlichen Ursprungs*" (97). Wenn aus Offenbarung Theologie werden soll, ist ein begrifflich-kategoriales menschliches Seins- und Selbstverständnis, d. h. eine Philosophie, erforderlich (102). Eine Theologie im Horizont allein des griechischen Denkens wäre „das ins griechische Exil geratene Wort Gottes" (105). Der Horizont selbst, die Denkform selbst, muß christlich werden. Das heißt aber: „Das Offenbarungswort mit seiner ‚anthropozentrischen Spitze' fordert die ihm gemäße ‚anthropozentrische Denkform' ... Bei Thomas wird dieses anthropozentrische Gewicht der Offenbarung im Denken selbst erstmals greifbar. Durch die Begegnung mit Aristoteles zu einem reflex-systematischen Seinsverständnis erweckt, sucht er dieses Verständnis doch zugleich im ständigen Blick auf das Offenbarungswort zu bewähren und gewinnt dabei ... einen neuen Verstehenshorizont" (110).

Das 4. Kap. setzt Thomas in *Beziehung zur Neuzeit*. Es ist ein vergebliches Bemühen, Thomas und dem Mittelalter überhaupt eine sowohl vom Altertum wie von der Neuzeit wesentlich verschiedene Denkform zuzuordnen. Sein Denken bedeutet vielmehr die schöpferische Vermittlung zwischen griechischem und neuzeitlichem Denken; es ist „der schöpferische Ursprung, der in einem ersten, in vielem gewiß noch leeren Entwurf das neuzeitliche Denken ... vorwegnahm und damit jene Fährte aufriß, in der sich der Strom dieses Denkens — bis heute! — bewegt" (122). Daraus folgt aber auch: „Die Treue zu diesem Denken verlangt gerade, sein Vokabular und seine Kategorialität zu überschreiten" (123).

Leider ist die neuere christliche Philosophie und katholische Theologie viel zu zögernd auf den bei Thomas aufbrechenden neuen Horizont des Denkens eingegangen und hat sich eher in eine polemische Gegenstellung gegen eine Denkungsart versteift, die doch zutiefst christlicher Provenienz war (128). Gewiß ist es verständlich, daß man das neuzeitliche Denken häufig generell abgewertet hat, etwa als „schlechten Subjektivismus". Denn „da sich neue Höhen menschlichen Selbstverständnisses gezeigt haben, sind auch die Abgründe tiefer geworden und größer die Versuchung, in sie hineinzustürzen" (128), und das neuzeitliche Denken ist nur zu sehr diesen Gefahren erlegen. „Doch ehe wir hier vorschnell anklagen, sollten wir bedenken, daß die zünftige ‚christliche Philosophie' der Neuzeit daran kaum schuldlos ist" (128), eben weil sie sich der neuen Denkform so vielfach verschlossen hat.

Dies dürften die Grundgedanken des Buches sein; manche interessanten Einzelheiten, z. B. die Bemerkungen über das übernatürliche Formalobjekt und den Zusammenhang zwischen den dona praeternaturalia und der Gnade (85—87), mußten übergangen werden.

Gegen die Hauptthese des Verf. ließen sich manche Einwände erheben. Entsprechen nicht z. B. die thomanischen „fünf Wege" zum Erweis des Daseins Gottes noch einer kosmozentrischen Denkweise? Und die Materie als Individuationsprinzip sogar der menschlichen Geistseele! Aber M. gibt ja selbst zu, daß „Thomas nicht eindeutig anthropozentrisch denkt, sondern vielmehr am Schnitt- und Scheidepunkt zweier Denkformen steht" (91). Die entscheidende Frage ist also, ob sich wirklich bei Thomas das im Ansatz findet, was M. die anthropozentrische Denkform nennt. Und dies, scheint mir, hat M. überzeugend dargetan, und darin liegt die große Bedeutung seines Buches.

Auffallend ist dann allerdings, wie sehr sich gerade in der thomistischen Schule, zum Teil bis in unsere Tage, ein „kosmozentrisches" Denken erhalten hat. Wie wenig erscheint doch oft die thomistische spekulative Psychologie an der personalen Innenerfahrung — und wie sehr an der dinglichen Erfahrung ausgerichtet! Und wie oft ist einer Erkenntnistheorie, die von der „reditio completa" ausgeht, der Vorwurf gemacht worden, sie komme nicht zum „Sein", als ob eben doch das eigentliche Sein das körperliche wäre!

Die Frage, die bei M. zu kurz kommt, ist die, ob Thomas wirklich *als erster* der anthropozentrischen Denkform zum Durchbruch verholfen habe. Gerade wenn diese Denkform der christlichen Offenbarung so viel mehr gemäß ist als die antike kosmo-

zentrische, sollte man doch erwarten, daß sie sich schon früher durchgesetzt hat. Vor allem wäre hier an Augustinus zu denken. Das „Zeitgemäße" seiner Philosophie sah z. B. B. Jansen schon 1920 (StimmZeit 98, 189—203) vor allem darin, daß er, „während Aristoteles und Thomas (!) vorzugsweise auf den Tatsachen der äußeren, kosmischen Welt aufbauen", sich vor allem dem menschlichen Seelenleben zuwendet. Man denke nur an das 9.—15. Buch De trinitate mit seinen Analogien der Dreieinigkeit, die sämtlich dem menschlichen Seelen- und Geistesleben entnommen sind. — Ebenso wäre zu fragen, inwieweit sich die anthropozentrische Denkform bei frühscholastischen Denkern, wie etwa Hugo von St. Viktor, und Zeitgenossen des hl. Thomas, etwa bei Bonaventura, finde. Bedeutet nicht der thomanische Aristotelismus ihnen gegenüber sogar einen Rückschritt zu einem wieder mehr kosmozentrischen Denken? Oder inwiefern bedeutet Thomas ihnen gegenüber doch einen Fortschritt, und zwar in der Richtung auf ein anthropozentrisches Denken? Diese historischen Fragen behandelt M. nicht. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Historiker der Philosophie seinem Werk gegenüber Vorbehalte macht. Man wird aber bedenken müssen, daß das Anliegen des Verf.s nicht so sehr ein historisches als ein systematisches ist. Es geht ihm um eine zeitgemäße Weiterführung dessen, was sich bei Thomas selbst nur im Ansatz findet. J. de Vries S. J.

Eley L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls* (Phaenomenologica 10). gr. 8° (VI u. 146 S.) Den Haag 1962, Nijhoff. 16.— hfl.

Die von Husserl begründete Phänomenologie hat bis zur Stunde große Wirkungen ausgeübt und mannigfache Fortbildungen angeregt. Sie rührt in eindrucksvoller Form an ernste Fragen des Seins und Erkennens. Dies bringt die Arbeit von E. (Assistent am Husserl-Archiv an der Universität Köln) deutlich zum Ausdruck. Sie untersucht vor allem die Grundbegriffe der Phänomenologie. Sie ist durchgeführt in sachkundiger Auswertung der schon erschienenen und der noch ungedruckten Schriften Husserls, in ausgewogener Berücksichtigung aber auch der durch die Phänomenologie von ihrem Anfang an bis zur Gegenwart ausgelösten philosophischen Diskussion. Nach einer inhaltsreichen Einführung über Ziel und Leitfaden der Arbeit (3—28) gliedert sich diese in vier Teile: 1. Das Wesen und die Transzendentalität (31—74), 2. die transzendentale Epoché (75—98), 3. Lebenswelt — exaktwissenschaftliche Welt — Transzendentalität (99—118), 4. die Vernunftgeschichtlichkeit als Problem (119 bis 131). Exponiert werden u. a. die „Grundmomente" (?) der Wesenslehre, Apriori und Notwendigkeit, das „transzendentale Enthüllen" (die „phänomenologische Reduktion" in ihren Stufen), Wesens- und Tatsachenerkenntnis. Herausgestellt ist: „der Widerstreit des Wesens (bei Husserl) als Widerstreit der Transzendentalität", „das Scheitern der transzendentalen Phänomenologie am Satz vom Widerspruch", ihr „Versagen vor der Spekulation" (95—97, besonders wichtig, doch weiterer Erklärung bedürftig). Das Cartesianische Motiv bedeutet für Husserl: „Durch die Hölle einer nicht mehr zu überbietenden quasi-skeptischen epoché hindurch zum Eingangstor in den Himmel einer absolut rationalen Philosophie vorzudringen und diese selbst systematisch auszubauen" (98). Husserls Phänomenologie ist streng anthropozentrisch-transzendental-idealistisch aufgebaut. Das „transzendentale oder absolute Ich", die „transzendentale Subjektivität" ist der letzte — und zwar „leistende" (5 11 ff. 96 u. a.) — Grund der Einheit, Wahrheit und Sinnerfülltheit der mir möglichen Erkenntnisse, insbesondere meiner Welterfahrungen (85 f.). Von Anfang an verstand Husserl seine Lehre im Sinne des transzendentalen Idealismus, führte diesen aber später in neuen Ansätzen entschieden durch. Eine Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie dürfte er wohl kaum zugestanden haben.

Ein wichtiger Begriff, der im 1. Kap. (31—56) entfaltet wird, ist „die Differenz-Einheit von Wesen und Dies-da". In ihm ist die systematisch aufgebaute Vieleinheit, näherhin die essentiell-konkrete, dieses- und daseinbestimmte Vieleinheit gemeint, die mit dem Wesen jedes Seienden, also apriori, gegeben ist. Sie sagt wesentlich mehr als „ontologische Differenz" (Heidegger), die zwar in ihr ontologisch vorausgesetzt ist, die aber in ihren inneren Beziehungen zur innerlich geordneten Vieleinheit des Seienden zu erhellen ist. Husserl hatte die wesentliche Unterschiedenheit von Eidos, Konkret-, Diessein, Dasein und Faktum infolgedessen den wesentlichen Unterschied

von eidetischer und faktischer Erkenntnis gesehen, aber nicht die konstitutive Eigenart und die inneren ontologischen Beziehungen von Wesen, Konkretsein, Diessein, Dasein, Daseiendem und Faktizität exponiert, erst recht nicht den innerlich notwendigen Grund-Folgezusammenhang zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein. Wesen wird bei ihm selbst wieder — so erkennt E. richtig — als Gegenstand gefaßt, nicht aber als innerer, vorkonkreter, den Gegenstand urbildlich bestimmender Grund erkannt (18 Anm. 2 31 ff.). Das Dasein wird von Husserl „eingeklammert", während es doch gerade in seiner vom Wesen, aber auch vom Konkret- und Diessein urbildlich bestimmten Eigenart herauszustellen ist. Die platonisch-aristotelische Diskussion über Idee und Einzelding, essentiell-ideelle und faktisch empirische Erkenntnis ist von Husserl neu aufgenommen, aber nicht zu Ende gebracht. Die Kantische Frage nach dem Sinn und Zusammenhang der apriorischen und empirischen Erkenntnis ist von Husserl von anderen Voraussetzungen aus in veränderter, inhaltlich aber sich wesentlich gleichbleibender Form von neuem gestellt. E. hat hier neue Gesichtspunkte in die Diskussion hineingebracht.

Er lehnt mit Recht die Deutung der Transzendentalität als transzendentaler Subjektivität ab. Eine solche Durchführung ist nicht gefordert durch die Grundlagen und die Methode der Phänomenologie. Der Verf. weiß, daß Husserl kein Verhältnis zu Hegel hatte, auch nicht, läßt sich hinzufügen, zur patristischen und scholastischen Philosophie, trotz der Einwirkung, die er von Bernhard Bolzano und Franz Brentano empfangen hatte. Dadurch sind wichtige philosophische Motive unwirksam geblieben in der Erörterung der bedeutsamen Anliegen, die für Husserl sichtbar und bedrängend waren. „Reflexion" und „transzendentale Anschauung" sind nicht zur Einheit gebracht (bes. 97). E. selbst erwartet eine tiefere Erschließung der Grundlagen der Phänomenologie von der Hegelschen Philosophie, besonders in „einer erneuten Diskussion und Weiterführung der in Hegels Rechtsphilosophie so genial aufgeworfenen Fragen" (142). Eine solche Diskussion ist gewiß notwendig; sie kann fruchtbar werden. An erster Stelle erfordert aber ist, daß *alle* Grundbegriffe der Husserlschen Phänomenologie, ihrer Fort- und Umbildungen, aber auch der Kantischen Kritik, der Hegelschen Phänomenologie und Dialektik (sowie der gegenwärtigen Existenzphilosophie) in ihrer inneren Beziehung zum immer schon vorausgesetzten Begriff des vieleinheitlichen (d. h. zugleich: dialektisch-analogen) *Seienden*, seines innerlich sowohl vor- als auch nachgeordneten *Seins* sowie seiner Erkenntnis freigelegt werden. Das — *notwendig vieleinheitliche*, in sich selbst dialektisch-analoge, sichzeigende (erscheinende, wahre) — *Sein* ist das konstituierende Prinzip aller Prinzipien, des Apriori, der Dialektik und Antithetik, des Phänomenseins und der Transzendentalität (um nur einige principiata zu nennen). In der Aufgabe, an erster Stelle die inneren *ontologischen* Zusammenhänge auch von den Grundlagen der Phänomenologie her in ihrer inneren, geordneten Vieleinheit sachentsprechend zu erkennen und zu ordnen, liegen Recht und Verpflichtung der Sammlung „Phaenomenologica". In E.s dankenswerter Untersuchung wird ersichtlich, und zwar sowohl in *allen* herangezogenen Texten als auch in *allen* ihren eigenen Aussagen, daß eine philosophische Weiterarbeit möglich und nötig ist, die den inneren Aufbau der Phänomenologie sprengt, ihre Begriffe und Methode wesentlich anders faßt, sie innerlich zurückführt zu der in der Phänomenologie schon vorausgesetzten *Ontologie*, die ihrerseits selbst tiefer in ihrem Inhalt, in erster Linie in ihren Fundamenten, zutiefst im Inhalt des Seienden systematisch zu erschließen ist. Unser Verhältnis zur Phänomenologie, aber auch zur Ontologie und Dialektik ist heute ein anderes, als es beim Tode Husserls war. Dieser Umschwung ist erfolgt und erfolgt weiterhin auch unter dem Einfluß der Phänomenologie, nicht weniger freilich unter Einwirkung der Dialektik und der Versuche, ihre Grundbegriffe zu durchdringen und weiterzubilden.

C. Nink S. J.

Biser, Eugen, ‚*Gott ist tot*'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. 8° (310 S.) München 1962, Kösel. 19.80 DM.

„Mit keiner anderen Aussage hat Nietzsche unserer Zeit so sehr das Stichwort ihres Selbstverständnisses zugerufen wie mit der These: *Gott ist tot*" (11). Die Funktion einer Signatur der herrschenden Epoche, die Heidegger und Buber, Sartre und Camus dem Ausspruch zuerkennen, steht in überraschendem Kontrast zu der

Seltenheit, mit der Nietzsche [N.] vom Tode Gottes spricht, und der — an der gewichtigsten Stelle — gleichnishaft verhüllenden Form; auch weist das Wort, das N. den ‚tollen Menschen' sagen läßt, esoterisch in eine andere, künftige Epoche voraus. B. wirft *die Frage nach dem genuinen Sinn des Wortes* auf, nach seinem Stellenwert im Denken N.s. Er strebt mehr *und* weniger an als die bisherigen Auslegungen: weniger, weil er sich auf die dem Wort selbst innewohnenden Gehalte, auf seine elementare Sinnstruktur beschränkt, ohne es zum Inbegriff der geistig-religiösen Zeitsituation aufzuwerten; mehr, weil er auf eine — fast möchte man sagen: unerbittlich — behutsame und umsichtige Weise nach den denkerischen Antrieben in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang fragt.

Diese Eigenart des Buches bezeugt aufs eindrucksvollste schon sein 1. Teil *„Elemente des Verständnisses"* (15—75). Vor dem Hintergrund der Stilphasen in N.s Werk untersucht B. die spezifische Sprachgestalt des Wortes ‚Gott ist tot'; es erscheint in einer Parabel, einem anti-christlichen Gegen-Gleichnis. Zwar lassen sich die einzelnen Sprach- und Bildelemente auf ihre mögliche literarische Quelle zurückverfolgen (31—34). Aber der Aussagesinn im ganzen erschließt sich nur dem ideengeschichtlichen Rückblick. ‚Meer' und ‚Horizont' erscheinen in den ersten Sätzen des ‚tollen Menschen' als Gottessymbole. Zur Deutung besonders des zweiten Symbols, des Horizonts des Göttlich-Größten, beschwört B. den hohen Reigen der abendländischen Unendlichkeitsspekulation von dem Pythagoreer Philolaos bis zu Hölderlin, mit dem Schwerpunkt im Gottesgedanken, dem ‚quo maius cogitari nequit', des Anselm von Canterbury (46—62). Es ergibt sich, „wie sehr die aus ihrem genuinen Zusammenhang begriffene These von Gottes Tod gerade als Absage an die aus christlicher Tradition überkommene Denkhaltung deren Grundstruktur verhaftet bleibt, so daß sie in ihrem Vollsinn erst von dorther verständlich zu machen ist" (59).

Das N.-Wort vom Gottestod, insofern es sich gegen die in der Gottesidee zentrierte Denkweise richtet, besagt die Destruktion des christlichen Bewußtseins. Diesen destruktiven Charakter entfaltet der Hauptteil des Buches, der den *„Aufriß der Auslegung"* des Wortes bietet (80—243), nach den drei Untersuchungsrichtungen der Absicht, des Weges und des Zieles der Destruktion. Hinter der *Intention* N. s stehen existentiell-persönliche Motive und geistesgeschichtliche (der romantische Zug ins Übergriffliche und das reformatorische Streben nach dem Ursprünglichen). Die Ansatzstellen seiner Destruktion sind die Gottesidee als Inbegriff des idealistischen Wahrheitsverständnisses und das darauf bezogene hypostasierte Ich. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nicht, wie die übliche Meinung geht, die Existenz des höchsten Wesens, sondern, ‚diesseits' der Existenzfrage, die Idee Gottes als Exponent einer — angeblich — auf die Entzweiung von Wissen und Sein angelegten Denkform, also „das in der Gottesidee verankerte und von ihr im Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkgehalte und unumstößlicher Gewissensnormen" (105 f. 111 112). N.s Opposition richte sich weniger gegen das Wesen des Christentums als gegen die idealistische Subjektivierung des Christlichen (114 117 121 f. 131). — Dementsprechend ist der *Weg* der Destruktion einmal die Zerstörung der Wahrheit, zumeist des Begriffs vergöttlichter Wahrheit idealistischer Provenienz, in der Gott zum Hilfsbegriff der nach Wissen und Gewißheit verlangenden Vernunft wird (133 138 f.), wodurch N. „die relativistischen, positivistischen und historistischen Ansätze seiner Zeit zur selbstbewußt gewordenen Tat des Gottesmordes erhebt" (141 151 f.) und den — unvollständig — nihilistischen Grundzug des idealistischen Wahrheitsbegriffs erweist (146 153). Zum andern besteht der Weg der Destruktion im Umsturz der Werte und Ideale, der wiederum kurzschlüssig mit ‚Christentum' gleichgesetzten Moral (156). Dieser Umsturz führt zum vollkommenen Nihilismus, in dem nicht so sehr der Nihilist das Nichts will, als vielmehr dieses durch ihn ‚will', was es ‚vorhat', in dem sich Strukturen des mystischen Bewußtseins abzeichnen (174). Er „sollte endgültig zum Ausbruch aus dem vom Grenzwert des Göttlich-Größten umschriebenen und ausgemessenen Denk- und Lebensbereich verhelfen" (183). — Die Frage nach dem *Ziel* der Destruktion überholt die bislang herrschenden negativen Aspekte immer mehr in eine positive Wertung. Sie geht auf die Signatur des freigelegten Grenzbereichs. Ziel ist nicht eigentlicher Atheismus, vielmehr „meint der vom ‚tollen Menschen' proklamierte Gottesmord eine Tötung Gottes in effigie, die

sich ... gegen die von ihm hergeleiteten Denk- und Leitbilder richtet" (188). Das Ziel ist die Überwindung des Nihilismus durch den Übermenschen, auf welchen Übergangsformen wie der Amoralist, der Freigeist usw. hinführen. Der Übermensch bedeutet, als die „lebendige Folgerung" des Gottestodes (219), „die höchste Erhebung über die von der Gottesidee gezogenen logischen und ethischen Grenzen" (227). Nochmals positiver gesagt, zielt N. auf die Gewinnung des unmittelbaren Daseins, von dem B. als dem Eschaton spricht, weil der „Rückgriff auf die Unschuld des Anfänglichen ... zugleich den Vorgriff auf das Eschaton der Vollendung bildet" (235). Das, vor aller Selbstentzweiung der Reflexion, aus seinem ‚Schwerpunkt' lebende und handelnde Dasein, die sich selbst genügende, aus eigener Seinsfülle vollendete Welt sieht N. in einer nur mehr aufkeimenden bedeutsamen Intuition unter dem Sinnbild des Kindes. „Im zweckfreien Spiel zugleich der Zeit entrückt und mit der Welt versöhnt, symbolisiert das Kind die einigende Mitte von Unbewußtheit und Weisheit, Erwartung und Erfüllung, Ursprung und Ziel": „die am Ziel der Destruktion aufscheinende Einheit von Denken und Sein" (240).

„Aspekte der Bedeutung" skizziert der 3. Teil des Buches (245—310). Die Parabel vom Gottestod will einen Wandel des Bewußtseins schaffen; sie will überreden zu einem Selbst- und Weltverständnis ‚jenseits von Gott', das wie jeden andern logischen Zwang zumal auch die Limitation [?] durch das denkbar Größte negiert. Sie verneint die Grenze des Denkbaren in der Chiffre-Gestalt eines ausgesprochenen ‚Anti-Satzes' (353). Weil N. durch das religiöse Angriffsziel hindurch eigentlich einen philosophischen Sachverhalt zu treffen sucht, untersucht B. seine Stellung zur *Seinsfrage*. Davon kann allerdings nur insofern die Rede sein, als N. „die Seinsidee als Erhellungsgrund des Denkens in Frage stellt" (274). „Analog zur Gottesidee unterstellt N. auch dem Seinsbegriff, daß er, statt Wirkliches zu vergegenwärtigen, in Wahrheit eine schematische Substitution an seine Stelle setzt und genauso wie die elementaren Ableitungen aus der Gottesidee — Wahrheit, Wert und Ideal — unter dem Vorwand intellektueller und personaler Erfüllung zum Nichts überredet" (277). Im Bereiche des ‚Über-seienden' jedoch, in der Sphäre der Seins- und Denküberlegenheit, die die Sphäre der Weisheit sei, eröffne sich ein neuer Raum für die *Gottesfrage*. Hier komme die Neuentdeckung Gottes als denkerische Möglichkeit in Sicht. Es handelt sich um „jene Region, zu der man, statt aus eigener Kraft aufzusteigen, sich nur noch *emporziehen* lassen kann, weil sie sich über die Welt des rational Erklärbaren und willentlich Verfügbaren erhebt wie der Himmel über die Erde" (291). Weil N. in seinem Vorstoß über die Seinsgrenze diese Region berührt und weil er ineins damit das Problem der platonischen Denkform im Werden und Aufbau der christlichen Theologie stellt, deshalb komme seinem Denken schließlich doch echte theologische Relevanz zu (299 f.). Das möge wenig scheinen: „Wiegt aber dieses ‚Wenig' — schon als Anstoß zur Selbstkritik der gläubigen Vernunft — nicht doch schwerer als alles, was eine okkasionalistische N.-Interpretation je an theologischen Gehalten einzubringen vermeinte?" Das Grundthema, in dem sich N. der Theologie eigentlich stellt, „ist der im Zug der Seinsüberschreitung gewonnene Ansatz, der die Gottesfrage in einer Weise zu stellen erlaubt, die einem reinen, von keinem vorgefaßten Wissen mehr belasteten Hinhorchen auf die Antwort der Offenbarung gleichkommt" (301 f.).

Wenn B.s Studie N. (im Vergleich mit seinem Widerpart Solowjew: 256—266 267[2]) unter die Weisheitsdenker einreiht, wenn sie ihn (von Johannes Eriugena her: 271—273) gleichsam in der Verlängerung der Überlieferungslinie negativer Theologie sieht und würdigt, so darf das nicht die Hellsichtigkeit vergessen machen, mit der B. auch um die tiefe Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit von N.s Denken weiß (vgl. 158 212 229 f. 285 303 ff.). Immer wieder, vor allem in den allen Hauptabschnitten vorangestellten methodologischen Kapiteln, die hier zumeist unberücksichtigt bleiben mußten, ist B. bemüht um oftmals dialektisch scharfe Abwägung der Gesichtspunkte und um Wege der Deutung, die sich wechselseitig ergänzen und begrenzen. Das Dilemma, daß das N.-Wort nur eigentlich in existentiellem Einschwingen verstanden werden kann, gerade dadurch aber (abgesehen von allen anderen Bedenken) die für eine thematische Ausdeutung unerläßliche Distanz verlorenginge, legt es B. nahe, für seine eigene Interpretation nur approximative Geltung zu beanspruchen (vgl. 79 248 f.). Man könnte sich vielleicht wundern,

angesichts der Ergebnisse seiner eigenen Arbeit, wie entschieden sich B. gegen theologische Überinterpretation wehrt (vgl. 71—75 107—110 287—289). Aber B. sträubt sich eben, auch bei äußerlicher Übereinstimmung im Resultat, gegen ‚Zufallstreffer', die nicht ausgewiesen wurden auf dem beschwerlichen Weg methodisch gesicherter Forschungsschritte. Wenn also anderen Deutungen vorgeworfen wird, daß sie zu sehr nebenher theologisierten, so wird doch eingeräumt, daß auch nach dem von N. oft unbewußt Mitintendierten und Mitgesagten gefragt werden dürfe und daß einem solchen Fragen vom Gesichtspunkt der Wirkungsgeschichte aus sogar erhöhte Bedeutung zukomme (109 f.). Es war B.s Anliegen, daß der ‚Litteralsinn' nicht übersprungen werde: ein an sich, diesseits aller Polemik, überaus berechtigtes Verlangen! Daß er selber dann nur dabei stehengeblieben wäre, ist ja glücklicherweise nicht der Fall. — Gegenüber manchen Fragen, die sich — vor allem Kennern der scholastischen Philosophie — aufdrängen mögen, ist (neben der Versicherung, daß auch der Verf. dieses Buches zu ihnen gehört) darauf hinzuweisen, daß B. mit dem Wort Seinsüberschreitung, an einer Stelle (295) jedenfalls, ausdrücklich die Überschreitung des *Seienden* meint und selber von der Aufgabe spricht, die „Selbstüberschreitung des Geistes ins *Sein*" zu explizieren (286[58]); daß er wohl manchmal eher im Namen N.s als im eigenen Namen spricht, etwa wenn von der „Limitation" des anselmisch-christlichen Gottesbegriffs die Rede ist (253 292); daß über das äußerst schwierige Verhältnis von ursprünglicher Offenheit für die Offenbarung Gottes und geistig-geschichtlicher menschlicher Überlieferung in diesem Buch nur so wenig gesagt werden konnte (306), daß es etwas äußerlich klingt. Vielleicht auch wird nicht genügend deutlich (z. B. 79), inwieweit sich N.s destruktive Kritik gegen das christliche Bewußtsein in dem ihm Wesenhaft-Eigenen und inwieweit sie sich gegen dessen platonisch-idealistische Aus- und Umprägung richtet. Was etwa in Schwebe bleibt und wohl auch bleiben mußte (sollte die differenzierte philosophisch-theologische Problematik nicht mit dem Holzhammer breitgeschlagen werden), vermag zu eindringender fruchtbarer Auseinandersetzung anzuregen. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß das Buch als Ganzes eine souveräne Beherrschung des ganzen Werkes von N. und eine ungewöhnliche Kenntnis der christlichen Geistesgeschichte sowie der für das Selbstverständnis des heutigen Menschen aufschlußreichen ‚schönen' Literatur bezeugt. W. Kern S. J.

Hünermann, Peter, *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier* (Symposion, 10). 8° (XX u. 171 S.) Freiburg/München 1962, Alber. 15.80 DM.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer einzigartigen Epoche tiefschürfender und hochgespannter Denkleistung, nimmt die Katholische Tübinger Schule einen hervorragenden Platz ein. Die Bedeutung, die in ihr F. A. Staudenmaier (1800—1856) neben J. A. Möhler, J. Kuhn, J. S. Drey zukommt, hat im bisherigen Schrifttum noch nicht die gebührende Würdigung gefunden. Daß sie an der Zeit ist, erhellt aus dem Zusammentreffen der vorliegenden Arbeit mit einer Dissertation ähnlicher Thematik (A. Burkhart, Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers [Freiburg 1962]). Staudenmaier zeichnet sich vor seinen Kollegen aus durch die gründlichste Kenntnis des Deutschen Idealismus; vor allem sein Hegelbuch ist die bedeutsamste zeitgenössische, auch heute noch lesenswerte Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem geschlossensten idealistischen System. Ihm stellt Staudenmaier eine gleichfalls systematische Gesamtschau der Welt, ihrer Heils- und Unheilsgeschichte aus dem Lichte des Glaubens gegenüber. Deren Kernstück ist eine sehr eigenständige philosophisch-theologische Lehre vom Menschen und seiner Geschichte im Lebenskreis des dreieinigen Gottes.

Anhand des reichen schriftstellerischen Lebenswerkes verfolgt H. die Denkgeschichte der trinitarischen Anthropologie Staudenmaiers. In der Frühschrift „Pragmatismus der Geistesgaben" (1828) verdunkelt der Organismus-Gedanke noch das Moment des Persönlichen. „Die Zentrierung des ganzen Menschenbildes auf die dritte göttliche Person bedingt ein schnelles Überspringen der Eigenstrukturen des Menschen, die im Logos gründen. Die Folge ist eine reine Individualethik, die sich nur am ‚intus monstratum' orientiert" (18).

Die in den Folgejahren auftauchenden neuen Gesichtspunkte der leibhaftigen

Kirche und der konkreten Christusnachfolge drängten zur spekulativen enzyklopädischen Synthese, die Staudenmaier in zwei großen Entwürfen 1834 und 1840 veröffentlichte. Das setzte die in der Auseinandersetzung mit Anton Günther und mit Hegel gewonnene neue, differenzierte Begrifflichkeit voraus, „die es gestattete, die bei allen Ansätzen durchgängig auftretende Doppelung von Geschichtlichem und Ungeschichtlichem ohne Beeinträchtigung beider Komponenten zusammenzufügen" (32). Der Systementwurf von 1834 zeigt innerhalb der organischen Totalität der Wahrheit den Menschen als Synthese in seiner allgemeinen, einen Geistigkeit und seiner Je-Einzelheit; die zu Gott erwachte Person vollzieht sich in Glauben und Wissen; die „nichtige", „rein endliche" Person des Sünders jedoch steht im Widerspruch von Sünde und Verheißung, dessen Geschichte das Alte Testament ist; Gott begegnet dem Menschen erlösend in Jesus Christus, dem Urbild des Menschen; sein Erlöserwirken wirkt durch die Zeit fort in der Kirche; und es wirkt hinein in die gesamte, von Christus geprägte Gestaltung des christlichen Lebens.

Allerdings: durch eine solche grobzügige Inhaltsrekapitulation dringt kaum etwas durch von der denkerischen Originalität des Systems, „das in seiner Grundkonzeption eine deutliche Nähe zu modernen theologischen Fragen spüren läßt" (89). Diese erhellt, worauf H. zusammenfassend hinweist (88—92), aus dem Offenbarungsbegriff und den charakteristischen Zügen der spekulativen Christologie Staudenmaiers. Gegenüber seinem Offenbarungsbegriff „erhebt sich sofort die Frage: Wahrt Staudenmaier in hinlänglicher Weise den Gnadencharakter der Offenbarung? Sicher erkennt er die spezifisch menschliche, geschöpfliche Wirklichkeit und Tätigkeit der menschlichen Person an und unterscheidet sie von der Vermittlung mit der ungeschaffenen Wahrheit und Liebe. Aber muß — nach Staudenmaier — Gott nicht, wenn er schafft, notwendig als Liebender, d. h. als sich persönlich Mitteilender schaffen? Es steht fest, daß Staudenmaier 1834 die Möglichkeit einer nicht begnadeten Schöpfung, einer natura pura, nicht bedacht hat" (89). In der Christologie ist das Großartig-Charakteristische einmal die Lehre von Christus als der Urkonstruktion des Menschen: Der unendliche Ausgriff der menschlichen Geistigkeit ist in der hypostatischen Bindung der menschlichen Natur an die göttliche Person des Logos in einzigartiger Weise erfüllt. Zum andern die Lehre von der Erlösung in Christus als der Erfüllung der menschlichen Geschichte überhaupt: Der Mensch Jesus ist der große Brenn- und Sammelpunkt allen Hinganges zum Vater. Auch hier bleibe trotz der Berechtigung dieser christologischen Aussagen ein Unbehagen, weil der Gnadencharakter der Menschwerdung und Erlösung getrübt sei. „Das Mysterium Christi ergibt sich etwas zu glatt aus dem System, gleichsam als Schnittpunkt der nur ins Unendliche ausgezogenen Grundlinien. Aufs Ganze gesehen, ist Staudenmaier hier doch etwas stärker von der Christologie Hegels beeinflußt, als ihm bewußt war" (92).

Neue, vom späten Schelling vermittelte Fragestellungen, etwa in der Sicht von Mensch und Geschichte in ihrer Doppelung von (‚positiv-philosophischer') Setzung und (‚negativ-philosophischer') Vermittlung, führen zum zweiten Systementwurf von 1840. Der Wandel von 1834—1840, der hier nicht in seiner Inhaltlichkeit ausgeführt werden kann, ist bedingt durch eine gewisse Ernüchterung gegenüber der zeitgenössischen Philosophie. Staudenmaier erkennt „die Vergeblichkeit eines Universalanspruchs jenes menschlichen Erkennens, das nur das vor ihm und durch es selbst kritisch Ausgewiesene als wirklich gelten lassen will und nur so wirklich zu philosophieren meint" (122). Im ‚Positiven', dem Lebendigen, Konkreten, der Fülle des Seienden erblickt er den Grund von Geheimnis, der nie von der begreifenden Vernunft aufgehoben und durchdrungen werden kann. Nur in seinem Innenraum will er die Sinnerschließung suchen und leisten, die dem Menschen aufgegeben ist. „Deshalb bestimmt er das Negative als den Grund- oder Schattenriß des Positiven, deshalb sucht er die Philosophie mitten in der durch die Offenbarung Gottes erhellten Weltsicht" (123).

In der letzten wissenschaftlichen Form der spekulativen Anthropologie Staudenmaiers, in den Schriften von 1844—1852, erscheint die katholische Kirche als die lebendige Synthese. Leben und Vermittlung sind die beiden dialektisch miteinander verschränkten tragenden Kategorien. Von Hegel und Schelling übernommen, wurden diese Kategorien doch eigentlich ausgebildet und bewährt an der theologischen

Trinitätslehre. Verglichen mit Hegel, liegt so etwas wie eine umgekehrte Gangrichtung der Denkgeschichte vor: Bei Staudenmaier „findet das Echte dieses Denkens wiederum zurück zum Ausgangspunkt, der gläubigen Sicht der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, wie sie uns in der Heiligen Schrift aufleuchtet". Er hat den gerade in ihren Trinitätsspekulationen einseitig vom Logos ausgehenden idealistischen Systemen eine echt trinitarische Sicht der Wirklichkeit entgegenstellt, wie H. im Anschluß an sehr beachtenswerte Ausführungen von F. Buuck (Schol 18 [1943] 54—77, bes. 65 f.) feststellt (160). „So darf man Staudenmaiers Dogmatik vielleicht einen der wenigen geglückten Versuche nennen, auf positive Weise neue, von der zeitgenössischen Philosophie ausgearbeitete Kategorien — geläutert durch ein rechtes Verständnis der Offenbarung — in die Theologie zu integrieren" (150).

Die Erarbeitung und Durchdringung seines Gegenstandes, die H. in dieser 1958 der Gregoriana vorgelegten, überarbeiteten Dissertation leistet, steht mit den Anregungen und Bestätigungen, die sie besonders von dem Denken K. Rahners und B. Weltes empfangen hat, auf der Höhe heutiger Theologie. Sie ist getragen von kritischer, prüfend-unterscheidender Sachlichkeit und sympathetischer Hellhörigkeit und Aufgeschlossenheit für das Spekulativ-Systematische, auch in der Theologie — wissenschaftlichen Haltungen, die, weit entfernt davon, Widersprüche zu sein, sich eigentlichst bedingen. Kraftvoll bringt H. den Grundgedanken zur Geltung, daß Offenbarung, Glaube, Gnade die Ordnung der natürlichen Schöpfung und menschlichen Vernunft *voraus*setzen, indem sie diese selbst sich voraus*setzen,* und daß ferner die ganze, natürliche und gnadenhafte ‚Setzung' auf ihren Selbstvollzug, der Vermittlung durch anderes ist, hingeordnet ist, wie der Vollzug seinerseits an sie rückverwiesen bleibt (vgl. 161 f.). Es ist wohltuend, zu verfolgen, wie Staudenmaier in seinen späteren Schriften aus der Vertiefung in die lebendige Ganzheit christlichen Lebens und Glaubens zugleich immer mehr den Mangel an klarer Unterscheidung zwischen Gnade und Natur behebt, ohne von seiner dialektischen und personalen Denkart zu lassen (91 123 134 f. 141 f. 150). H. sieht hinter und über allen — zu Recht angesprochenen — Defizienzen die Berechtigung dieser Denkart.

W. Kern S. J.

Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 25). gr. 8° (XIV u. 231 S.) München 1960, Beck. 26.— DM.

Die kritische Beschäftigung mit den Nomoi in der Vergangenheit läßt drei Hauptrichtungen erkennen, die durch folgende Worte gekennzeichnet sind: Athetese, Analyse, ausgleichende Interpretation. Keine dieser Richtungen konnte sich behaupten. Heute sucht die Forschung die Schwierigkeiten in Komposition und Inhalt durch subtilere und geduldige Einzelinterpretation zu bewältigen. Diesen Weg beschreitet vorliegende Untersuchung und macht dabei folgende Voraussetzungen: Auf Grund des aristotelischen Zeugnisses nimmt sie die Echtheit der Nomoi an; nur bei zwingender Notwendigkeit soll eine Überarbeitung von fremder Hand angenommen werden; das gleiche gilt von der früher immer wieder vertretenen Meinung, die „Gesetze" seien ein unfertiges Werk; um die Eigenart der „Gesetze" zu verstehen, müssen viele Momente beachtet werden: Altersstil in Sprache und Denken, Zusammenhang der platonischen Spätphilosophie und die Verbindung zu Aristoteles, biographische Auswertung, Standpunkt griechischer Rechtsgeschichte und Staatskunde.

Entsprechend dieser heutigen Erkenntnis untersucht G. die für das Verständnis der „Gesetze" entscheidende Frage nach dem *Publikum,* an das sich die Gesetze wenden. Zur Beantwortung ist der Verf. nicht nur angewiesen auf Rückschlüsse aus Form und Inhalt, sondern auch auf Aussagen Platons. So wird es möglich, tiefer in Platons literarische Absichten einzudringen. Gleichzeitig ist damit von der Sache her eine Zweiteilung der Untersuchung gegeben: Interpretation der *Selbstaussagen* Platons, aus denen der literarische Charakter des Werkes und sein Publikum bestimmt wird; wie sich die literarische Eigenart auf den Inhalt auswirkt, wird die Deutung wichtiger philosophischer Abschnitte ergeben. Daß die Nomoi volkstümlichen Charakter tragen und kein streng philosophisches Werk sein wollen, ist das Untersuchungsergebnis.

Der Weg zu diesem Ergebnis soll nun kurz nachgezeichnet werden: Aus Nomoi

VII 809 a_2 — 812 b_1 (7—17) ergibt sich, daß Platon unter die Schullektüre die Prosa gleichberechtigt mit der Poesie aufnimmt und in den Nomoi ein Prosabuch vorliegt, dessen Lektüre für jeden Staatsbürger eine Bildungsnotwendigkeit bedeutet. Bei der Auswahl der Lektüre sollen die Nomoi als Maßstab dienen (17). Wegen der Möglichkeit, als Schulbuch verwendet zu werden, unterscheiden sich die Nomoi grundsätzlich vom „Staat", indem Platon in den Nomoi der Einzelgesetzgebung erzieherische Funktion zuschreibt und die Gesetze einen neuen Charakter annehmen, da Platon sich nicht nur an den Gehorsam, sondern auch an die Einsicht der Bürger wendet.

Nach XII 957 e_{1-7} (17—22) stehen die Nomoi als Schulbuch innerhalb eines weitverzweigten Literaturbetriebes, formen die öffentliche Meinung und besitzen bei der Jugend eine autorative Stellung (69 20). Die durch Theorien verschiedener Art haltlos gewordenen jungen Menschen sollen durch die Gesetze ein solides Fundament für ein gesundes Urteil erhalten (22). Damit greifen die Gesetze ein dringendes Zeitproblem auf, das Generationsproblem, den Gegensatz zwischen altem und neuem Bildungsgut (22—29). Nun ist Platon bei dieser Auseinandersetzung der Meinung, daß die Beschäftigung mit Philosophie für Jugendliche eine Gefahr darstellt. Wenn sich also die Nomoi in besonderer Weise an Jugendliche wenden, können sie nicht mehr im strengen Sinn des Wortes als philosophisches Werk angesprochen werden (29).

Über das Eigenleben der Nomoi gibt uns Platon auch Auskunft in IV 718 a_8 — 724 b_5 (30—49). In den Prooimien wird die Bedeutung der Nomoi innerhalb der Gesamtpolis deutlicher. Platon gibt Gesetze und will erzieherisch wirken. Die Prooimien deuten den Sinn der Vorschriften und wollen um freiwilligen Gehorsam werben. Der Begriff „Überredung" (49—56) charakterisiert diese Prooimien am besten. Die Peitho ist das Mittel, die freiwillige Zustimmung der Menge zu gewinnen, ein wesentliches Merkmal politischer Freiheit (49 50). Damit ist keine wissenschaftliche Art gemeint, sondern eine, die der Rhetorik nahesteht. Diese Tatsache wird noch bekräftigt durch die Formgesetze der Prooimien, die durch Stil und Inhalt der Dichtung (56—69) bestimmt werden; oberstes Ziel dieser Literaturgattung ist die Peitho, die im Gegensatz zur Philosophie steht.

Wie der Prooimienabschnitt mit der paränetischen Redeform popularphilosophische Züge aufweist, so macht die Charakteranalyse der Dialogpartner im Rahmengespräch (74—81) ebenfalls deutlich, daß ihnen philosophisches Denken nicht vertraut ist. Ein abstraktes, spekulatives Philosophieren ist ausgeschlossen; die Dorer bringen mit sich eine volkstümliche Gradheit der Gesinnung und schlichte Denkart, sie sind auf Erfahrung und praktische Einsicht eingestellt wie auf Zuhören, was nicht dem Geiste platonischer Dialektik entspricht (80).

Popularphilosophischen Charakter tragen auch die Stellen IX 857 b_4 — 859 c_5 und X 885 b_4 — 891 b_7; die Einleitung zum strafrechtlichen Exkurs (82—85) mit der Diskussion über den rechtlichen Begriff der Freiwilligkeit läßt das Bemühen erkennen, philosophische Grundbegriffe ins Volk zu tragen, philosophisches Gedankengut einem praktischen Zweck unterzuordnen und dem Verständnis des Volkes anzupassen. Besonders aufschlußreich für das Verhältnis Philosophie und Peitho ist X 885 b_4 — 891 b_7, das Prooimium zum Asebiegesetz (85—100). Hier sieht sich der Gesetzgeber durch die Gefährlichkeit des Unglaubens, dessen kritisch aufklärerische Denkweise mit Hilfe der Schrift beim Volke Verbreitung fand, gezwungen, mit allen Mitteln der Überredung gegen die Gottlosen vorzugehen. Der Gesetzgeber von Buch X muß gegen ein falsches Wissen vorgehen. Die philosophischen Überlegungen dienen hier nicht der reinen Erkenntnis, sondern stehen im Dienste einer feststehenden These und einer bestimmten Aufgabe im Rahmen der Gesetze (vgl. 105—110). Es muß der Versuch gemacht werden, das Publikum zu überzeugen, mag auch der Erfolg zweifelhaft sein — einmal wegen der Jugend, dann aber auch wegen der halbgebildeten großstädtischen Masse. Um den Bürgern das Begreifen der Gottesbeweise zu erleichtern und der aufgeklärten Geisteshaltung mit ihren eigenen Mitteln zu begegnen, sollen die Gottesbeweise schriftlich vorliegen (100—105). Aus der Stellung Platons zur Schrift ergibt sich, daß in den Nomoi kein philosophischer Einsatz geleistet wird, da sie Gesetzeswerk sind; ferner können sie als Schulbuch keinen Anspruch auf höhere intellektuelle Bildung erheben; endlich sind sie als Literatur-

werk für jedermann bestimmt, dessen Lehren man sich durch wiederholtes Lesen aneignen kann.

Auch die Ethikprobleme der Nomoi (113—193) zeigen die Entstehung einer Volksethik. Das zeigt sich schon bei der Darlegung der Kardinaltugenden: Tapferkeit (114—129), Sophrosyne (129—134), Gerechtigkeit (134—143) und Phronesis (142—155). Bei der Phronesis z. B. liegt der Schwerpunkt nicht auf wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern sie besagt praktische sittliche Einsicht (154—157: Wissen = „Tatwissen").

Hinsichtlich des Verhältnisses von Einsicht und Trieben (155—161) scheint Platon auch geläufige Vorstellungen zu ihrem Recht kommen zu lassen, wenn er die Meinung gelten läßt, man könne wider besseres Wissen den Trieben folgen (159; vgl. P. Rabbow, Paidagogia). Die neue Psychologie der Gesetze läßt falsches Handeln aus der Herrschaft der Triebe entstehen. Die Unfreiwilligkeit des sittlich schlechten Handelns gründet damit nicht nur in der Unwissenheit (161—165). Mit Rücksicht auf das breite Publikum läßt Platon auch der sinnlichen Lust ethische Bedeutung zukommen (165—193).

Die popularphilosophische Zielsetzung der Nomoi und ihre praktische Tendenz, d. i. die sittliche Erziehung der Bürger, erklärt es auch, daß der Gottesbeweis in Buch X (193 bis 207) mehr eingestellt ist auf die „sichtbaren Götter" als auf metaphysische Zusammenhänge und natürliches Sein (206). Da ferner dem Nomoi-Publikum die Einsicht in den Unterschied von Sinnlichem und Noetischem abgeht, tritt bei der Darstellung des Endschicksals der Seele die Ideenschau zurück, anstelle metaphysischer Vorstellungen tritt die Gemeinschaft mit Gleichartigen im Jenseits als Vergeltung für Gut und Bös (216).

Die Spannung zwischen der den Gesetzen zugrundeliegenden Philosophie und der mit Peitho arbeitenden Darstellungsweise wird schließlich deutlich bei der Erörterung über die Ausbildung des nächtlichen Rates (218—226). Das Unbestimmtlassen und die Zurückhaltung gegenüber der klassischen Lehre von den wahrhaft seienden Dingen betrifft sowohl Methode wie auch Lehrgegenstand.

Die Nomoi sind das umfangreichste Werk Platons und machen ein Fünftel des schriftlich Hinterlassenen aus. Von ihnen sagt Müller (Studien zu den platonischen Nomoi, 1951), daß „sie philosophisch und stilistisch mit keinem der übrigen Werke Platons zusammengehen, sondern in scharfer Absonderung von ihnen zu betrachten sind" (12). Diese in ihren Prämissen wenig fundierte radikale These wird durch vorliegende Untersuchung überzeugend aufgehoben, indem sie zeigt, wie viele Probleme vom alten Platon neu angepackt werden, der dabei folgerichtig bleibt. Dieses Ziel erreicht der Verfasser, indem er die von Müller a. a. O. 101 erhobene Forderung nach einer breiteren Untersuchung der Nomoi erfüllt. K. Ennen S. J.

Meurers, Jos., *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft* (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (294 S.) München 1962, A. Pustet. 15.80 DM.

Man sollte dieses Buch des Bonner Astronomen und Naturphilosophen vielleicht zu den bedeutendsten philosophischen Untersuchungen zählen, die sich in letzter Zeit im katholischen Raum mit der Gottesfrage befaßten; denn hier wird wohl zum ersten Male jene Haltung thematisch behandelt, die die Grundeinstellung der modernen freien Welt gegenüber der Gottesfrage bildet und die doch in der „gängigen" Apologetik zumeist wenig beachtet wird: die ἀποχή, die „Denkenthaltung", wie M. sie nennt, welche keineswegs die Existenz Gottes leugnen will, welche aber überzeugt ist, daß sich über ein so umstrittenes Problem nichts Verbindliches ausmachen lasse. Dafür sind nach M. zwei Umstände entscheidend: einmal der Doppelcharakter der Gottesfrage als einer nicht nur intellektuellen, sondern auch existentiellen Frage, sodann das Einmünden des Denkens in eine intellektuelle „Offenheit", da versucht werden muß, das Unbegreifliche zu begreifen. Infolgedessen kann die Gottesfrage niemals so abschließend „erledigt" werden wie irgendein wissenschaftliches Problem: nicht im Negativen, sonst brauchte der Atheismus seine Propagandamaschine nicht auf Hochtouren zu halten; nicht im Positiven, sonst wäre es überflüssig, die Gedankenführung der Gottesbeweise immer wieder zu verfeinern und die Fundamente immer wieder tiefer zu legen. Und die personale „Existenzbedrängung" durch die Gottesfrage läßt sich nicht einmal durch den modernen Wissenschafts„betrieb" über-

tönen; doch auch „manche Apologetik, bewußt oder unbewußt im Affekt erregt, daß ihre logische Argumentation nicht verfängt, erzielt durch diesen Affekt gerade das Gegenteil von dem, was sie ursprünglich will" (19).

Grundgelegt ist die Einstellung der „apoché" von dem Kant der „Kritik der reinen Vernunft", und es erscheint M. als eines der merkwürdigsten Phänomene der Philosophiegeschichte, nur erklärbar aus dem personalen Aspekt der Gottesfrage, daß die gesamte moderne nichtkatholische Philosophie, so uneins sie sonst in jeder Beziehung ist, in dem einen einzigen Punkt übereinstimmt, daß sie die Frage der Gottesbeweise als durch Kant endgültig „erledigt" betrachtet. Dazu haben allerdings auch „schwere Fehler gerade von katholischer Seite beigetragen". „In dem Bestreben, die Formulierungen des Vatikanums nun auch im rein philosophischen Raum zu verifizieren, hat man, in einer völligen Verkennung der ... Situation der Gottesfrage, versucht, Gottesbeweise zu führen, bei denen man einem größeren Rationalismus gehuldigt hat, als es derjenige war, den das Vatikanum mit seinen Formulierungen über die Erkennbarkeit Gottes abweisen wollte; denn dieser Rationalismus war es ja, der damals die intellektuelle Erkennbarkeit Gottes in Abrede stellte und diese ganz dem religiösen Glauben überantworten wollte" (165 f.). (Hier ist wohl der in der kantischen Philosophie immanente Rationalismus gemeint.) In den Naturwissenschaften findet sich ein „atheistisches" Element nur, insofern sie von den Geisteswissenschaften her in diesem Sinn beeinflußt werden; darum eher bei Medizinern und Biologen als bei Physikern und Chemikern. Freilich: das „Funktionieren" des naturwissenschaftlichen Apparates, bei dem nun einmal „etwas herauskommt", kann, zusammen mit dem methodisch bedingten „Schweigen der Laboratorien" über Gott, den Menschen so verzaubern, daß auch von hier aus gegenüber jeder nicht-naturwissenschaftlichen Frage nur mehr die „Denkenthaltung" berechtigt erscheint.

An diesem Punkt setzt M. an: Wenn man absolute Sicherheit haben will, wenn man überhaupt kein „Seinsvertrauen" hat, dann darf man auch nicht behaupten, daß ein physikalisches Gesetz, das gestern und heute gültig war, auch morgen noch gelten wird. Die berechtigte naturwissenschaftliche „Denkenthaltung" ist darum auch sehr verschieden von der philosophischen apoche, die einer noch so naheliegenden Annahme nur darum nicht zustimmen will, weil das Gegenteil immerhin ohne logischen Widerspruch denkmöglich wäre: „Eine kritische Haltung oder auch apoche im eigentlich Naturwissenschaftlichen ... ist keine solche, die allein auf der Basis rein logischer Widerspruchsfreiheit neue Beweislasten auftürmt, wie das gegenüber den Denkwegen zu Gott der Fall ist; vielmehr stützt sich die apoche im Naturwissenschaftlichen auf den Aufweis ontologischer Möglichkeiten, d. h., es wird die Möglichkeit intellektuell durchsichtiger Seinsbezüge aufgewiesen, welche möglicherweise an die Stelle vorhandener intellektueller Aussageinhalte zu treten hätten" (188). Und gerade heute ist die Kontingenz der Welt im Naturwissenschaftlichen insofern besonders sichtbar geworden, als die Hoffnung geschwunden ist, einmal in der Materie ein letztes „Einfaches", nicht mehr „Erklärungsbedürftiges" und in diesem Sinn „Selbstverständliches" und Denknotwendiges zu finden.

„Freilich kann man sich all dem in der Haltung der apoche entziehen, und es gibt kein logisches Zwangsmittel, dieses zu verhindern, weil hier der personale Pol der Gottesfrage hineinkommt. Man kann sagen, daß möglicherweise jene Kontingenz nur in der Erscheinung sei, ... daß aus der logischen Kontingenz nicht die ontologische folge ...; schließlich könne es der Wissenschaft ... doch einmal ... gelingen, die denknotwendigen Zusammenhänge zu finden, welche der Wirklichkeit immanent zugrunde liegen. Alles das kann man sagen. Aber einen Beweis dafür hat man nicht, es sind lediglich Denkmöglichkeiten zur intellektuellen Formulierung der apoche, die im Seinsmißtrauen sich verliert" (274 f.).

Hier würde nun wohl ein positivistischer Naturwissenschaftler einige Fragen an den Verfasser richten: Ist es nicht gerade ein Prinzip des „gesunden Menschenverstandes" (159) und eines „gesunden Verhaltens der Wirklichkeit gegenüber" (153), da mißtrauisch zu sein, wo die „Fachleute" uneins sind? Gibt nicht M. selbst zu, daß unter den „Fachleuten" der Philosophie die denkbar größte Uneinigkeit herrscht, und gilt dies nicht auch gerade da, wo gegenüber der Gottesfrage keine „Denkenthaltung" geübt wird (Theismus — Deismus — Pantheismus)? Welcher Patient,

der durch widersprüchliche Diagnosen verschiedener Ärzte existentiell bedrängt wird, würde sich rückhaltlos einem einzigen Artz anvertrauen? Und ist wirklich die naturwissenschaftliche apoche so grundverschieden von der philosophischen? Als Planck und Einstein die ersten Quantengesetze aufstellten, wurde diesen gegenüber doch gewiß zunächst „Denkenthaltung" geübt, insofern man sie als noch „nicht bewiesen" ansah — nicht weil man eine positive andere Erklärungsmöglichkeit hätte angeben können, sondern einfach, weil man noch nicht die Fülle einschlägiger Tatsachen kannte, die wir heute kennen. Selbstverständlich ist die naturwissenschaftliche apoche nur fruchtbar, wenn sie andere positive Erklärungsversuche entwickelt; aber behauptet nicht auch im philosophischen Bereich der Pantheismus, die „wahre" Erklärung der scheinbaren Kontingenz der Welt zu bieten? So etwa würde wohl P. Jordan fragen; und gerade weil in dem Buch von M. vielleicht zum ersten Male das Phänomen der apoche thematisch angegangen wird, wäre eine Weiterführung in der angedeuteten Richtung wünschenswert. W. Büchel S. J.

Staatslexikon — Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearbeitete Auflage. V. Band: *Konsumentenkredit bis Ökumenische Bewegung*. Lex.-8° (VI S. u. 1246 Sp.) Herder, Freiburg i. Br. 1960 — *VI. Band: Oligopol bis Schweiz* (VI S. u. 1252 Sp.), ebd. 1961, geb. je 76.— DM, Hldr. 85.— DM.

Die beiden hier zu besprechenden Bände setzen die Neubearbeitung des nunmehr in 6. Auflage erscheinenden Werkes in wirklich würdiger Weise fort, ja man wird sagen dürfen, sie übertreffen ihre Vorgänger (hier besprochen Bd. I 33 [1958] 113 f. — Bd. II 34 [1959] 89 f. — Bd. III ebd. 479 f. — Bd. IV 35 [1960] 151 f.).

Bei den vorhergehenden Bänden konnte man bis zu einem gewissen Grade von der Sorge beschlichen werden, wenn nicht gar den Eindruck gewinnen, die im Untertitel „Recht — Wirtschaft — Gesellschaft" angedeutete, an sich zweifellos dankbar zu begrüßende Ausweitung des zu behandelnden Themenkreises drohe zu Lasten der grundsätzlichen Tiefe und Klarheit zu gehen. Diese beiden Bände zeigen, daß diese Gefahr nicht nur überwunden werden kann, sondern überwunden ist. Gewiß enthalten auch sie wieder eine ganze Reihe rein informatorischer Artikel, die als solche ebensogut in einem Nachschlagewerk, das grundsätzlich wertneutral sein will, stehen könnten und ihm zur Zierde gereichen würden. Bei allen Themen aber, die eine grundsätzliche Stellungnahme erfordern, wird offen und klar Farbe bekannt. Wo katholische und evangelische Auffassungen auseinandergehen, kommt neben einem katholischen auch ein evangelischer Autor zu Wort, so daß der Leser über die beiderseitigen Positionen aus erster Hand informiert wird. Dabei tritt in den großen sozial- und speziell staatspolitischen Fragen, wenn auch die Ausgangspunkte manchmal weit auseinanderliegen und die Begründungen entsprechend verschiedene Wege gehen, in den Ergebnissen eine hocherfreuliche Übereinstimmung zutage.

Die gleichzeitig mit dieser 6. Auflage des Staatslexikons (StL) erscheinende, derzeit gleichfalls zu drei Vierteln vorliegende Neubearbeitung des „Handwörterbuchs der Staatswissenschaften" hat ihren Titel in „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften" abgeändert; das StL ist seinem alten Namen treu geblieben und begnügt sich, die Erweiterung des Themenkreises im neu hinzugefügten Untertitel anzudeuten. Das entspricht genau dem Sachverhalt. Das „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" behandelte in den vier unter diesem Titel erschienenen Auflagen in der Hauptsache die *wirtschaftlichen* Staatswissenschaften und war so *das* Nachschlagewerk der Nationalökonomen, d. i. derer, die forschend, lehrend oder lernend der nationalökonomischen Wissenschaft oblagen. Dagegen wandte (und wendet) das StL sich an die Männer und Frauen des öffentlichen Lebens, letztlich an alle, die öffentliche, d. i. *staats*bürgerliche Verantwortung tragen und das geistige Rüstzeug suchen, um dieser Verantwortung gerecht werden zu können. M. a. W.: das StL wendet sich nicht an einen fachwissenschaftlich, sondern vorwiegend an einen *politisch* interessierten Leser- und Benutzerkreis; politische Themen — das Wort „politisch" allerdings im weitesten Sinn verstanden — nehmen daher den breitesten Raum ein.

Dieser Zielsetzung gemäß sind die Beiträge im allgemeinen auch so gehalten, daß ihr Inhalt sich dem über eine hochstehende Allgemeinbildung verfügenden aufmerk-

samen Leser erschließt. Das gilt insbesondere von den Artikeln, die sich mit allgemein kulturellen bzw. kulturpolitischen Gegenständen (z. B. Schule, Presse, Film, Funk usw.), mit Fragen der Religions- und Kirchenpolitik, mit dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander und ihrer Stellung im öffentlichen Leben, endlich mit sittlichen Grundsatzfragen, wie z. B. gerechter Krieg und Kriegsdienstverweigerung u. dgl., befassen.

Schwieriger wird es bei denjenigen Artikeln, die unmittelbar auf die letzten philosophischen Grundlagen oder auf fachwissenschaftliche Fragen der Rechts- und namentlich der Wirtschaftswissenschaft zurückgehen. Wenn diese Artikel nicht an der Oberfläche bleiben wollen, dann müssen sie an den Leser Anforderungen stellen, die, wenn schon kein Spezialstudium, so doch jedenfalls ein gewisses Maß von Vertrautheit mit dem Gegenstand voraussetzen. Dahin gehört beispielsweise der philosophische Teil des Artikels „Person", dahin gehören auch die spekulativen Abschnitte des umfangreichen Artikels „Naturrecht". — Ein großer Teil derer, die das StL zu Rate ziehen, werden Juristen sein, denen daher die (aus alphabetischen Gründen gerade in diesen beiden Bänden zahlreichen) Artikel rechtlichen Inhalts keine Schwierigkeit bereiten werden. — Eine Gruppe für sich bilden die wirtschaftswissenschaftlichen Beiträge. Man erkennt sofort, daß dem engeren Redaktionsausschuß des StL ein hervorragender Vertreter der Wirtschaftswissenschaft angehört, dem es dank dem Ansehen, das er in Fachkreisen genießt, gelungen ist, Mitarbeiter zu gewinnen, die zur ersten Garnitur unserer Nationalökonomen zählen und ganz ausgezeichnete Beiträge geliefert haben; in manchen dieser Beiträge allerdings hat der Verfasser auf Grund seiner souveränen Beherrschung des Stoffes die Quintessenz alles darüber Wißbaren derart auf engstem Raum zusammengedrängt, daß mehr ein Repetitorium für Doktoranden oder Habilitanden als eine einführende Orientierung für fachfremde Wißbegierige herausgekommen ist.

Wie es nicht anders sein kann, sind es vor allem die allgemein kulturellen sowie die den Grenzgebieten von Politik einerseits, Philosophie, Religion und Kirche anderseits angehörenden Beiträge, in denen die grundsätzliche Haltung des StL als eines von der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland getragenen Werkes zur Geltung kommt. Hierhin zählen Beiträge wie Kultur(politik), Pädagogik, sodann über Strömungen wie Romantik *(O. Köhler)*, über Presse und Rundfunk, die ganz ausgezeichneten Beiträge über Protestantismus und Ökumenische Bewegung *(J. P. Michael)*, über Positivismus und Pragmatismus, ganz abgesehen von den zahlreichen Beiträgen, die über kirchliche Einrichtungen und Verhältnisse sowohl allgemein als auch (jeweils in den Länder-Artikeln) über die kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern unterrichten, ferner über Themen wie Reichskonkordat, Säkularisation u. dgl. m. — Beide Bände zusammen enthalten nicht weniger als 47 Länder-Artikel (deren Umfang allerdings nicht immer der Bedeutung des behandelten Landes entspricht) und 87 biographische oder Personal-Artikel. Manche dieser Biographien sind von Trägern klangvoller Namen beigesteuert und bilden wahre Schmuckstücke des StL. — Beiträge aus dem sozialen (gesellschaftlichen) Bereich sind aus alphabetischen Gründen verhältnismäßig schwach vertreten; als besonders wertvoll sei hervorgehoben der Artikel „Pluralismus" *(Götz Briefs)*.

Aus der 5. Auflage des StL ist einzig und allein der unvergeßliche Beitrag „Lebensrecht" (von Wendelin Rauch †) übernommen, leider redaktionell gekürzt, nachdem der Verfasser, wie er mir s. Zt. klagte, bereits in der 5. Auflage redaktionelle Kürzungen hatte hinnehmen müssen. Zum Teil die gleichen Fragen werden in den Artikeln „Notstand" und „Notwehr" unter juristischem Gesichtspunkt behandelt; leider fehlt Rückverweisung auf „Lebensrecht". — Noch zwei kleine Ausstellungen. Einen „im Sinn der Probabilitätslehre" schuldlos unüberwindlichen Gewissensirrtum (V. 112) gibt es nicht; ob ein Gewissensurteil auf schuldlos unüberwindlichem Irrtum beruht, ist reine Tatfrage, die *als solche* mit Probabilismus nichts zu tun hat. — Unter „christlicher Demokratie" wollte Leo XIII. etwas anderes verstanden wissen, als ihm VI. 876 zugeschrieben wird; seine an die französischen Katholiken gerichtete Mahnung zum ‚rallîment' steht damit in keinem inneren Zusammenhang.

Der Verlag hat die Bände würdig ausgestattet; von den seltenen Druckfehlern ist glücklicherweise keiner sinnstörend. O. v. Nell-Breuning S. J.

van Iersel, B. M. F., S. M. M., *„Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (Supplements to Novum Testamentum, 3). gr. 8° (XXIII u. 194 S.) Leiden 1961, Brill. 17.50 hfl.

Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß nach der Ansicht der meisten radikalkritischen Exegeten erst die Gemeinde Jesus den christologischen Titel ὁ υἱὸς (τοῦ θεοῦ) beigelegt haben soll. Methodisch sieht er von der Definition der Gottessohnschaft Jesu in Nizäa und der klaren diesbezüglichen Lehre des 4. Evangeliums ab und stellt sich die doppelte Frage: 1. Kann man mit einer literarkritischen Untersuchung nachweisen, daß Jesus die synoptischen Logien, in denen er sich selbst als „Sohn" bezeichnet, tatsächlich ausgesprochen hat, und 2. Wenn er es getan hat, ergibt sich dann daraus, daß er sich selbst als „Sohn Gottes" im Sinne des Nizänums betrachtet hat? (X).

Der Verf. ist sich bewußt, daß er mit der literarkritischen Methode in manchen Einzelfragen nur zu hypothetischen Schlußfolgerungen kommen kann, zumal wenn man die Selbstaussagen Jesu bei den Synoptikern nur für sich betrachtet und sie nicht mit den typischen Merkmalen der Verkündigung der Urgemeinde vergleicht (X).

Im 1. Teil bekommt der Leser einen kurzen, aber klaren Überblick über *„Die Gottessohnschaft Jesu in der neuzeitlichen Forschung"* mit einer guten Auswahl an Literatur (3—28). Der Verf. hält alle in diesem Überblick genannten Hypothesen für nicht hinreichend begründet. Das gelte besonders für die Auseinandersetzungen mit der formgeschichtlichen Methode. Er will darum auf Grund einer anderen Methode nachprüfen, inwieweit die Gottessohn-Bezeichnung auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Dabei beschränkt er sich auf die Logien des *irdischen* Jesus, in denen dieser sich selbst „Sohn" nennt. Als solche kommen in Frage Mt 11, 27 u. parall.; Mk 13, 32 u. parall. und das Gleichnis von den bösen Winzern. Diese Stellen werden auf ihre Echtheit geprüft und mit der Verkündigung der Urgemeinde verglichen (26 ff.).

Um eine Vergleichsmöglichkeit zu haben, untersucht der Verf. im 2. Teil unabhängig von der synoptischen Tradition, *ob die Gottessohnschaft Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde Fuß gefaßt hat.* Zu diesem Zweck wird zunächst der Quellenwert von Apg 1—13 erörtert. Mit *J. Dupont* (Les problèmes du livre des Acts, 46) nimmt er gegen *J. Cadbury* und *M. Dibelius* an, daß Lukas die Reden der Apg weder frei verfaßt noch sie einfach in ihrer heutigen Form einer Quelle entnommen hat, sondern daß er sie mit Hilfe von Material aus ältester Zeit selbst bearbeitet hat. Die Überprüfung des *Wortschatzes* ergibt nach ihm klar, daß die in Apg 1—13 wiedergegebenen Reden unverkennbar den Stempel des Lukas tragen (40). Wenn damit unter dieser Rücksicht ihre historische Authentizität auch viel an Wahrscheinlichkeit einbüßt, zeigen sie doch nach v. I. ohne direkte Abhängigkeit dasselbe Kompositionsschema wie 1 Kor 15, 3—11 und gehen offenbar auf dieselbe παράδοσις zurück, auf die sich Paulus 1 Kor 15, 3 11 ausdrücklich beruft (42 f.).

Auch die *Art des Schriftbeweises* setzt nach dem Verf. voraus, daß die Zuhörer mit ihr vertraut waren und daß es sich darum ursprünglich um jüdische Zuhörer gehandelt haben muß. Wenn das aber der Fall ist, können sie nicht auf Lukas allein zurückgehen, sondern beruhen auf einer älteren Tradition (44 f.). Das wird noch durch eine Reihe von *Archaismen* bekräftigt (47—50). Als altes Traditionsgut ist nach v. I. zu betrachten: 1. das in den Reden aufgezeigte allgemeine Schema, 2. die Testimonia, auf denen die Schriftargumente ruhen, und 3. die wichtigsten christologischen Titel (51).

Auf die Frage, ob der deuterojesajanische Titel *„Gottesknecht"* die Bildung des „Gottessohns"-Titels in der urchristlichen Verkündigung veranlaßt habe, antwortet der Verf., der Titel „Gottesknecht" sei im Urchristentum zwar auf Jesus übertragen worden, wenn auch nicht mit dem gesamten damit verbundenen Assoziationskomplex vom stellvertretenden Tod, aber in der Katechese sei er bald verschwunden (65). Nach *J. Jeremias* und *C. Maurer* wäre er auf Grund von Ps 2, 7 durch die Bezeichnung „Gottessohn" ersetzt worden.

Dieser Behauptung geht v. I. im folgenden Kapitel nach (66—77). Dabei sieht er methodisch von dem synoptischen Material ab und berücksichtigt nur die drei Texte: 1 Thess 1, 10, Röm 1, 3 f. und Apg 13, 33. Da nur an der letzten Stelle ausdrücklich

Ps 2, 7 zitiert wird, wo vom Sohne Gottes die Rede ist, geht der Verf. davon aus und kommt zu dem Ergebnis, daß Luaks mit dem Titel „Sohn Gottes" und seiner Verbindung mit Ps 2, 7 weder auf spezifisch paulinische Elemente der Verkündigung hinweist, obgleich 1 Thess 1, 10 und Röm 1, 3 f. ähnliche Gedankengänge zugrunde liegen, noch seine eigenen theologischen Auffassungen wiedergibt, sondern den Titel und die auf die Verheißung an David sich beziehenden Texte (Ps 2, 7 und 2 Sam 7, 12 ff.) einer älteren, sehr früh zu datierenden Tradition entlehnt hat, auf die auch das wohl sicher interpolierte Glaubensbekenntnis Apg 8, 37 zurückgeht (73).

Die Antwort auf die Frage nach *Inhalt und Bedeutung des Gottessohns-Titels* im ältesten Kerygma (78—89) ist nach v. I in seiner Verknüpfung mit Ps 2, 7 und vor allem mit 2 Sam 7, 12 ff. zu suchen. Im Mittelpunkt steht die Überzeugung, daß Gott seine Verheißungen an David durch die Auferweckung Jesu vom Tode erfüllt habe, ein Gedanke, der nach v. I. auch Röm 1, 3 zugrunde liegen dürfte (71 f.). Erst durch seine Erhöhung nimmt Jesus auf Davids Thron Platz und erhält die Titel: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, κύριος, χριστός. Man dürfe jedenfalls behaupten, daß es für die Vorstellung einer „generatio divina" vor Jesu Auftreten als „Sproß Davids" keine Spuren gebe. So wie er erst durch die Auferstehung als κύριος und χριστός eingesetzt wurde, sei er auch durch sie erst als υἱός τοῦ θεοῦ bestellt worden. Somit deute dieser Titel an erster Stelle darauf hin, daß Jesus der messianische König aus dem Hause Davids sei (83). Der Titel besage also, wie χριστός, κύριος, σωτήρ, eher eine Funktion Jesu in der Heilsgeschichte und seine Bedeutung für die Gemeinde als eine Seinsweise (83).

Damit ist aber nach dem Verf. die spätere adoptianische Interpretation des „Sohn Gottes"-Titels der Ebjoniten, nach denen Jesus bei der Taufe als Sohn Gottes angenommen wurde, nicht gerechtfertigt. Auch Apg 2, 22 klinge nur positiv und schließe nicht aus, daß man in Jesus mehr sehen kann als einen von Gott durch Wunderzeichen beglaubigten Mann (88 f.). Man kann hinzufügen, daß ja schon Johannes und Paulus (vgl. Phil 2, 5—11) die Gottessohnschaft Jesu sicher im eigentlichen Sinne verstanden haben.

Nach dieser Herausarbeitung der Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ im urchristlichen Kerygma stellt sich von selbst die entscheidende Frage nach der *Gottessohnschaft Jesu in seinen synoptischen Selbstaussagen,* mit der sich v. I. im 3. Teil befaßt (93—161). Um hier die Bedeutung von υἱὸς του θεοῦ festzustellen, geht er aus von der Bezeichnung Gottes als des *„Vaters"* Jesu (93—116). Nach ihm sind zwei Ausdrücke sehr wahrscheinlich Aussprüche des Herrn: das kurze, Mk 14, 36 aramäisch erhaltene „abba" in der Bedeutung von ὁ πατήρ (Vokativ), πάτερ, gleich πάτερ μου oder dem determinativen ὁ πατήρ μου, ὁ πατήρ, und ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 5, 45; 7, 11; Mt 5, 16; 6, 1; 18, 14 und Mk 11, 25). Damit will er nicht ausschließen, daß in den synoptischen Evangelien die Bezeichnung Vater im Munde Jesu sehr wahrscheinlich auch noch an anderen Stellen echt ist (103 ff.; vgl. Tabelle 94/95).

Zum richtigen Verständnis der Art und Weise, wie Jesus zu und über Gott als Vater spricht, sind seine Worte auf dem Hintergrund des AT und des jüdischen Sprachgebrauchs zu sehen. Im AT wird die Vaterschaft Gottes bis zur hellenistischen Zeit immer kollektiv von seinem Verhältnis zum auserwählten Volke betrachtet. Erst in der hellenistischen Zeit sieht man in Gott den Vater des einzelnen Frommen. Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nimmt der Gebrauch, Gott als Vater anzureden, zwar zu, aber nur selten begegnet die Formel „mein Vater", sondern gewöhnlich die im rabbinischen Sprachgebrauch so vertraute Form „unser Vater" (abbinu).

Diese Anrede fehlt dagegen nach v. I. in Jesu Sprachgebrauch. Er habe sie wahrscheinlich in die beiden Formulierungen „abba", „Vater" = „mein Vater" und „euer Vater im Himmel" auseinandergefaltet (vgl. Joh 20, 17), um zum Ausdruck zu bringen, daß Gott ihm in einer vollkommeneren Weise Vater ist als den Jüngern. Das mag durchaus zutreffen, da „abba" (im Unterschied zum rabbinischen „abbi" und „abbinu") der Kindersprache entnommen sein dürfte und eine beispiellose Vertraulichkeit mit Gott bezeichnet, wie nur Jesus sie hatte (108 f.). Aber ist damit gesagt, daß die Formel „unser Vater" wahrscheinlich kein echtes Jesuswort ist (108)? Das würde höchstens gelten, insofern sie nicht als Anrede im Munde Jesu vorkommt,

aber wohl kaum, insofern er seinen Jüngern diese Anrede Mt 6, 9 in den Mund legt; denn wenn er zu ihnen spricht von „eurem Vater, der im Himmel ist", dann liegt es doch nahe, daß er sie beten lehrt „Vater unser, der du bist im Himmel".

Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß Jesus im selbstformulierten Gebet Gott immer mit „Vater" anredet (110), aber nirgends werde bei den Synoptikern ausdrücklich gesagt, daß Gott sein Vater sei, sondern das werde überall einfach vorausgesetzt und sei darum für Jesus wohl eine evidente Realität gewesen (113). Wir haben hier nach v. I. das Zentrum des Bewußtseins Jesu (114).

Ferner ist nach dem Verf. das Wort über das Nichtwissen des Sohnes um den Tag des Gerichtes (Mk 13, 32; Mt 24, 36) ein echtes Jesuswort; denn das Urchristentum hätte dem Herrn kaum ein solches Nichtwissen zugeschrieben (117—120). Das Wort stehe zwar weder bei Markus noch bei Matthäus im ursprünglichen Zusammenhang, sondern werde wohl die Antwort sein auf die Frage nach dem Tag der Parusie (Mk 13, 4; Mt 24, 3), doch das spreche nicht gegen seine Echtheit (122). Die hervorragende Stellung des Sohnes komme auch dadurch zum Ausdruck, daß er zwischen den Engeln und dem Vater genannt werde, wenn auch damit seine unmittelbar göttliche Existenz noch nicht ausgesprochen sei (123).

Eine weitere sichere Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn" sieht der Verf. im Gleichnis von den bösen Winzern: Mt 21, 33—41; Mk 12, 1—9; Lk 20, 9—16 (124—129). Er gibt zwar zu, daß dieses Gleichnis, das sich bei allen Synoptikern (wenn auch in verschiedener Fassung) findet, zumindest als Ganzes, aber auch in manchen Einzelheiten, besser zur Predigt der Urgemeinde paßt als zur Verkündigung Jesu (129). Aber manche Gründe weisen darauf hin, daß seine Urform, die der Verf. zu rekonstruieren sucht (132—141), wenn auch nicht wörtlich, auf Jesus selbst zurückgeht (129—132). Zu dieser Urform müssen auch die Worte vom „Sohne" gehört haben; denn die Worte οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος und ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (Mk 12, 7 und parall.), die nicht allegorisch zu verstehen sind, wären sinnlos, wenn sie nicht auf die Person des Sohnes bezogen werden (143). Nach Mt 28, 18 hat der Auferstandene alle Macht im Himmel und auf Erden erhalten. Jesus wußte aber auch schon vor seiner Auferstehung, daß er (als Erbe) alles, was er besaß, von seinem Vater empfangen hat, wie das Herrenwort Mt 11, 27 und Lk 10, 22 bezeugt (144 f.).

Auch dieses Herrenwort gehört nach dem Verf. zu den Selbstbezeichnungen Jesu — wenn auch nicht in der vollständigen heutigen Fassung von Mt 11, 27—30, so doch in seinem Kern (Mt 11, 27, mit dem auch Lk 10, 22 übereinstimmt, während bei diesem die anderen Worte fehlen (149). Inhaltlich klingt Mt 11, 27 zwar an ähnliche Gedankengänge bei Johannes an, aber nicht in der Fassung, die in ihrer geschlossenen Konstruktion, ihrem Rhythmus und ihrem Parallelismus auf einen „mündlichen Stil" hinweist (151). Für die Echtheit von Mt 11, 27 und Lk 10, 22 als Jesuswort sprechen nach v. I.: 1. daß die Frage nach der Vollmacht Jesu nach Mk 11, 28; Mt 21, 23; Lk 20, 2 schon zu Jesu Lebzeiten aktuell war, und 2. daß die Frage seiner Landsleute (Mt 13, 54 ff. und Mk 6, 2 f.) besser verständlich ist, wenn sie zu Jesu Lebzeiten gestellt wurde. Jedenfalls lassen die Worte: „Sind nicht auch seine Schwestern (alle) bei uns?" (Mt 13, 56; Mk 6, 3) und die Feststellung, daß Jesu angeblicher Vater (Mt 13, 55) bzw. Jesus selbst (Mk 6, 3) Zimmermann war — ein Hinweis, der in der weiteren neutestamentlichen Tradition nicht mehr vorkommt —, sich nicht einer allzu späten Tradition zuschreiben (157). Vielleicht machte Mt 11, 27 und parall. (wie der Verf. meint) in einem vorsynoptischen Traditionstadium einen Teil der jetzt Mt 13, 54—56 und parall. stehenden Fragen aus (157). Aus diesen Erwägungen ergibt sich nach v. I., daß es sich Mt 11, 27 und Lk 10, 22 um ipsissima verba Jesu handelt (157).

Dies vorausgesetzt, ist ihr Sinn: Ihr denkt den Sohn zu kennen, weil ihr zu wissen glaubt, wer sein Vater ist, nämlich Joseph; in Wahrheit aber kennt ihr weder den Vater noch mich, seinen Sohn. Wirklich kennen nur beide einander (159). Gottes Vaterschaft steht hier zur vermeintlichen Vaterschaft des Zimmermanns von Nazareth im Gegensatz. Für Christus impliziert das Bewußtsein seiner einzigartigen Sohnschaft die Präexistenz, wie sie sich schon bei Johannes klar ausgesprochen findet, aber nach v. I. kann man nicht behaupten, sie komme auch in der Formulierung des Logions Mt 11, 27 und parall. zum Ausdruck. Er macht sich die Auffassung von

A. Schweitzer, die auch *O. Cullmann* übernommen habe, zu eigen: Die Worte von Mt 11, 27 „können aus dem Bewußtsein der Präexistenz heraus gesprochen sein" (161). Das genügt auch durchaus; denn der volle Sinn der einzelnen Aussagen der Heiligen Schrift muß ja nicht unabhängig vom unfehlbaren Glaubensbewußtsein der Kirche mit Sicherheit erkennbar sein, wie auch der Verf. in der Einführung dargelegt hat. Nachdem aus dem Glauben der Kirche, der schon durch Johannes und Paulus bezeugt wird, die Präexistenz Christi und damit seine natürliche Gottessohnschaft feststeht, muß man sagen, daß das Wort Jesu von seinem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott (Mt 11, 27; Lk 10, 22) auch von ihm in diesem Sinne verstanden worden ist.

In einem Schlußkapitel *„Die Selbstaussagen und die urchristliche Tradition"* (165 bis 184) schränkt der Verf. die Sicherheit der Ergebnisse seiner Untersuchung über die Selbstaussagen Jesu ein, wenn er sagt: „So ist es auch nicht ganz ausgeschlossen, daß diese Selbstaussagen vielleicht sekundär sind" (165). Als Grund dafür gibt er an, daß im Kerygma der Urgemeinde „Sohn Gottes" als christologischer Titel nicht ohne Bedeutung war, ja daß diese Bedeutung nach dem Zeugnis der Paulusbriefe wie der johanneischen Literatur in der katechetischen Tradition eher zu- als abnahm. Man dürfe darum annehmen, daß auch die synoptische Tradition Tatsachen aus Jesu Leben oder Herrenworte im Hinblick auf die Gottessohn-Vorstellung interpretiert habe. Das läßt sich nach ihm an Hand der Versuchungsgeschichte und der Davidssohnfrage nachweisen (165). — Aber der Gottessohn-Titel hätte im urchristlichen Kerygma sicher nicht die Bedeutung erlangt, wenn er nicht in irgendeiner Form in der Selbstbezeichnung Jesu vorhanden gewesen wäre, die darum wenigstens nicht an allen Stellen sekundär sein kann.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich nach v. I. die Auffassung der Gemeinde von den Versuchungen Jesu auf seine eigenen Aussprüche zurückführen (167), obschon die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1—11 und Lk 4, 1—13 ihre literarische Form erst aus der katechetischen Tradition genommen habe (167 f.). Darin möchte der Verf. *R. Bultmann* zustimmen, daß christliche schriftgelehrte Arbeit die in Q vorliegende Geschichte geschaffen und ihr die Form eines Streitgespräches nach jüdischen Vorbildern gegeben habe. Die Überzeugung, daß Jesus vom Satan versucht wurde und daß dabei sein Gehorsam gegenüber dem Vater auf dem Spiele stand, geht nach v. I. auf Jesus selbst zurück; das lasse sich an Hand seiner Worte nachweisen. Hingegen handle es sich im Dialog mit dem Satan — wo an zentraler Stelle der Titel „Sohn Gottes" steht — um eine Auswirkung der Katechese; diese veranschauliche eine authentische Traditionsangabe, indem sie eine Begegnung zwischen Jesus und Satan inszeniere (171). Mehr läßt sich jedenfalls wohl kaum beweisen.

Ein anderes Beispiel, daß die Gemeindetheologie nicht ohne Einfluß auf die synoptische Tradition geblieben ist, sieht v. I. in der Davidssohnfrage nach Mt 22, 41—46, wo im Unterschied zu Mk 12, 35 ff. die Frage hinzugefügt ist: „Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?" Der Verf. meint, wenn diese Frage echt sei, hätte Markus sie mit Rücksicht auf seine Betonung des „Sohn Gottes"-Titels gewiß nicht weggelassen (173). — Diese Schlußfolgerung überzeugt nicht ganz, da Jesus auch bei Markus fragt, wie der Messias der Sohn Davids sein könne, da er doch nach Ps 109, 1 sein Herr sei. Auch hier muß doch die Antwort offenbar lauten: „Weil er nicht nur der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Gottes ist". Man muß daher wohl sagen, daß kein sachlicher Unterschied zwischen Mt und Mk besteht, sondern daß Mt nur klarer andeutet als Mk, daß es sich um die Gottessohnschaft des Messias handelt. Etwas anderes will auch der Verf. wohl kaum sagen, obgleich er von einer Interpretation des Mt spricht.

Als Konstanten der kerygmatischen „Sohn Gottes"-Beziehung führt der Verf. an: 1. Sowohl Glaubensbekenntnis wie Hymnen betonen, daß Jesus Gottes Sohn ist. 2. Diese Bezeichnung wird mit Zeugnissen des AT in Zusammenhang gebracht (Ps 2, 7). 3. Die Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird zu seiner Auferstehung in Beziehung gesetzt. 4. Jesus wird in der Verkündigung und in den Glaubensbekenntnissen ausdrücklich „Sohn Gottes" genannt (173 ff.). — Diese vier Kennzeichen fehlen nach v. I. bei den drei als echte Jesusworte erörterten Logien (175 bis 180), die sich dadurch nicht nur von den kerygmatischen Stellen, sondern auch von einigen synoptischen Texten unterscheiden, die Jesu Gottessohnschaft besonders her-

vorheben, z. B. die Taufgeschichte, die Versuchung, die Verklärung Jesu, einige Ausrufe der Dämonen, das Petrusbekenntnis (Mt 16, 16), das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuze und vielleicht Jesu Antwort an Kaiphas, wo es sich nirgends um eine Selbstbezeichnung Jesu handelt.

Dieser formale Unterschied zwischen der Selbstbezeichnung Jesu in den drei Logien und der Verkündigung von Jesus Gottessohnschaft beweist nach dem Verf., daß wir es mit zwei verschiedenen Traditionsgeschichten zu tun haben, und zwar so, daß die Predigt und die Glaubensbekenntnisse, in denen das Bewußtsein Jesu, auf einzigartige Weise Gottes Sohn zu sein, klarer formuliert wird, in bezug auf die Selbstbezeichnung Jesu in den Logien sekundär sind (180 f.). Der Verf. gibt zu, daß dadurch, daß sich manche Kennzeichen der kerygmatischen Periode in der synoptischen Periode zurückfinden lassen, noch nicht eindeutig gesagt sei, daß diese Texte sekundär sind. Wohl aber seien diese Texte dem Einfluß der Tradition mehr ausgesetzt als die entsprechenden Logien. Das ist der Grund, warum der Verf. seine Untersuchung auf die Jesusworte im strikten und technischen Sinne beschränkt hat (182). — Eine kurze, sehr übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse beschließt die wertvolle Arbeit.

Für die richtige Bewertung darf man nicht übersehen, daß v. I. sich auf eine rein literarkritische Untersuchung beschränkt hat. Sieht und wertet man aber die Synoptiker als Niederschlag des urchristlichen Kerygmas, das wesentlich apostolische, auf Jesu Selbstzeugnis beruhende Tradition sein will, dann kommt man zweifellos zu einer größeren Sicherheit bezüglich des Selbstzeugnisses Jesu über seine Gottessohnschaft, zumal wenn man das urchristliche Kerygma im Lichte der zeitgenössischen jüdischen Lehrweise sieht, wie *B. Gerhardsson* in seinem wertvollen Werk „Memory and Manuscripts" (vgl. Schol 37 [1962] 426—430) gezeigt hat.

B. Brinkmann S. J.

Hötzel, Norb., O.M.I., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (Münchener Theol. Studien II, 24). gr. 8° (XXXI u. 404 S.) München 1962, Freiburg i. Br. 1962, Herder. 39.50 DM.

Diese im Jahre 1960 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster angenommene Inauguraldissertation will die Probleme der Uroffenbarung im engen Anschluß an die Entwicklung des französischen Traditionalismus historisch darstellen. Es soll also eine Antwort gegeben werden auf die mannigfachen Fragen: „Was wurde über die Uroffenbarung gelehrt, und zwar von den Traditionalisten und von ihren Gegnern? Wie wurde es gesagt, beiläufig und zufällig oder ausführlich und betont, zögernd und vermutend oder selbstverständlich und sicher behauptend? Warum wurde über die Uroffenbarung gesprochen, welche Ursachen und Anlässe zu einer so ausdrücklichen Besinnung und eingehenden Diskussion? Welche Zielsetzungen und Erwartungen verband man mit der Hervorhebung der Uroffenbarung? Weshalb wurde um die Probleme der Uroffenbarung so intensiv gerungen und erbittert gekämpft?" (6). Der Verf. erfüllt die ihm gestellte Aufgabe mit großem Geschick und gründlicher Sachkenntnis. Besonders muß anerkannt werden, daß er in der Wiedergabe der mit der Uroffenbarung angezeigten Problematik nicht der Versuchung anheimfällt, eine Geradlinigkeit herauszuarbeiten, wo eine solche gar nicht vorliegt; denn „das Sprunghafte, Wechselhafte und mitunter Willkürliche der Auffassungen ist kennzeichnend für die Art und Weise, wie (im 19. Jahrh.) über die Uroffenbarung und Urtradition gesprochen wird" (6). Nur das eine könnte man allenfalls bezweifeln, ob gerade die Breite der Darstellung, die sozusagen einer Vollständigkeit gleichkommt, dem angestrebten Zwecke wirklich dient (das Verzeichnis der berücksichtigten Autoren, unter denen sich viele gänzlich unbekannte Namen vorfinden, mit ihren Schriften, die in chronologischer Ordnung auftreten, umschließt nicht weniger als 18 Seiten!).

Der gewaltige Stoff ist in vier große Kapitel eingefangen: I. Wachsende Besinnung auf die Uroffenbarung in der französischen Theologie des 18. Jahrhunderts (8—57); II. Die absolute Notwendigkeit der Uroffenbarung und Urtradition im System des strengen französischen Traditionalismus (Der Traditionalismus als Reaktion gegen die Französische Revolution; Joseph de Maistre, ein „Vorläufer" des Traditionalismus; Louis de Bonald, der „Vater" des Traditionalismus; Félicité de Lamennais, der

„Herold" des Traditionalismus; Die ersten Anfänge einer Diskussion über die Uroffenbarung bei den Anhängern und Gegnern des traditionalistischen Systems F. de Lamennais'; 58—114); III. Die Wandlungen des Traditionalismus und ihr Einfluß auf das Verständnis der Uroffenbarung bei Louis Eugène Bautain (115—139); IV. Konzentration der historischen Forschungen und der philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen auf die Probleme der Uroffenbarung im gemäßigten französischen Traditionalismus, besonders bei Augustin Bonnetty — Wandlungen und Verfall des Traditionalismus (Die historischen Forschungen und ihre Auswertung auf der Grundlage des traditionalistischen Systems zur Bestätigung der Existenz und des Inhaltes der Uroffenbarung und Urtradition; Das Eindringen traditionalistischer Ideen in die verschiedenen theologischen Disziplinen; Das Wesen der Uroffenbarung im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen A. Bonnetty und H.-L.-C. Maret; Marie-Ange Chastel S. J., der Hauptgegner des französischen Traditionalismus und der traditionalistischen Lehre über die Uroffenbarung; Die Uroffenbarung bei nichttraditionalistischen Autoren; Die Versuche, den Traditionalismus mit der Scholastik und mit dem Thomismus in Übereinstimmung zu bringen; Die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes gegenüber dem französischen Traditionalismus vor dem I. Vatikanischen Konzil; Die Probleme der Uroffenbarung im Lichte der Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Traditionalismus; 140—369).

Aus dem Rückblick und Schluß (370—384) heben wir hervor: „Erst in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts beginnt das eigentliche theologische Ringen um die Uroffenbarung selbst, und zwar wurde es, abgesehen von L. Bautain, besonders durch M.-A. Chastel, H. Maret und A. Bonnetty ausgelöst. Dabei geht es ... um den philosophischen Beweis der absoluten Notwendigkeit der Uroffenbarung, um den Offenbarungsvorgang ..., um das Wesen der Uroffenbarung als einer übernatürlichen, der übernatürlichen Ordnung zugehörenden Offenbarung und um den inhaltlichen Umfang dieser Uroffenbarung" (371); „Es mag paradox erscheinen, daß das Ringen um die theologische Randfrage der Uroffenbarung und um den Traditionalismus, der grundsätzlich alle logischen Distinktionen ablehnt, zur Klärung der so entscheidenden Begriffe des Übernatürlichen und der übernatürlichen Ordnung verhilft ... Ähnliches gilt von dem Umstand, daß ausgerechnet der Traditionalismus einen wertvollen Beitrag zur Erneuerung und Wiederbelebung der Scholastik und des Thomismus leistet ... Erst um 1840 vollziehen L. Bautain und L. Lacordaire zur Scholastik und zum hl. Thomas von Aquin eine positive Hinwendung, die dann durch J. Ventura entscheidend vorangetrieben wird" (373 f.); „Der grundlegende Fehler des französischen Traditionalismus beginnt dort, wo die historische Ordnung verlassen wird. Die Traditionalisten begnügen sich nämlich nicht damit, aus der Geschichte die Wirklichkeit des Christentums und der Offenbarung als tatsächlich existierend nachzuweisen, sie postulieren sie als absolut zwingend notwendig für den Menschen und die menschliche Gesellschaft überhaupt. Die Traditionalisten systematisieren und verabsolutieren also positivistisch die Geschichte und erheben ihre Erfahrungen zu absoluten Gesetzmäßigkeiten ... Es ist das Verdienst der Gegner des Traditionalismus, daß sie auf diese Zusammenhänge mit wachsender Deutlichkeit hingewiesen haben und die Uroffenbarung wieder in ihre wesentliche Beziehung zur übernatürlichen Heilsgeschichte gebracht haben" (375 ff.); „Der traditionalistische Versuch, ein System der Uroffenbarung aufzustellen, war also gescheitert. Die Uroffenbarung selbst aber war den Theologen so lebendig bewußt geworden, daß die Uroffenbarung auch nach dem Vaticanum in den theologischen Handbüchern mit einer Ausführlichkeit eigens dargestellt wird, wie es vor dem Einsetzen der traditionalistischen Strömungen nicht üblich war. Allerdings treten jetzt beim Beweis der Uroffenbarung theologische Gesichtspunkte deutlich in den Vordergrund. Die Uroffenbarung ist eine heilsgeschichtliche Offenbarung ... Trotz dieser grundsätzlichen Unterschiede zum Traditionalismus wirken doch die traditionalistischen Auffassungen über die Uroffenbarung nach ... Vor allem wird der gesamte Inhalt der biblischen Urreligion allgemein und ohne jedes Zögern der Uroffenbarung zugeschrieben ... Die Uroffenbarung aber muß bewiesen werden, und zwar jede einzelne Aussage über die Uroffenbarung" (378 ff.). Anschließend stellt H. das Verdienst zweier kritischer Gegner des Traditionalismus heraus, P. de Broglie S. J. (Problèmes et conclusions de l'histoire des religions, Paris 1885) und F. Lenormant (Les origines de

l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Paris 1880 bis 1884).

Das mag genügen, um wenigstens einen ersten Eindruck von der reichen Fülle des Gebotenen zu vermitteln. Zudem wird ein einzelner Abschnitt noch ein allgemeineres Interesse beanspruchen dürfen: Die Probleme der Uroffenbarung im Lichte der Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Traditionalismus (311—369). Das quellenmäßig erarbeitete Resultat ist zwar im wesentlichen nicht neu, insofern die verschiedenen, von der Definition direkt oder indirekt getroffenen Formen des Traditionalismus bestimmt werden, hebt aber noch einige Gesichtspunkte bezüglich der Uroffenbarung klarer hervor: „In der Diskussion um den Traditionalismus (auf dem Konzil) wird von keiner Seite ein Zweifel an der Existenz einer Uroffenbarung geäußert; vielmehr behandeln die meisten Redner die Tatsache einer Uroffenbarung als eine Selbstverständlichkeit. Die Konzilstexte und die Berichterstattung von Bischof Gasser nehmen jedoch zur Existenz der Uroffenbarung direkt keine Stellung. Erst recht wird nichts über den Inhalt oder über die Tradierung der Uroffenbarung gesagt. Indirekt aber weist die Lehre des Konzils deutlich darauf hin, daß jedes Sprechen über die Uroffenbarung vom Zusammenhang der übernatürlichen Erhebung des Menschen ausgehen müßte" (368 f.).

Gegenüber den positiven Werten der Untersuchung kommen einige wenige Unebenheiten unbedeutender Art gar nicht in Betracht. Der Rückblick auf die Idee der Uroffenbarung in der Theologie der Vorzeit ist recht knapp gehalten, größtenteils nach L. Capéran, Le Problème du salut des infidèles, Essai historique (Paris 1912); hier hätte aber die 2., vermehrte Auflage zitiert werden müssen (Paris 1934). Der in diesem Kontext erwähnte Robert Holcoth (10, Anm. 7) heißt in Wirklichkeit Robert Holkot. Die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zu Bautain wäre nicht unerheblich durch die Ergebnisse der neuesten Arbeit von P. Poupard (Un essai de philosophie chrétienne au XIXe siècle, L'abbé Louis Bautain [Bibliothèque de Théologie 4, 4], Tournai 1961) zu korrigieren (vgl. Schol 37 [1962] 407—409). Die Bemühungen Möhlers um Bautain verdienten es wohl, selbst innerhalb des nun einmal gewählten Forschungsgebietes, eingehender geschildert zu werden (kurze Angaben: 116 119 138).

Die Theologie schuldet dem Verf. noch aufrichtigen Dank für die vielen Anregungen. Zwei davon seien namentlich angeführt. Die erste bezieht sich auf die Geschichte des Traditionalismus überhaupt, die nunmehr nur unwesentlich ergänzt zu werden braucht, um vollständig zu sein; denn neben dem französischen (und belgischen) Traditionalismus spielt der der anderen Länder keine bedeutende Rolle, und der Gedanke der Uroffenbarung hat sich als grundlegend erwiesen. Die zweite Anregung erfaßt die Religionsgeschichte und läßt die Frage brennend werden, ob die Tatsache einer Uroffenbarung historisch oder theologisch beantwortet werden soll. Die Skepsis des Verf. gegenüber der Möglichkeit eines geschichtlichen Beweisverfahrens ist unbedingt zu befürworten, und wir möchten sie sogar auf die dogmatische Argumentation ausdehnen. Uroffenbarung besagt nämlich noch nicht Urtradition, wenigstens nicht in einer solchen Form, daß sie empirisch greifbar wird. Eine theologische Begründung wird vielleicht nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sich Uroffenbarung und Urtradition als der einzige Weg dartun lassen, wie der allgemeinen Glaubenspflicht der Menschen Genüge geschieht. J. Beumer S. J.

Rahner, Karl, und Vorgrimler, Herb. (Hrsg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (Quaest. disput. 15/16). 8° (XI u. 646 S.) Freiburg i. Br. 1962, Herder. 39.50 DM.

Die Zeit war reif für ein solches zusammenfassendes Werk über den Diakonat. In den rund 80 Jahren, die seit der letzten thematischen Behandlung auf katholischer Seite vergangen sind, haben patristische Forschung und liturgische Bewegung viel zum Fortschritt beigetragen. Dazu kommt für das vorliegende Buch noch ein besonderer Anstoß: In den beiden letzten Jahrzehnten ist die Diskussion um eine Erneuerung des geweihten Diakonstandes (der nicht mehr nur in Richtung auf die höheren Weihen durchschritten wird) so lebendig und breit geworden, daß ihr Echo in den spontan geäußerten oder erfragten Wünschen an das Zweite Vatikanische

Konzil stereotyp widerhallt. Im Dienste dieses Anliegens ist die vorliegende Veröffentlichung engagiert, und die Widmung an die Kardinäle Wyszyński und König macht es vollends deutlich. Darum die Form des Sammelwerks (mit Beiträgen von über 30 Mitarbeitern aus aller Herren Länder); der Nachdruck verleihende Konsens sollte nach Kräften aufscheinen, das wirklich weltweite Bedürfnis dokumentiert werden. Die Streuung der Mitarbeiter über alle Sprachen und Kulturen, über Länder mit altem Christentum und Missionen kann selbstverständlich nicht erschöpfend sein. Aber sie darf im großen ganzen als repräsentativ angesehen werden (allenfalls könnte die völlige Absenz Englands/Irlands und Nordamerikas als auffällig empfunden werden). Kompetenz hat die Auswahl der Mitarbeiter bestimmt, nicht unbedingt die erwartete positive Stellungnahme. Dafür sind genügend Beleg die gelegentlich sehr reservierten Ausführungen, etwa aus Zentralafrika oder auch aus Italien. Selbstverständlich mußte man auch die Nachteile eines Sammelwerkes in Kauf nehmen. Weder die theoretischen noch auch die praktischen Ausführungen sind aufeinander abgestimmt und differieren z. T. nicht unerheblich. Besonders im 3. und größten Teil (343—620), der sich mit den konkreten Bedürfnissen beschäftigt und dafür die praktischen Möglichkeiten und Anregungen erörtert, konnten häufige Wiederholungen nicht vermieden werden. Ungeachtet aller Verschiedenheit kommen die Bedürfnisse doch in einem ziemlich breiten Band überein, und bei der Frage nach der Opportunität einer Wiederherstellung des Diakonats war unvermeidlich derselbe Kanon von Fragen zur Beantwortung aufgegeben: wo liegen die speziellen Berufe? werden sie nicht auf Kosten der ohnehin nicht zureichenden Priesterberufe gehen? oder zum kaum verantwortbaren Aderlaß der aktiven Kräfte unter den Laien führen? ... und der verheiratete Diakon?

Die beiden ersten großen Stoffgruppen halten mit ihren theoretischen Grundlegungen den praktischen Überlegungen die Waage, sichern dem Werk die rundende Aufarbeitung und Nuancierung und erheben es über den Rang einer Programmschrift. *„Der Diakon in Geschichte und Gegenwart"* heißt der 1. Teil (3—201). Er bietet die Bestandsaufnahme der Daten von Schrift, Vätern und Liturgie, prüft die konkreten Verwirklichungen im Laufe der Kirchengeschichte und befragt auch die Ostkirche und den Protestantismus nach ihren Erfahrungen. Wenn einmal ein Ergebnis des 2. großen Teiles vorausgreifend angeführt werden darf: „Eine eigentliche Theologie des Diakonates gäbe es bis heute nicht" (A. Kerkvoorde) — nun, auf dem Hintergrund der 200 Seiten geschichtlicher Darstellung erscheint einem das so unverständlich nicht! Eine präzise Füllung des Diakonenamtes ist wahrlich schwer zu erheben, und seine Funktionen sind reichlich fließend. Daran ist nicht viel erstaunlich. Wenn große Biegsamkeit für Einsatz und Sendung seine Auszeichnung ist, dann ist das ein durchaus zu erwartendes Korrelat zu den noch unverfestigten Anfängen der Institution Kirche, die erst im geschichtlichen Prozeß zu ihrer Auszeugung gekommen ist. Nur sollte man heute nicht anachronistisch sein und unbefangen meinen, auch in dieser Stunde der Kirche würde man ein wiederherzustellendes Diakonenamt mit kaum eingegrenzter Sendbarkeit ausgestattet erhalten; das ist Romantik. Von der scheinen aber manche der Beiträge nicht frei zu sein, die ihre Hoffnungen und Desiderate offenkundig auf solcher Dehnbarkeit ansiedeln, daß sie auf jedwede Wunde und jegliches Bedürfnis behend das Allheilmittel „Diakonat" pflastern ... Wir sagen das nicht, um zu mäkeln, sondern weil es wohl zum Großteil eine erstaunliche Bereitwilligkeit unter den Praktikern erklärt, für die von *J. Colson* vertretene Theologie des Diakonates zu optieren, die zwar nicht also firmiert wird, sondern sich als geschichtlicher Beitrag gibt: „Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche". Aber das ist nicht Darlegung eines Befundes; das ist Deutung. Und wir möchten sagen: Eintragung, Konstruktion. Es wird da nämlich behauptet, daß die Ämter von Priester und Diakon nicht als absteigendes Teilhaben am Amt der alleinigen Fülle, dem Bischofsamt, aufgefaßt werden dürfen, sondern daß es sich um grundsätzlich parallelliegende Aufteilungen handle. Dem Priester wäre das sacerdotium des Bischofs zuteil geworden, dem Diakon sein ministerium. Dem wird im nämlichen Werk auch mit hinreichender Klarheit widersprochen. *B. Kleinheyer* tut es von der Interpretation der Weiheliturgie her, und *J. Lécuyer* sieht Erklärungen des Lehramtes damit nicht gut vereinbar.

„Die Theologie des Diakonats im Hinblick auf seine Erneuerung" ist also Thema

des 2. großen Stoffkreises (205—339). Lécuyers Untersuchung über die kirchlichen Lehräußerungen wurde eben erwähnt. *A. Kerkvoorde* unterzieht die bisher gebotene „Theologie des Diakonats" einer — leider oft reichlich rhetorischen — Kritik (es sei auch verwiesen auf die Besprechung einer anderen einschlägigen Veröffentlichung desselben Autors: Schol 37 [1962] 285 ff.). *K. Rahners* Abhandlung über die „Theologie der Erneuerung des Diakonats" setzt an beim vorhandenen, unleugbar lebendigen und wichtigen Amt der Diakonie. Die dieser tatsächlich nie verlorengegangenen Funktion zugeordnete sakramentale Amtsverleihung gibt es; das Inkarnatorische als Grundstruktur und das ursakramentale Wesen der Kirche erweisen den Ruf nach der sakramentalen Übertragung des geübten Amtes nicht nur als gerechtfertigt, sondern als dringlich.

Mit einer nicht zu umgehenden Frage beschäftigt sich *A. Auer:* Diakonat und Zölibat. In der Tat: der Großteil der Aufgaben und Bedürfnisse, deretwillen man den Diakonat als mittlerisches Bindeglied zwischen Klerus/Altar und Welt wiederhergestellt wünscht (und bei denen die pastoralen vor den liturgischen durchaus überwiegen!), scheint durch einen Diakon im Ehestand besser besorgt werden zu können. Da in der Theorie hinsichtlich eines Diakonats, das nicht Durchgang zum zölibatären Priestertum sein soll, kein Problem besteht, bleiben nur (im weiten Sinn) „praktische" Fragen zu überlegen. Die Diskussion geschieht sauber und gut, und der Wunsch, der neue Diakon solle auch verheiratet sein können, wird als begründetes Ergebnis an die kirchliche Autorität herangetragen werden dürfen. Allerdings wäre etwas mehr Offenherzigkeit hinsichtlich der Schwierigkeiten wohl tunlich gewesen. Beispielsweise: Die vermutbare Abneigung gegen den Verheirateten am Altar mit derjenigen gegen eine Erweichung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes gleichzusetzen heißt die Schwierigkeit (in der Tatsächlichkeit des psychisch Imponderablen, nicht in ihrer angeblichen Berechtigung) zu billig abtun. Oder: So ehrlich die Beteuerung auch sein mag, man wolle am priesterlichen Zölibat keineswegs rütteln, den man theologisch hinreichend unterschieden begründet meint —, der wohl kaum zu leugnende, dadurch ausgelöste Sog und Trend hätte ehrlicherweise zur Sprache kommen sollen. Auch die negativ exemplarischen Wirkungen der nicht geglückten Diakonenehe dürften schwerlich bagatellisierbar sein (und dächte man etwa nur daran, daß der Kindersegen keine manipulierbare Größe ist ...).

Einen besonderen Hinweis beansprucht noch der abschließende Artikel von *A. Kerkvoorde:* „Erneuerung der niederen Weihen?" Seine These: Die Niederen Weihen unterhalb des Diakonats führen nur noch eine unlebendige, rein rituelle Existenz und sollten darum abgeschafft werden; ihre sakramentale Weihe verdankten sie ohnehin nur dem abhandengekommenen Verständnis, daß sie vom Ursprung her rein „laikale" Funktionen waren. Nun, im Urteil über die konkreten Niederen Weihen wird man leicht zu einem Einverständnis kommen. Der Kritiker ist so klug und loyal, sich heute schon abzeichnende Modifikationen anzuerkennen und darüber hinaus auf Lücken im Funktionengeflecht der institutionellen Kirche hinzuweisen, denen neu zu fassende „laikale" (also nicht sakramental zu verleihende) Ämter entsprechen sollten. Hier melden sich Fragen an den interessanten Artikel. Einmal: man wird einen erneuerten Diakonat — Mittler zwischen Altar und Volk! — nur schwer nach unten zu den nichtsakramentalen Ämtern abgrenzen können. Sodann: in der Abstempelung „laikal" ist eine Sache nicht aufgearbeitet (über Terminologie soll nicht gestritten werden), auf die seinerzeit K. Rahner nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Nicht schon das alleinige Fehlen der potestas ordinis ist Ausweis dafür, daß einer „Laie" = Nichtkleriker ist! Dann aber bleibt einmal öfter die (grundsätzlich nicht unbeantwortbare) Frage: auf welchen Titel hin will man diesen diakonatsniederen Ämtern den sakramentalen Ritus verweigern? Die Antwort, diese Ämter seien „zu nieder", sollte sich nicht leicht anbieten — und eine andere wird nicht gegeben.

Die wenigen kritischen Bemerkungen tun dem großen, vorbildlich um Sachlichkeit bemühten Buch keinen Abtrag; mithin auch nicht der Sache. Da der Ruf nach einer Erneuerung des Diakonats durchaus mit der Einschätzung zusammengehen kann, hier nicht etwa für das Allheilmittel schlechthin zu werben, darf man ihm die Resonanz wünschen, die möglichst bald Verwirklichungen zeitigt. — Einen eigenen Hinweis verdienen die 14 Seiten Bibliographie. A. Stenzel S. J.

Martini de Dacia opera. Nunc primum ed. *Henr. Roos* (Corpus philos. danicorum medii aevi, 2). gr. 8° (XL u. 365 S.) Hanniae 1961, Gad.

Der Herausgeber hat bereits 1952 in BeitrGeschPhThMA 37, 2 eine wertvolle Arbeit über die hier zum erstenmal gedruckten *Modi significandi* des Martinus de Dacia veröffentlicht (vgl. Schol 28 [1953] 155 f.). Damals hatte ich sehr die Herausgabe dieser zweifellos echten und wichtigen Schrift empfohlen; denn sie würde uns in ein bisher noch wenig bearbeitetes, doch äußerst wichtiges Gebiet des mittelalterlichen Denkens einführen und uns ein Mittelglied zwischen dem Studium der Freien Künste und der Philosophie bzw. Theologie bieten. Es kann ja heute keinem Zweifel mehr unterliegen, wie stark die Freien Künste, vor allem Grammatik und Dialektik, auf die werdende und auch die erstarkte Scholastik eingewirkt haben. Wie sollte es auch bei dem jahrelangen Vorstudium in ihnen für alle Studenten anders sein, besonders da die Freien Künste ja nicht bloße Schematik waren, sondern bereits zum großen Teil echte Wissenschaft. In den vorliegenden Modi significandi wird uns nun ein Werk im Druck geschenkt — der übrigens ganz ausgezeichnet ist —, das die Weiterführung in die höheren Studien zeigt. Den Sinn legt gleich der erste Satz klar: Cum cuiuslibet artificis principia essentialia suae artis primo et per se intersit considerare, nos igitur grammaticae intendentes eius principia essentialia, cuiusmodi sunt modi significandi, scire oportet (1). Über diese Sprachprinzipien also handelt das Werk recht tief, und dadurch unterscheidet es sich von bloßer Grammatik. Z. B.: utrum modi essendi, modi intelligendi et modi significandi differant vel sint idem; in quo sint subiecto; quomodo modi significandi differant a significato. Das sind also ganz modern erscheinende Probleme der Logik und auch der theologischen Sprachforschung, als Grundlage etwa der trinitarischen oder christologischen Theologie. Ja man kann wohl kühn sagen, daß uns hier große Werte unbekannt verlorengingen, die uns nun wiedergeschenkt wurden und aus denen Neues für Philosophie und Theologie werden kann — auch für die Interpretation mittelalterlichen Denkgutes —, aber nicht nur für sie.

Wie bedeutend die vorliegenden Modi significandi konkret waren, zeigt sich allein schon dadurch, daß es R. gelang, noch 24 Handschriften des Werkes zu finden und von weiteren fünf festzustellen, daß sie zwar heute verschollen sind, aber noch in alten Bibliothekskatalogen standen. Ferner zeigt ihre Bedeutung die Tatsache, daß sie bis in das 15. Jahrhundert überliefert sind, also bis dahin nachgewirkt haben müssen. Das mag z. B. darin liegen, daß unsere vorliegenden Modi significandi stärker die logische Seite der Grammatik betonen und daher der neuen aristotelischen Linie im mittelalterlichen Denken näher standen als die doch stärker grammatikalische Schule des Petrus Heliae und Radulphs von Beauvais, über die ja R. Hunt so sehr wesentliche Entdeckungen gemacht hat (siehe Schol 27 [1952] 476 f.). So konnte die bereits von Abälard mitbegründete mehr logische Art sich festigen und befestigen. Wir stehen also auch vor einem Stück wichtiger mittelalterlicher Geistesgeschichte bei diesem Buch.

Die Ausgabe war nicht leicht. Denn es stellte sich heraus, daß die Handschriften meist Schulbücher waren, die viele Schreibfehler und noch mehr Zusätze enthalten. Dennoch gelang es dem unermüdlichen Forscher, zwei Hauptlinien deutlich herauszufinden und innerhalb dieser drei bzw. vier Sondergruppen. Zwei Handschriften stellen dazu offenbar eine Zusammenarbeit aus den beiden Hauptlinien dar. Eine von ihnen (München, Staatsbibl., Clm 23500, saec. 14) weist ausdrücklich sogar auf die andere Linie hin: vel alia littera habet — und bringt auch sonst manche verschiedene Lesarten dieser anderen Linie. R. hält die zweite Linie und in ihr vor allem deren 2. Gruppe sowohl wegen des Alters (noch 13. Jahrh.) als auch wegen des vielfach offenkundig besseren Textes für die ursprünglichere. Unter allen Handschriften dieser Klasse scheint Clm 317, also auch aus München, und noch aus dem 13. Jahrh., die führende Handschrift zu sein. Mit Recht hat daher R. sie besonders — aber neben den anderen — berücksichtigt. Interessant ist jedoch, daß die Landesbezeichnung an einem Beispiel „Dacia", die so wichtig für das Auffinden des Verfassers war, gerade in dieser Gruppe vielfach in „Anglia" verändert ist. (Auf S. 45, 1 muß bei Anglia statt Dacia im Apparat noch A [wie D] nach den eigenen Angaben von R. auf S. XXVIII beigefügt werden, auch Handschriften der führenden Gruppe!) Auch sonst scheinen manche Lesarten dieser anderen Klasse sehr gut zu

sein, und sie sind so zahlreich in vielen Handschriften der Gruppe, daß man mindestens an eine recht frühe Urhandschrift dieser Gruppe neben der bei R. führenden denken muß. Ich glaube, daß diese Verbesserungen — z. T. freilich nur Wortbesserungen — auf Martinus selbst zurückgehen. Er dürfte ein Exemplar gehabt haben, das dann nach seinen Verbesserungen die Grundlage der anderen Gruppe wurde, z. B. in der Verbesserung des Dacia aus dem inzwischen schon verschriebenen Anglia. Denn Dacia erscheint durchaus ursprünglich. Man vgl. dazu die Bemerkungen zu Bernhard von Clairvaux und seiner 2. Ausgabe, die J. Leclercq so gut zusammenstellte (siehe unten Kap. 5). Es gibt ja eine ganze Reihe solcher Beispiele. Daher ist es gut, daß R. auch diese Gruppe im Apparat vollzählig, soweit er die noch neugefundenen Handschriften benutzen konnte, aufführt.

Über die *Verfassungszeit* schweigt sich diesmal R. aus (früher um 1250), und das dürfte gut gewesen sein, bevor auch hier nun die Inhaltforschung genauere Termine aufstellen kann. Mir scheint die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts vorläufig als Arbeitshypothese annehmbar (vor 1288, dem Kanzlerantritt Martins natürlich).

Die 2. Edition des Werkes ist der Logica vetus gewidmet. Es sind Quästionen, die sich jetzt leider nur noch in einer einzigen Handschrift in Erlangen, Cod. 213 (Irm. 485) aus dem 13./14. Jahrhundert, überliefert finden. Als Verfassernahme ist an zwei Stellen angegeben: Mag. Martinus bzw. Martinus Dacus. Das Werk selbst enthält Quaestiones zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien des Aristoteles, seinen Perihermeneias, zum Liber (Gilberts?) sex principiorum und zur Topik des Boethius. Zur Verfasserfrage schreibt der Herausgeber: Comme nous ne connaissons pas d'autre Martinus Dacus . . ., auteur du traité De modis significandi, nous sommes en droit de supposer que les deux ouvrages sont de même auteur (XXXVI). Diese Doppelannahme — Martinus Dacus ist der Verfasser des ganzes Werkes, und er ist der gleiche wie der Schreiber der Modi significandi — kann wohl nur vom Standpunkt unserer heutigen Kenntnis und auch dann nur vorsichtig formuliert sein, wie der Verfasser mir mündlich bestätigte. Aber wir haben nun auch hier nach der guten Edition der Erlanger Handschrift jetzt bessere Gelegenheit, dieser Vermutung nachzugehen und vor allem zu prüfen, ob diese verschiedenen Quaestiones alle vom selben Autor stammen. Die Modi significandi sind inhaltlich natürlich ganz anders, so daß uns Vergleichsmöglichkeiten, auf die R. schon hinweist, nur sehr gering zur Verfügung stehen. Aber R. hat uns dafür bereits einen ausgezeichneten Index vocabulorum am Schluß geschenkt (339—358), auf den eigens auch als sonstige Nachschlagequelle der Begriffe der Zeit hingewiesen sei.

Als *Abfassungszeit* der Quaestiones gibt R., nachdem er nun der Vermutung Grabmanns, Martinus sei in Neapel der Lehrer des hl. Thomas gewesen, sehr skeptisch gegenübersteht, die Zeit vor 1288, wo Martinus Kanzler wurde, an. Aber es scheint, daß die Methode der Interpretation doch älter ist. *L. L. Hammerich* glaubt, daß die Probleme auf eine Zeit von 1260 bis 1270 hinweisen (vgl. Historik tidsskrift, Kobenhavn 1953, 67), wie R. XXXVIII berichtet. Hier sind die Fragen also noch offen, aber jetzt nach der Edition deutbar, da man bis jetzt nur auf bloße Vermutungen angewiesen war. Es kann durchaus sein, daß wir so gezwungen sind, in ein neues Kapitel scholastischer Interpretationsmethode genauer einzudringen. Eine schöne und sicher verheißungsvolle Aufgabe, in der noch manches so dunkel ist.

H. Weisweiler S. J.

Ullmann, Walt., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages.* 8° (320 S.) London 1961, Methuen. sh 30.—.

Seit vielen Jahren bewegen sich Forschungen und Darstellungen des Cambridger Kirchenhistorikers, der, von Haus aus Jurist, bevorzugt rechtsgeschichtliche Fragestellungen angeht, im Bannkreis der sacerdotium-regnum-Problematik des Mittelalters. Das vorliegende Buch faßt viele bereits publizierte Einzelarbeiten und auch Material seiner Cambridger Vorlesungen zusammen zu einer dreigeteilten Systematik dessen, was man *Struktur und Begründung mittelalterlicher Herrschaftsformen* nennen könnte. Sie wird gewonnen durch analytische Erhellung des historischen Prozesses, den die drei behandelten Dominate: das Papsttum, das Königtum, die Volksherrschaft durchlaufen sind. Diese Erhellung vollzieht sich aber nicht nur in historisch-kritischer Methodik, sondern zugleich mit Hilfe des Instrumentars der

Rechts(geschichtlichen)wissenschaft. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, als überwiege beim Verf. dieses Element seiner kombinierten Verfahrensweise: die zwingend erscheinende Logik deduzierender Beweisführung von geistvoll konzipierten Gesamtvorstellungen aus gerät dann nicht selten in eine Gefahrenzone von Versuchungen, den schlichten Befund der Quellen in konstruktiver Interpretation zu erweitern. Eine solche Gesamtvorstellung bringt die Einführung (19—31), in der U. unterscheidet zwischen aufsteigender und absteigender Herrschaftsweise. Letztere sieht er beim Papsttum und dem theokratisch verfaßten Königtum, erstere bei der Volksherrschaft wirksam. Absteigend wird beim Papsttum und Königtum das Regiment durch Gewaltenmitteilung von der die Fülle der Gewalt bergenden Spitze gehandhabt, aufsteigend wird bei der Volksherrschaft diese Gewalt an die entsprechenden Herrschaftsorgane delegiert, die dann nur als Repräsentanten und Beauftragte des souveränen Volkes regieren. Zeitlich, so macht U. mit Recht aufmerksam, scheint das theokratisch verfaßte Königtum im Mittelalter zwischen zwei Formen von Volksherrschaft zu stehen — wenn man für die frühe Phase nicht außer acht läßt, daß die vorchristlich sakrale Bedeutung des Königtums den „aufsteigenden" Charakter der Gewaltenmitteilung einigermaßen einschränkt, im republikanischen Rom allerdings braucht diese Einschränkung nicht beachtet zu werden.

In den drei Hauptteilen (Der Papst 29—116, Der König 117—214, Das Volk 215—305) entfaltet U. nun dank seiner umfassenden Kenntnis der Quellen und der gelehrten Literatur die ganze Fülle der komplizierten Problematik, wie sie sich im Verlauf des Mittelalters innerhalb der genannten Herrschaftsformen und durch ihre gegenseitigen Beeinflussungen im freund-feindlichen Zusammenleben ergab. Entscheidend für die Wertung von U.'s Aussagen will uns scheinen, daß er sich bemüht, das jeweilige Selbstverständnis der untersuchten Gewaltenträger in objektiver Quellenanalyse zu Wort kommen zu lassen. Dann jedoch bedient er sich seines Wissens von römischer, kanonistischer und germanischrechtlicher Jurisprudenz, um die eigentliche Tragweite der Quellenaussagen zu ermessen. Das wird z. B. besonders dankenswert empfunden, wenn er im Kap. über die Grundlegung päpstlicher Gewalt (32—56) von der apostolischen Sukzession spricht (mit Hinsicht auf die Papstreihe), diese unterscheidet von der bischöflichen Sukzession im ununterbrochenen Vollzug von Handauflegung und Mitteilung des „ordo", und mit Hilfe römischrechtlicher Terminologie aus dem Erbrechtskapitel deutlich macht, wie der Papst imgrunde als Träger jurisdiktioneller Vollmacht in direkter Linie Christus — Petrus — Papst steht, als Erbe des Petrus, den der Herr zu seinem Stellvertreter auf Erden ernennt, selbst vicarius Christi wird. Bei der Unterscheidung von potestas jurisdictionis und potestas ordinis unterläßt U. einen Hinweis auf die bis heute noch nicht abgeschlossene Diskussion über die Beziehung beider zum Magisterium und kommt dann zu der nicht unbestrittenen Meinung: für eine gültige Bischofsweihe oder eine dogmatische (gemeint wohl unfehlbare verbindliche) Verkündigung sei in der Kirche immer der Besitz der Weihegewalt als unabdingbare Voraussetzung angesehen worden (42). Demnach ließe sich die Möglichkeit nicht denken, ein gewählter Papst aus dem Laienstand könnte noch vor Empfang der Weihen zur Dogmatisierung einer Lehre schreiten. Daß der Papst, auch wenn er im Moment der Annahme seiner Wahl noch Laie ist, sogleich den Vollbesitz jurisdiktioneller Gewalt erhält, gilt auch heute als geltendes Recht (CiC can. 219). Und da man sich im Gedankenexperiment den Fall konstruieren kann, daß nur Kardinäle mit niederen Weihen oder ohne Weihen einen Laien zum Papst wählen würden, wäre der oben durch den Erbschaftsgedanken erhärtete direkte Zusammenhang Christus — Petrus — Papst noch eindrucksvoller sichtbar zu machen.

Bedenken melden sich an, wenn U. über die mittelalterliche Ansicht der Kirche vom Verhältnis des Papstes zum Gesamtkörper der Christenheit spricht und dabei den Unterschied von Papst und Kirche fast bis zur Trennung beider betont (ecclesia nobis commissa, the status of the pope was one that was set apart from the Christian people, 49). Hier wäre die weitaus nuanciertere Darstellung der Lehren der Dekretisten und Dekretalisten, wie *Brian Tierney* sie darlegt (Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge 1955), dienlich gewesen. Der Hinweis darauf, daß der Papst jen-

seits seines Amtes als Christ unter Christen natürlich Glied der Kirche, simplex christianus, ist, genügt noch nicht, um die Härte der erwähnten Trennung zu mildern, die im Inhaltsverzeichnis so formuliert wird: the pope not a member of the Church and forming an estate of his own (7).

Auch bei den Ausführungen über das Selbstverständnis des mittelalterlichen Papsttums von seiner monarchischen Stellung an der Spitze der Christenheit und seiner Auffassung, die Christenheit bzw. die Kirche besitze als solche keine ihr eigenen Vollmachten und Rechte, wäre ein Hinweis auf die hier notwendig anzubringenden sehr viel differenzierteren Lehren der Kanonisten erwünscht gewesen. Wie etwa die Gesamtkirche als Eigentümer kirchlichen Besitzes, der Papst nur als tutor und dispensator angesehen, die Irrtumsfreiheit der tota catholica ecclesia nicht notwendig damals dem Papst zugeschrieben wurde, so läßt sich auch die spätere konziliare Entwicklung nicht verstehen, wenn man im Hochmittelalter die absolutistischen Linien der Papstherrschaft zu ausschließlich betont. Vgl. dazu Tierneys Ausführungen über die plenitudo potestatis (141—149 im erwähnten Werk über die Ursprünge der Konziliartheorie). Bei der Lektüre dieses Teils ist dem Rezensenten noch eine etwas zu optimistische Bewertung der Luzidität des mittelalterlichen Latein aufgefallen (17: „the terms and concepts are at once understandable in their contemporary lucid and precise Latin shape" — stimmt das?). Verbirgt sich unter der vermeintlichen Klarheit der Termini doch gerade die Doppeldeutigkeit oder Mehrdeutigkeit des Begriffs! Man denke nur an die Mißverständnisse bei der Interpretation der Zwei-Schwerter-Lehre. Ferner auf S. 40: Die Kanonisation gehört nicht, wie wir meinen, bereits seit dem späten 10. Jahrhundert unter die Prärogativen des Hl. Stuhles, sondern Innozenz III. hat erst, nachdem Alexander III. die Heiligsprechung in einem Einzelfall dem Apostolischen Stuhl reserviert hatte (c. 1 X 3,45), die allgemeine Reservation ausgesprochen (1200). Doch kamen noch später Kanonisationen durch Bischöfe vor (vgl. G. Oesterle LexThKir ²5 [1960] 143). Die mit dem Amt gegebene, von der möglichen moralischen Anfechtbarkeit des individuellen Trägers nicht bedrohte „sanctitas" des Papstes (40 f.) hat natürlich die Parallele in der Geltung der auch von einem sündigen Spender vollzogenen sakramentalen Handlung.

Im 2. Teil erscheint uns besonders wertvoll die Überlegung, wie sich das theokratische Königtum mit dem lehnsrechtlichen Prinzip zurechtfindet, kraft dessen ja die absolute Regierungsvollmacht des von Gott direkt mit der Gewalt ausgestatteten Königs sich von innen her verfassungsrechtlich begrenzt sehen muß. Die Eingangsthese (117), welche dem mittelalterlich theokratischen Königtum das Volkskönigtum (aufsteigende Gewaltenvermittlung) vorangehen läßt, muß wohl, wie wir bereits andeuteten, dahin modifiziert werden, daß auch dem germanischen Königtum der Sakralcharakter zugesprochen wird (vgl. *Otto Höfler,* La Regalità sacra, Leiden 1959, 664—701).

In zwei ausführlichen Kapiteln über das lehnsrechtlich begrenzte Königtum in England (150—192) und das stärker theokratisch ausgerichtete Königtum in Frankreich (193—211) werden diese Spannungen im mittelalterlichen Herrschaftsbegriff des weltlichen Bereichs vielfach verdeutlicht und durchdiskutiert. In dem abschließenden Teil über das Volk als Träger oder Mitträger der öffentlichen Gewalt räumt der Verf. einen breiten Raum der Entwicklung des konziliaren Gedankens ein neben Hinweisen auf die kommunalen Bewegungen und die Verfassungsgeschichte der europäischen Stadt, zugleich die Bedeutung der Volksbewegung überhaupt und des aufsteigenden Laientums, zumal an den Universitäten betonend. Wichtig dabei vor allem die zentralen Ausführungen über die von der Aristoteles-Rezeption bestimmten hochscholastischen Naturrechts- und Staatslehren.

Mit einem Ausblick auf eine sich wandelnde Welt im späten Mittelalter, seiner Wiederentdeckung des Menschen in Literatur und Kunst schließt das Buch, dessen Fülle an Gesichtspunkten und eindringlichen, sachgerichteten Analysen das Versprechen einlöst, wie es einleitend gegeben wurde. Mag man im einzelnen auch den semasiologischen Bemühungen des Verf. nicht immer restlos beipflichten können, so überzeugt doch der straff durchgehaltene Gedankenzug der Gesamtentwicklung, in der für das Mittelalter die drei geprüften Gewalten des Papsttums, des Königtums und des Volkes in stetem Bezug aufeinander den Gang der Geschichte bestimmten.

Hans Wolter S. J.

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

Weinhandl, Ferd. (Hrsg.), Gestalthaftes Sehen. Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie. Zum 100-jährigen Geburtstag von Christian v. Ehrenfels. 8⁰ (439 S.) Darmstadt 1960, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 29.— DM. — Das von W. herausgegebene Werk ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung: einmal bietet es in seinem 1. Teil die grundlegenden Schriften zur Gestalttheorie von Chr. v. Ehrenfels (E.) in ihrer historischen Abfolge; damit sind diese bedeutenden, aber weit verstreut erschienenen Veröffentlichungen wieder im Zusammenhang leicht zugänglich. Sodann sind von 34 Autoren aus den verschiedensten Bereichen der Natur- und Geisteswissenschaften Beiträge veröffentlicht, die alle den Kerngedanken der „Gestalt" von verschiedenen Seiten her betrachten. So ist aus dieser besonders für die Philosophie und Psychologie bedeutenden Veröffentlichung geradezu ein „Handbuch des gestalthaften, morphologischen, physiognomischen Sehens und Denkens" (VII) geworden. Zuerst gibt W. einen Überblick über das philosophische Werk von E. (1—10). Zwei Jahre nach seiner Habilitation in Wien veröffentlichte dieser die nur etwa 40 Seiten umfassende Abhandlung „Über Gestaltsqualitäten" (1890), die seinen Weltruf begründete. Diese Arbeit wirkte sich in zahlreichen Fachwissenschaften, vor allem aber in der modernen Philosophie fruchtbar aus. 1916 erschien dann die „Kosmogonie", die das philosophische Weltbild E.' umfaßt. Es folgte 1922 „Das Primzahlengesetz", in dem vor allem das Kapitel „Weiterführende Bemerkungen" als Ergänzung der Arbeit von 1890 von Bedeutung ist. Hier werden Begriffe der Höhe und Reinheit der Gestalt aus der „Kosmogonie" übernommen und namentlich für die Ästhetik weitergeführt. Wenige Wochen vor seinem Tod diktierte E. seiner Frau eine kleine Abhandlung, in der er in möglichst einfachen Worten den Sinn seiner Lehre darzustellen versuchte. Eine Reihe neuer Gesichtspunkte und Gedanken machen diesen Aufsatz „zu einem äußerst wertvollen Dokument der Gestalttheorie" (3), das im vorliegenden Band der wissenschaftlichen Welt wieder zugänglich gemacht wird. E. geht in dieser letzten Arbeit (ebenso wie in seiner ersten) vom Melodiebeispiel aus. Die Melodie ist nicht bloß die Summe der (isolierten) Töne, weil sie transponierbar ist. Durch die Transponierbarkeit wird die Konstanz und Identität der Melodie und damit ihr Unterschied von der bloßen Summe der Töne dargetan. Es erhebt sich aber die Frage, ob die Melodie bereits mit den einzelnen Tönen notwendig gegeben ist, oder ob sie über die einzelnen Töne hinaus erst „produziert" werden muß durch die Tätigkeit des Subjekts (Fundierungs- oder Produktionstheorie)? E. spricht jedenfalls von den Gestalten als dem Primären und betrachtet die „Empfindungen" nicht als das Fundament der Gestalten. Den Gestalten liegt „Gestaltung" zugrunde. Gestaltung hat es mit zwei Prinzipien zu tun: der Einheitstendenz (henogenes Prinzip) und der Mannigfaltigkeit (chaotogenes Prinzip). Beide Prinzipien durchdringen sich in der Welt der Materie, des Lebens und des Geistes. Nach diesen Prinzipien können wir auch Höhe und Reinheit der Gestalt unterscheiden. Höhere Gestalten — so definiert E. — sind die, in denen das Produkt von Einheitlichkeit des Ganzen und Mannigfaltigkeit der Teile ein größeres ist. — Wie reich sich diese Gedanken in den Wissenschaften entfaltet haben, zeigen die 34 Beiträge aus verschiedensten Spezialgebieten, von denen wir nur einige erwähnen können. Den Einfluß auf die wissenschaftliche Kulturmorphologie stellt *O. F. Anderle* dar; Gestaltkriterium und historisches Prinzip in der Völkerkunde untersucht *A. Closs*. Mehrere Arbeiten (von *K. Bühler, K. Conrad, Th. Erismann, O. Höfler, R. Meili* u. a.) zeigen die Bedeutung der Gestalttheorie für die Psychologie, *F. Matussek* untersucht die Wahnwahrnehmung in der Sicht der Gestaltpsychologie. Der Herausgeber interpretiert seinen „Gestaltlegetest" und zeigt seine Auswertung. *A. Meyer-Abich* sieht in der Gestalttheorie die theoretische Vollendung der Natur-

wissenschaft Goethes und Humboldts und erörtert ihre Bedeutung für die moderne Biologie. Unter den mehr philosophischen Beiträgen sei die Arbeit von *E. Heintel* „Der Geist in der Ganzheit der Psyche bei Aristoteles" hervorgehoben. H. geht vom aristotelischen Ganzheitsbegriff aus, zeigt eine „modifizierte" Übereinstimmung mit den Ehrenfels-Kriterien auf, betont jedoch, daß für Aristoteles die „Einheit" des Ganzen nicht trennbar ist von den Teilen, „die als solche zwar nicht das wirkliche (aktuelle) Ganze sind, wohl aber dieses in seiner Aktualität ermöglichen, d. h. ihm der ‚Materie' nach ‚potentiell' vorausgesetzt sind" (187). Für Aristoteles ist also einerseits das Ganze nicht summativ zu fassen, anderseits kann die das Übersummative fundierende Einheit des Ganzen für sich allein nicht als „Substanz" gesetzt werden. So distanziert sich Aristoteles sowohl von der materialistischen Elementen-Philosophie (Demokrit) wie von der ontischen „Abgetrenntheit" (188) der Ideen Platos. H. untersucht dann die Frage, wie Aristoteles dazu kommt, von dem Ganzen der Seele die „Denkseele" (nous-Geist) grundsätzlich abzuheben. Den Band beschließt eine biographische Skizze der Tochter von Ch. v. Ehrenfels. A. Haas

Einsichten. *Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von *Klaus Oehler* und *Rich. Schaeffler.* 8° (398 S.) Frankfurt 1962, Klostermann. 33.50 DM; geb. 38.50 DM. — Stellvertretend für viele haben die Verfasser dieser Festschrift ein Dokument der Dankbarkeit und bleibender Verbundenheit errichtet für den Philosophen Krüger, dessen akademisches Lehrwort krankheitshalber schon vor Jahren verstummte. Eine Aufsatzsammlung („Freiheit und Weltverwaltung", Freiburg 1958), vor allem aber die in „Grundfragen der Philosophie. Geschichte — Wahrheit — Wissenschaft" (Frankfurt 1957) veröffentlichten Vorlesungen bezeugen ein Denken, das, aller Anregung der Moderne aufgeschlossen, mit kraftvoller Bestimmtheit in den Strom der philosophia perennis mündet. „Wahrheit und Geschichte" ist denn auch die in etwa gemeinsame Thematik eines Großteils der lose aneinandergereihten Studien des vorliegenden Buches. *R. Schaeffler,* Schüler K.s, stellt unter diesem Titel (297—315) auf vorbildlich klare und übersichtliche Weise die Auffassung seines Lehrers dar: Die Wahrheit selbst fordert „die geschichtliche Gestaltung des Seienden durch die geschichtliche Freiheit des Menschen auf Grund kritischen Geschichtsbewußtseins" (306); aber sie ist zugleich und zumeist das übergeschichtlich Maßgebliche. Sch. schließt sehr scharfsichtige eigene Fragen an (vgl. 311 mit 307). Am nächsten steht diesen Darlegungen der ebenfalls bedenkenswerte Beitrag von *Helm. Kuhn* „Der Mensch als Thema der Geschichte" (131—155); er beschreibt gegen existentialistische (und in etwa auch existentialphilosophische) Einseitigkeiten die fundamentale Einheit des menschlichen Lebens, das immer zugleich frei gestaltet und schicksalhaft zugeschickt ist. „Der Mensch ist ein Wesen, das sich nicht selbst geschaffen hat"; aber „ohne sich selbst mit seiner natürlichen Ausstattung angenommen zu haben, kann er nicht einmal die Entfremdung als Erfahrung zum Ausdruck bringen" (141). Der letzte Einheitsgrund der Selbstannahme des Menschen in Freiheit und Schicksal ist der transzendente Gott, der Mensch wurde. *Hans-Georg Gadamer* sagt zur Problematik des Selbstverständnisses (71—85), „daß im Verstehen ein Moment der Selbst-losigkeit ist, das auch für eine theologische Hermeneutik Beachtung verdient und das am Leitfaden der Struktur des Spieles untersucht werden sollte"; „denn das Aufgehen im Spiel, diese ekstatische Selbstvergessenheit, wird nicht so sehr als ein Verlust des Selbstbesitzes erfahren, sondern positiv als die freie Leichtigkeit einer Erhebung über sich selbst" (77 81; vgl. 84 f.!). *Walter Schulz* (334—360) stellt das Problem der absoluten Selbstreflexion in einer Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus, die als meisterlich anerkennen kann, auch wer Sch.' eigenen Grenzziehungen nicht durchwegs zustimmt. *Wilh. Kamlah* (107—130) betont den Unterschied zwischen allgemeingültigem Wahrheitsbegriff und modern-naturwissenschaftlicher Verifikationsforderung. *Herm. Lübbe* (204—229) fragt mit Kant — dem Vorbereiter dessen, was sich in Hegel vollendet—: „Wodurch ist die Philosophie in der Weise von anderen Wissenschaften verschieden, daß sie zu einem auffällig erheblichen Teil als Darstellung und Deutung ihrer eigenen Geschichte begegnet?" (205). Die Philosophiegeschichte ist selbst ein Teil der Philosophie, weil sie die Geschichte des dialektischen Werdens des Subjekts der Philosophie ist. Zum Ideologie-Problem: 229[45]! *Jos. Pieper* (289—296) sieht in den platonischen Mythen ein Glied der philo-

sophischen Argumentation, und zwar das oftmals entscheidende Argument; vgl. dazu und besonders zur Uroffenbarung das anläßlich einer früheren Schrift P.s Gesagte: Schol 35 (1960) 426—428. *Heinr. Schlier* („Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes", 316—333) findet in der Apokalypse die Tendenz der Geschichte zum totalen Weltstaat angezeigt, dem als stärkstes Hindernis das Christuszeugnis der Kirche entgegensteht. — Auch unter den Abhandlungen, deren Thematik nicht auf einen Generalnenner gebracht werden kann, ist sehr wohl Erwähnenswertes. *Wilh. Anz* („Tod und Unsterblichkeit", 11—35) räumt der philosophischen Unsterblichkeitslehre, im Anschluß vor allem an Kierkegaard (vgl. aber 34⁸!), eine gewisse sachliche Wahrheit ein — höchst aktuellerweise, vor dem Hintergrund der heutigen protestantischen Theologie, welche diese Lehre zumeist ‚destruieren' möchte. *Wolfg. Cramer* (39—70) entwickelt in der bei ihm gewohnten anspruchsvollen, ja unerbittlichen denkerischen Sachhingegebenheit, die sich allerdings kurzer Berichterstattung entzieht, die Bestimmungen des Begriffs des Individuums. *Karl Löwith* plädiert mit vielfachen Belegen aus den Jugendschriften und den religionsphilosophischen Vorlesungen auf „Hegels Aufhebung der christlichen Religion" (156—203), deren Doppeldeutigkeit besteht in der philosophischen Rechtfertigung der Religion durch die Kritik ihrer wesentlichen Vorstellungsform. Nach *Kl. Oehler* (236—288) verweist bei Aristoteles die Sprache auf die gegenständlichen Dinge und hat nicht nur, wie die neopositivistische Sprachanalyse will, eine inhaltsleere Ordnungsfunktion; Oe. zeigt die Wirklichkeitsgeltung der aristotelischen Prinzipien am Beispiel des Artbegriffs durch die ausführliche und aufschlußreiche Erläuterung des Standard-Arguments „Ein Mensch zeugt einen Menschen". Aus einer Vorlesung von *Carl Friedr. v. Weizsäcker* über „Kopernikus, Kepler, Galilei" (370—394) seien diese Sätze festgehalten, die mit Aufstellungen J. H. Randalls (Aristotle, New York 1960, 56 bis 58; vgl. Schol 37 [1962] 147) z. T. übereinstimmen: „Das späte Mittelalter war in keiner Weise ein dunkles Zeitalter; es war eine Zeit hoher Kultur, von gedanklicher Energie sprühend. Jene Zeit übernahm die Philosophie des Aristoteles, weil er sich mehr als irgendein anderer der sinnlichen Wirklichkeit annahm. Aber die Hauptschwäche des Aristoteles war, daß er zu empirisch war. Deshalb brachte er es nicht zu einer mathematischen Theorie der Natur. Galilei tat einen großen Schritt, indem er es wagte, die Welt so zu beschreiben, wie wir sie nicht erfahren ... Aristoteles wollte die Natur bewahren, die Erscheinungen retten, sein Fehler ist, daß er dem gesunden Menschenverstand zu oft recht gibt. Galilei zerlegt die Natur, lehrt uns, neue Erscheinungen willentlich hervorzubringen und den gesunden Menschenverstand durch Mathematik zu widerlegen" (385 f.). Das Vertrauen auf die mathematischen Gesetze appellierte — gegen Aristoteles — an Platon; ihre Anwendung auf die Sinnenwelt jedoch ist — gegen Platon — eine geistesgeschichtliche, naturwissenschaftshistorische Wirkung des Christentums, das auch die Materie als Schöpfung Gottes lehrt (387 f.). Eigenwillig interessant, was v. W. über den „Galilei-Mythos" sagt (389—394; — eigenwillig, weil die totalitär-fortschrittliche Entwicklungstendenz der katholischen Kirche des frühen 17. Jahrhunderts eine Fehlinterpretation ist). — Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen K.s: 395—398. W. Kern

Pfeil, Hans, Einführung in die Philosophie (Der Christ in der Welt, III 4). kl. 8° (163 S.) Aschaffenburg 1960, Pattloch. 3.80 DM. — Diese Einführung in die Philosophie will nicht einen Überblick über die philosophischen Probleme geben, sondern die Kulturerscheinung der Philosophie in ihrer Ganzheit philosophisch beleuchten, namentlich in ihrer Bedeutung für den Menschen und ihrer Stellung im Raum der Wissenschaften. Im wesentlichen ist das Buch ein Auszug, zum Teil sogar eine wörtliche Wiedergabe des größeren Werkes des Verf. „Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie" (vgl. Schol 32 [1957] 148 f.). So ist eine lebendige und sehr brauchbare Einführung in die Philosophie entstanden, die geeignet ist, manche Mißverständnisse über das wahre Wesen der Philosophie auszuräumen und zum Studium der Philosophie anzuregen. Der Aufbau entspricht dem des genannten größeren Werkes: Nach einer Einleitung über die Stellung der Philosophie im heutigen Geistesleben folgen die vier Kapitel: Philosophie und Einzelner (die Motive, die zum Philosophieren drängen: das wissenschaftliche, das künstlerische, das sittliche und das religiöse

Motiv), Philosophie und Gemeinschaft (der rechte Sinn des „immerwährenden" Charakters der Philosophie), Philosophie und Einzelwissenschaften mit Darlegung der Einteilung der Philosophie), Philosophie und Theologie (die Probleme von Glaube und Wissen und der christlichen Philosophie); den Abschluß bildet eine Charakteristik des idealen Philosophen. — In einem Punkt kann ich dem Verf. nicht ganz zustimmen: Er meint, nicht nur die praktische Erkenntnis, sondern die Praxis selbst in die Begriffsbestimmung der Philosophie aufnehmen zu müssen, und definiert die Philosophie dementsprechend als „eigenpersönliches und eigenverantwortliches Streben nach wissenschaftlicher Weltanschauung und hiermit übereinstimmender Lebensgestaltung" (43). Niemand wird leugnen, daß das Streben nach entsprechender Lebensgestaltung eine ethische Forderung an den wahren Philosophen ist. Aber gehört es deshalb in die Definition der Philosophie hinein? Die Definition soll doch nicht einen neuen Begriff aufstellen, sondern das zum Ausdruck bringen, was man von jeher unter „Philosophie" verstanden hat. Das der philosophischen Einsicht entsprechende Leben hat man aber stets von der Philosophie selbst unterschieden. Sonst müßten die Darstellungen der „Geschichte der Philosophie" ganz anders aussehen, als es tatsächlich der Fall ist. Wie das Heiligkeitsstreben etwas anderes ist als Theologie, so ist auch die der Philosophie entsprechende Lebensführung etwas anderes als die Philosophie selbst. Das anzuerkennen hat mit „Intellektualismus" nichts zu tun.

J. de Vries

Logic and Language. Studies dedicated to Professor *Rudolf Carnap* on the occasion of his seventieth birthday. gr. 8° (VI u. 246 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 24.50 Fl. — Sechzehn bedeutende Logiker, Mathematiker und Philosophen haben in diesem Buche durch Arbeiten über aktuelle Fragen der Logik, Grundlagen der Mathematik und Wissenschaftstheorie ihren Lehrer und Freund geehrt. *P. Bernays, K. Dürr* und *Ch. Morris* würdigen im einzelnen das logische Werk Carnaps (Logische Syntax der Sprache, Abriß der Logistik, Encyclopedia of Unified Science). *H. Mehlbergs* Beitrag bietet einen ausführlichen Überblick über die gegenwärtige Situation der Philosophie der Mathematik. Neben anderen kleineren Beiträgen sind vor allem der Diskussionsbeitrag von *W. V. O. Quine* über „Carnap und logische Wahrheit" und *W. Stegmüllers* wissenschaftstheoretische Untersuchung von Systemen mit zielgerichteter Organisation sehr beachtenswert. Quine kritisiert u. a. die „Behauptung der Metaphysiker", nach der die Wissenschaften metaphysische Prinzipien voraussetzen. Dabei darf sich seine Kritik auf einige Ergebnisse der logischen Grundlagenforschung (besonders Vielheit der logischen Systeme) berufen. Auch die gründlichen Überlegungen Stegmüllers machen viele Fragezeichen zum Teleologieproblem. Beide Autoren stellen den Philosophen vor wichtige Fragen, z. B.: Wie verhält es sich mit der logischen Wahrheit oder Notwendigkeit? Wie verhält es sich mit den Sätzen oder Prinzipien der Metaphysik? Man kann heute eben nicht deutlich genug den Unterschied der sogenannten „metaphysischen Sätze" gegenüber den Sätzen der Wissenschaft betonen. Wenn Carnap durch sein radikales Programm den Metaphysiker von heute zur Besinnung auf *diese* ihre Lebensfrage zwingt, so darf eine Würdigung seiner Persönlichkeit und seines Werkes in der Philosophie der Gegenwart an ehrenvoller Stelle nicht ausbleiben.

Vl. Richter

Lorenzen Paul, Metamathematik (B-I-Hochschultaschenbücher, 25), kl. 8° (173 S.) Mannheim 1962, Bibliographisches Institut. 3.80 DM. — An Darstellungen der Metamathematik und ihrer Teilgebiete in der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart gibt es sicherlich keinen Mangel. Doch vorliegendes Bänddchen ist alles andere als nur eine Wiederholung oder Zusammenfassung dessen, was bereits längst zum dauernden Besitz dieser Wissenschaft gehört. Es enthält im 1. Kap. unter Verwendung von Dialogen eine neue Interpretation der formalen Logik, die eine Weiterführung früherer Arbeiten des Verf. darstellt (vgl. Schol 34 [1959] 453 f.). Diese Methode wird auch zur Interpretation der konstruktiven Arithmetik im 2. Kap. herangezogen. Der konstruktive Standpunkt wird im ganzen Buch konsequent durchgeführt. Kap. 2 und 3 enthalten eine knappe Zusammenfassung der metamathematischen Ergebnisse, wie sie aus dem Hilbertschen Programm der For-

malisierung der Arithmetik entstanden sind: Formalisierung der klassischen Arithmetik nach Peano, konstruktiver Widerspruchsfreiheitsbeweis der klassischen Arithmetik, Präzisierung des Begriffes „Formalismus" mittels der rekursiven Aufzählbarkeit, Unentscheidbarkeitssätze der Arithmetik. In der Behandlung der axiomatischen Theorien (4. Kap.) verbindet L. in geschickter Weise die inhaltliche und die formale Betrachtung. „Die axiomatischen Theorien sind nicht auf Grund einer Kritik an dem inhaltlichen Denken der klassischen Mathematik entstanden, sondern durch die Entdeckung von ‚Strukturgleichheiten' innerhalb der klassischen Mathematik" (134 f.). Es werden hier zunächst Unentscheidbarkeitssätze für die axiomatischen Theorien und zuletzt die Entscheidbarkeitssätze von Tarski für die Theroie der algebraisch-abgeschlossenen und der reell-abgeschlossenen Körper bewiesen. Axiomatische Systeme der Mengenlehre werden im Buch nicht behandelt. Denn „mangels einer anerkannten konstruktiven Mengenlehre hat man kein Kriterium dafür, ob ein solches Axiomensystem in der Tat eine formalisierte Mengenlehre ist — oder bloße Phantasie" (134). Dieser Satz zeigt uns, mit welchem Ernst die Auseinandersetzung in der logisch-mathematischen Grundlagenforschung der Gegenwart — sie kreist um das Problem des Unendlichen — betrieben wird. L. und die Konstruktivisten vertreten im Grunde die aristotelische Auffassung des potentiellen Unendlichen. — Die dialogische (operative) Interpretation der formalen Logik stellt L. einer „ontologischen" gegenüber. Es ist schwer zu sagen, welcher Interpretation die übliche Darstellung der scholastischen Logik zuzuordnen sei. Doch wird sich die Scholastik auf die aristotelische Auffassung der Logik als Techne im Gegensatz zu Episteme oder auch auf den geschichtlichen Ursprung ihrer Fortentwicklung im Mittelalter, der in der Disputation liegt (diese Geschichte ist noch sehr wenig erforscht), neu besinnen müssen. Dadurch wird man L.s Versuch einer dialogischen Interpretation der Logik besser verstehen. — Neue einheitliche Darstellung des bis jetzt Erreichten zusammen mit Anregung zu weiterer Forschung sind die seltenen Vorteile dieses Bändchens. Vl. Richter

Bocheński, I. M., Grundriß der Logistik. 2., erweiterte Aufl. 8° (141 S.) Paderborn 1962, Schöningh. Aus dem Französischen übers., neu bearbeitet und erweitert von *Alb. Menne*. 12.— DM. — Die 2. Aufl. des im deutschen Sprachraum bereits sehr verbreiteten Lehrbuches (vgl. Schol 30 [1955] 444) bringt zu fast allen Kapiteln kleine Erweiterungen, Ergänzungen oder Korrekturen. Der Aufbau blieb jedoch unverändert. Vl. Richter

Seebohm, Th., Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. 8° (200 S.) Bonn 1962, Bouvier. 19.80 DM. — Husserls Transzendentalphilosophie soll als transzendental-*phänomenologische* von der Kantischen und aller kantianisierenden als transzendental-*logischer* abgehoben werden. In Husserls Gesamtwerk, besonders im bereits veröffentlichten und noch unveröffentlichten Nachlaß, finden sich überall kritische Gedanken zur Kantischen Transzendentalphilosophie; sie werden hier erstmalig systematisiert und für ein vertieftes Verständnis des transzendentalphänomenologischen Ansatzes fruchtbar gemacht. Der Verf. vermag meisterhaft in Husserls Denken einzuführen, und man ist erstaunt, wie es ihm gelingt, vieles, z. B. den Sinn von „Phänomen", „Reduktion", „Intentionalität" usw., zumal jedoch die schwierigen Aussagen über die „absolute Subjektivität" und die Konstitution des „Zeitbewußtseins" (trotz der bereits weitläufigen Literatur darüber) mit neuen Akzenten zu versehen. Beschränken wir uns hier auf sein Hauptanliegen. Husserl sucht die letztbegründende, absolute Philosophie und die ihr entsprechende Methode (ähnlich wie Hegel, der aber nicht ins Gespräch gezogen wird und den Husserl wohl kaum kannte). Er will sich nicht damit begnügen, wie Kant ein aprioristisches Bewußtsein-überhaupt als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft „konstruktiv", und das heißt nach ihm transzendental-*logisch*, zu postulieren. Demgegenüber will Husserl das ursprüngliche, alle Gegebenheit ermöglichende transzendentale Selbstbewußtsein positiv aufweisen, sich seiner in „direkter Aufweisung", „originär", unmittelbar versichern (31 33 46 u. ö.). Kant sei also auf halbem Wege stehen-

geblieben, erst die transzendental-phänomenologische Methode erreiche das Ziel. Direkte Aufweisung besagt für Husserl aber auch, daß an die transzendentale Erkenntnis selbst die transzendentale Frage gestellt werden müsse: die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, nach ihrer inneren Selbstbegründung, Selbstkonstitution (38 u. ö.). Deutlicher als bei anderen Interpreten hebt sich dabei heraus, daß die Selbstzeitigung des absoluten Bewußtseinsstromes das eigentliche Ursprüngliche ist; dieser konstituiert sich durch die aktuale „Wahrnehmungsgegenwart", die unmittelbaren Retentionen und Protentionen sowie die Reproduktionen (intentionale Akte der Erinnerung). In ihm, grundsätzlich mittels der Retentionen, vermag das absolute Subjekt, das an sich selbst, als „fungierendes Subjekt", objektiv, „theoretisch", nie faßbar wird, sich (in Akten der unmittelbar retentionalen Reflexion) zu objektivieren, zu vergegenständlichen. Es wird aber nicht nur in derartigen Objektivationen bewußt; auch in und an sich selbst ist es im Modus einfachen, unmittelbaren „Inneseins" bewußt, eben als Selbst-Bewußtsein, das jedoch kein „Wissen" (im objektiven, theoretischen Sinn) ist (138 f.), obschon es auch transzendentale „Erfahrung" heißt (66 81 102 107 u. ö.). Husserl gesteht: „Für all das fehlen uns die Namen" (118). Trotzdem bedeuten diese Analysen dem Verf. zufolge den Schlüssel zur Lösung des Problems einer „Kritik der Kritik" (109). — Die fast beispiellose Kompliziertheit der einschlägigen Husserlschen Untersuchungen verbietet einen Kurzbericht. Daher jetzt auch nur einige Bemerkungen zur zentralen Thematik. Es bleibt nicht nachvollziehbar und unerfindlich, wie der bloße Rückgang auf das Husserlsche transzendentale, absolute Subjekt eine Antwort auf das „quid iuris", auf die Frage nach Geltung und Wahrheit der gegenständlichen Erkenntnis darstellen könne, zumal auch Husserl über „das *faktische* Auftreten von Sinn und Sein aus der transzendentalen Subjektivität" (Hervorhebung vom Rez.) nichts Näheres zu sagen weiß, es ist für ihn „ein prinzipiell Letztes" (162) — dem transzendentalen Prinzip inhäriert „transzendentale Faktizität" (179). Andererseits ist das absolute Subjekt auch als „Vollzieher" der Akte zu setzen (128); freilich ist es so, als Subjekt im Vollzug, nur ungegenständlich zu erfassen. Warum aber darf solch ungegenständliches „Innesein", das der Verf. ausdrücklich als „Bewußtsein" anspricht, nicht „in irgendeiner Form" *Wissen* heißen (140)? Die erregende Theorie des ungegenständlichen Vollzugsbewußtseins dürfte sich als Ansatzpunkt einer echten *Metaphysik* der Subjektivität anbieten, wie sehr auch Husserl und sein scharfsinniger Paladin eine solche verwerfen. Doch dessen Vorschlag, die fungierende Subjektivität, die nicht selbst wieder aus anderem Ursprung konstituiert ist, nicht als Sein, sondern als „Vor-Sein" zu bezeichnen (160), ist wahrlich nicht annehmbar. Und keinesfalls verfängt der wenig originelle Einwand, auch Metaphysik, sofern sie Erkenntnis ist, würde das Seiende zum „Gegenstand" machen (161) und darum nicht rein an sich selbst erfassen. — Vorliegende Schrift darf als gewandteste Verteidigung des transzendental-phänomenologischen Idealismus gelten, die wir besitzen.

H. Ogiermann

Kopper, J., Transzendentales und dialektisches Denken. 8° (194 S.) Köln 1961, Universitätsverlag. 9.— DM. — Die Einleitung handelt über die Auslegung des transzendentalen und des dialektischen Denkens durch das dialektische Denken, Teil I über die transzendentale Auslegung des *transzendentalen* und seiner Kritik durch das dialektische Denken, Teil II über die transzendentale Auslegung des dialektischen Denkens. Wenn transzendentale Einstellung den Rückgang in die Subjektivität besagt, die allein Sinn, Geltung und Objektivität begründen könne, dann fragt es sich, ob und inwiefern die gegenständliche Welt nun ihrerseits für das Sichwissen des transzendentalen Subjekts Bedeutung habe. Die Kritik der Dialektik an Kant wende das Ganze so, daß er Welt als das dem Geist Fremde oder den Geist in seiner Selbstentfremdung unbewältigt stehenlasse. Daher gehe Hegel in seiner Kantkritik davon aus, wie sehr Kant „in Gegebenheiten verfahren sei" (17); das bloße Gegebene aber müsse überwunden werden, die Dialektik des Sichwissens des Geistes liege gerade darin, daß es „sein Sichwissen als seine Entfremdung ist" (23). Der Verf. nennt also „dialektisches Selbstbewußtsein" dasjenige, das, sich als Weltlichkeit ergreifend, in der Selbst-

entfremdung befangen bleibt, „transzendentales Selbstbewußtsein" dasjenige, dem es gelingt, bei allem Sicherfahren von Welt her doch sich ganz aus sich selbst heraus zu verstehen. Letzteres sei die Position Kants, um dessen echte Auslegung es vor allem gehe. Es ergibt sich also, darf man wohl formulieren, eine überraschende, beinahe paradoxe Situation: es soll gezeigt werden, wie dialektisches Denken, das dem Kantischen die unbewältigte Entfremdung zwischen Geist und Welt vorwirft, in der dialektischen Synthese von Geist und Welt den Geist gerade nicht rein zu sich kommen lasse, sondern sich ihm selbst bleibend entfremde, während Kant das transzendentale Prinzip konsequent erfülle: zwar gehe „Weltlichkeit des Selbstbewußtseins als solche in das transzendentale Sichverstehen des Selbstbewußtseins" ein (44), doch sei „die Bindung des transzendentalen Sichverstehens in das gegenständliche Begreifen" für das Kantische Denken nicht notwendig (104), was für das dialektische Denken eben nicht gelte. — Die einzelnen Etappen des Aufweises dieser Situation können hier nicht durchgesprochen, nicht einmal, ohne Mißverständnisse zu riskieren, hinreichend skizziert werden. Jedenfalls ist es von hohem Interesse, zu verfolgen, wie es der Verf. mittels geraffter Darstellung wesentlicher Partien aus Kants Hauptwerken, einschließlich des Opus postumum, nachzuweisen unternimmt, inwiefern Kant ein Sichwissen der transzendentalen Subjektivität aus ihr heraus kenne. Bezeichnend dafür scheint bereits der Gedanke zu sein, daß die Rezeptivität ein Moment an der Spontaneität des Geistes sei (hierin folgt er der These von I. Heidemann: Spontaneität und Zeitlichkeit [Köln 1958]), entscheidend aber Kants ganz persönlich betonte, den Geist wahrhaft als Geist in sich selbst zentrierende Intuition der Autonomie des sittlichen Gewissens, ein Wissen, das er „Glaube" nennt (109 134). — Vielleicht würde ein Gespräch über diese Kant- und auch Hegelinterpretation einen Ausgangspunkt an der Bedeutsamkeit finden, die der Verf. so dem Kantischen, wie er sagt, „transzendentalen Glauben" beimißt: dieser sei ein „Sichwissen des Selbstbewußtseins aus dem Intelligiblen" (109, vgl. 67). Kant jedoch hebt das „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft" (vgl. Kritik d. prakt. Vernunft, WW 5, 142 f., und Kritik d. Urteilskraft, ebd. 471 f.) von allem Wissen ab; auch ist für ihn das unmmittelbare Bewußtsein des sittlichen Sollens keine intellektuelle Anschauung (ebd. 29 31). Die Formulierungen „Sichwissen des Geistes in sich selbst", „Sichbegreifen des Selbstbewußtseins", „Sicherfahren in transzendentalem Glauben" überfordern u. E., bei aller Betonung der Ungegenständlichkeit, die Kantischen Texte. Das (hintergründige, für einen Andersdenkenden nicht leicht greifbare) Anliegen des Buches dürfte sein, die transzendentale Einstellung als Weise des Selbstverständnisses des Menschen, als Antwort auf Kants Frage „Was ist der Mensch?", zu deuten; sie besagt nach ihm in letzter Konsequenz „Sichwissen des Göttlichen in uns" (92), „Innestehen in Gott" (113, vgl. 187), Formeln, die auf den ersten Blick eher dem dialektischen Denken Hegels anstünden. H. Ogiermann

de Vries, Jos., La pensée et l'être. Une épistémologie. gr. 8° (478 S.) Louvain - Paris 1962, Nauwelaerts. 290.— bFr.; 6.— Doll. — Vor der schon fast mit Ungeduld erwarteten 2. Aufl. der deutschen Fassung von „Denken und Sein" erscheint nun deren französische Übertragung. Sie gibt den Text wieder, der das abschließende Urteil des längst über Deutschlands Grenzen hinaus bekannt gewordenen Erkenntnistheoretikers zur Frage nach Sinn, Möglichkeit und Gestalt einer allgemeinen philosophischen Erkenntnislehre darstellen dürfte. Der Titel hält am Ausgang erkenntniskritischer Reflexion vom „Denken" fest, obwohl immer wieder der Vorrang der unmittelbaren Erfahrung und des *intellectus* vor der *ratio* bekräftigt wird. Der metaphysische Charakter echter Erkenntnistheorie tritt nun überall deutlich hervor: die Lösung des erkenntniskritischen Problems konstituiere einen wesentlichen Teil der Metaphysik, liefere aber auch *in actu exercito* den Beweis für deren Möglichkeit (393). Darüber hinaus kennzeichnet die Auseinandersetzung mit der Idee einer Erkenntnismetaphysik noch stärker als bisher die Eigenart des Werkes. Die Hinwendung zu einer Erkenntnismetaphysik, die zugleich die fundamentale, grundlegende Antwort auf die erkenntniskritische Frage sein sollte, war dem Verf. nicht möglich; ebenso gibt er

der „objektiven" Methode vor der auch in scholastischen Kreisen an Boden gewinnenden transzendentalen den Vorzug. Seine Diskussion des erkenntnismetaphysischen Ansatzes wie auch der transzendentalen Methode bezieht freilich die Ausführungen von E. Coreth (Metaphysik [1961]), der die bislang entschiedensten und klarsten Formulierungen dafür gefunden hat, nicht ein. Wahrscheinlich bringt die deutsche Ausgabe die entsprechenden Ergänzungen, wie wir überhaupt nicht vor ihrer Veröffentlichung zu gewissen strittigen Punkten des hier vorgelegten Systems Stellung nehmen möchten. — Ein Vergleich mit der 2. Aufl. der lateinischen Fassung (Critica, 2. ed. [1954], vgl. Schol 30 [1955] 570 f.) ergibt, daß an den wesentlichen Thesen des Verf. sich nichts geändert hat. Es werden aber an vielen Stellen Erweiterungen und Verdeutlichungen vorgenommen, z. B. wird die Untersuchung der Möglichkeit aprioristischer Erstprinzipien und überhaupt auch echt metaphysischer Begriffe (362 ff.) noch sorgfältiger durchgeführt, abgesehen davon, daß überall neueste Literatur verzeichnet ist. Hinzugekommen ist der letzte Teil des Schlußkapitels, der Aufweis der Seinsgrade des sinnlichen und geistigen Bewußtseins (als tiefster Grund der Möglichkeit spezifisch menschlicher Erkenntnis); hier überbietet sich der Verf. selbst in der zurückhaltend abwägenden, unvoreingenommenen Art der Argumentation. — Vielleicht verspricht der Untertitel des Werkes zuviel. Es handelt sich ja nur um eine allgemeine Erkenntnistheorie, die Theorien spezieller Erkenntnisbereiche werden höchstens in ihren Grundzügen erhellt oder bloß gestreift (etwa das Wesen mathematischer oder ästhetischer Erkenntnis). Die moderne Diskussion über die Sprachbedingtheit aller menschlichen Erkenntnis kommt nicht zu Wort, aber auch die Problematik ihrer (auch positiv zu fassenden) Geschichtlichkeit wird (im Zusammenhang mit der Abwehr des radikalen Historismus) lediglich berührt. Dafür gewinnt dasjenige, was der eigene, persönliche Beitrag des Verf. zur Gesamtproblematik der Erkenntnistheorie genannt werden darf und sein Buch unentbehrlich macht, an Fülle und Dichte. Und das ist nicht wenig. H. Ogiermann

de Tonquédec, Jos., S. J., La critique de la connaissance (Les Principes de la Philosophie Thomiste, 1). 3. Aufl. 8° (XXX u. 565 S.) Paris 1961, Lethielleux. 20.— NF. — Das Buch ist mit Ausnahme einer Seite ein photomechanischer Neudruck der 2. Auflage von 1929. Schon damals galt der Verf. innerhalb des Thomismus als Vertreter der konservativen Richtung, und sein „integraler Realismus" fand Widerspruch. Seitdem ist unsere Kenntnis auch der Erkenntnislehre des hl. Thomas durch viele bedeutende Einzeluntersuchungen bereichert worden. Wenn ohne deren Berücksichtigung der Text von 1929 unverändert wieder herausgegeben wird, so hat das nur eine Berechtigung, wenn das Werk als eine Art „klassischer" Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre und ihrer damals als maßgeblich betrachteten Deutung gelten kann. Viele scheinen das Werk so anzusehen, nicht zuletzt auch wegen seines klaren und gefälligen Stils. J. de Vries

Balbo, Fel., Idee per una filosofia dello sviluppo umano. 8° (175 S.) Turin 1962, Boringhieri. 2000.— L. — Die Erfahrung der Umkehrung der Wertordnung durch die Menschen der technisch-industriellen Welt war für den Verf. Anlaß, sich im Hinblick auf die Möglichkeit echter menschlicher Weiterentwicklung Gedanken zu machen über die zu wenig beachteten Strukturen der menschlichen Natur. Das Buch will ein Versuch sein, den vergessenen Ordnungsgedanken wieder in den Mittelpunkt menschlichen Denkens zu rücken. Schritt für Schritt entwickelt B. die Gründe, warum alle philosophischen Positionen unzureichend sind, die in irgendeiner Weise die höheren Werte den niederen unterordnen und damit die Unordnung sanktionieren. Demgegenüber sieht der Verf. in der Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie die einzige Möglichkeit, die rechte ganzheitliche Haltung zu bestimmen. Mit Thomasinterpreten wie Horváth, Fabro, Geiger und Gilson entwickelt er das „subsistierende Seinkönnen" (poter essere sussistente) als den Grundcharakter des menschlichen Seins; in ihm sieht er die beiden Aspekte der Stabilität und der Entwicklungsmöglichkeit vereinigt. Zu seiner vollen Verwirklichung bedarf der Mensch einer Umkehr von der rein immanent-materialistischen

Orientierung zu dem transzendent gerichteten „Gehorsam gegenüber dem Sein". Lesenswert ist auch der Anhang über die Probleme und Schwierigkeiten der Vermittlung philosophisch-anthropologischer Einsichten an die Kreise, die verbindliche Normen für das menschliche Gesellschaftsleben aufstellen. — Vielleicht hat der Verf. der Philosophie etwas zu viel zugetraut. „Considerata in concreto" wird die Philosophie für ihn geradezu zur Religion (60); aber so werden die Grenzen der Philosophie überschritten; damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die Philosophie auch für den konkreten Lebensvollzug wichtige Teilfunktionen erfüllt.

J. Kreutzkam

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Pesce, D., Studi di filosofia antica (Quaderni di studia patavia, ser. filos. 2). gr. 8° (170 S.) Padova 1961, Libr. Gregoriana Editr. — Arbeiten zu Fragen der antiken Philosophie vereinigt der Verf. in einem Bande, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht waren. Es handelt sich dabei um Studien zur platonischen Philosophie: Bemerkungen zum platonischen Gorgias (7 bis 18); eine Einführung zum Menon (19—40), wobei u. a. Ausführungen gemacht werden zur Ethik, Metaphysik, Erkenntnistheorie, zum Verhältnis Wissen und Meinen. „La persona morale" lautet der Titel einer Arbeit aus der Nik. Eth. des Aristoteles (41—69). In zwei Kapiteln geht der Verf. den Quellen und Antriebskräften der Philosophie Ciceros nach (71—83 85—90). Dann ist Gegenstand einer Untersuchung die Ethik des Epiktet (91—103) und die Begriffe „Prenozioni" und „Rappresentazioni" in der Lehre des Epiktet (104—110). Abgeschlossen wird dieser Band durch folgende Untersuchung: „Mimesi" e „Mania" nell'estetica greca (111 bis 153). Platon, Aristoteles und Plotin kommen dabei zu Wort. — Vorliegende Arbeiten, welche größtenteils allgemein gehalten sind und einen thesenhaft spekulativen Eindruck machen, verarbeiten ein schon bekanntes Material. Von Arbeiten dieser Art könnte man z. B. erwarten, daß sie zusammenfassend die Ergebnisse des derzeitigen Forschungsstandes vermitteln. Schon früher verarbeitetem Material könnten z. B. neue Gesichtspunkte abgewonnen werden durch wiederholtes und vertieftes philologisches und philosophisches Überdenken der Quellen oder durch Kontrolle und Bewertung jener Erkenntnisse, wie sie der neueste Stand der Forschung ermittelt hat. Leider findet all dies in den Arbeiten gar keine Beachtung oder nur eine sehr dürftige. Bei einer Einführung in einen Dialog Platons z. B. dürfte man sich mit Frucht bestimmen lassen etwa durch Friedländers Platonwerk, der u. a. literarische und dichterische Elemente in den Dienst seiner Platoninterpretation stellt, der unterscheidet zwischen intuitiven und konstruktiven Elementen. Die Behandlung der Mathematik im Menon durch den Verf. und ihre Beziehung zur Philosophie ist durch keine heutige Untersuchung bestimmt. Vergeblich sucht man weiter z. B. den Einfluß von Dirlmeier etwa, der unter Verwertung einschlägiger Untersuchungsergebnisse die Nik. Eth. meisterhaft durchkommentiert hat (1956).

K. Ennen

Friedländer, P., Platon. Band III: Die platonischen Schriften, zweite und dritte Periode. 2. erw. u. verb. Aufl. gr. 8° (532 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 38.— DM. — Das Studium dieses Platonbandes ist äußerst wohltuend. Der Verf. bietet keine gebrauchsfertigen philosophischen Untersuchungsergebnisse an, sondern möchte zu einem tieferen Verständnis der platonischen Dialoge hinführen. Das geschieht der Vielschichtigkeit des platonischen Schrifttums entsprechend auf mannigfache Weise. Zunächst zeichnet der Verf. die Gedankenentwicklung der einzelnen Dialoge in großen Zügen nach mit dem Bemühen, alles Subjektive fernzuhalten. Da Fr. allein den Gesetzen philologischer Hermeneutik folgt und keiner philosophischen Tradition verpflichtet ist, wird diese Nachzeichnung durch keine sachfremden Gesichtspunkte getrübt. Eine klare Erfassung des von Platon Gesagten ist doch die entscheidende Voraussetzung für dessen philosophische Durchdringung. Die mit dieser Nachzeichnung verbundenen Hinweise zur Deutung wollen das Einzelne aus dem Ganzen heraus erklären. Deshalb werden formale und sachliche Beziehungen zu

anderen Dialogen aufgedeckt, um die Einzelaussage zu erläutern und zu vertiefen. Fr. stellt ferner stärker die dichterische und literarische Eigenart der Dialoge in den Dienst des Platonverständnisses. Dafür nur diese Beispiele: Die in den Dialogen auftretenden Dialogpartner sind mehr als nur sinnenhafte vordergründige Gestalten; sie besitzen eine metaphysische Hintergründigkeit, in die philosophische Motive hineingeschmolzen sind, die auf Deutung drängen; so wird z. B. der Gegensatz von Ordnung und Wirrnis an menschlichen Beispielen gezeigt (Sokrates, Gorgias, Alkibiades: 1—28 394). Der dem platonischen Denken durch die Dialogpartner verliehene ‚existentielle' Bezug wird durch die dialogische Form ergänzt. Nach platonischem Grundsatz ist das Philosophieren ein unendliches Gespräch, das sich aus der Frage heraus erneuert und letztlich zur Idee des Guten hinführt (vgl. 412). In diese durch die dialogische Form geschaffene philosophische Dramatik dringt auch als genuines Element der Mythos ein, gegründet in der Natur des Seins und dessen Erkennbarkeit durch den Menschen; er ist der Eironeia verwandt, indem er enthüllend und verhüllend zugleich ist. — Endlich ist die Reihenfolge der Dialoge für deren Verständnis von Bedeutung. Fr. bringt z. B. folgende Anordnung des Spätwerkes: Gruppe A. Dialektik: Theaitetes, Parmenides, Phaidros, Sophistes, Politikos, Philebos. Gruppe B. Mythologie und Nomothesie: Timaios, Kritias, Gesetze. Auf 415—432 rechtfertigt Fr. die von ihm vertretene Dialogfolge. Die Gliederung des Spätwerkes z. B. soll keine chronologische, sondern systematische sein (417). Gliederung und Gruppierung des platonischen Schrifttums werden bei Fr. bestimmt durch Sprachstatistik, Kunstform und Problembewegung; „wenn dabei die Eigenart des Sehenden nicht auszuschalten ist, so ist das kein Einwand, wo wir uns vor geistesgeschichtlichen Aufgaben finden" (416). K. Ennen

Gauss, H., Die Spätdialoge: Philebos, Timäus, Critias und Gesetze (Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos 3. Teil, 2. Hälfte). gr. 8° (268 S.) Bern 1961, Land. — G. beschließt mit diesem Bande sein Kommentarwerk. Auf der Darstellung der Spätphilosophie Platons in den beiden letzten Bänden liegt der Schwerpunkt des Kommentarwerkes (260). Die voraufgehenden vier Bände seien gleichsam nur als Einleitung zur Darstellung der Spätphilosophie geschrieben (261). In der Philosophiegeschichte, so meint G., sei die Spätphilosophie Platons zu kurz gekommen. „Es hat wohl die Verlegenheit darüber mitgespielt, wie man es überhaupt anfangen soll" (261). Wie nun G. der Philosophiegeschichte aus dieser Verlegenheit heraushilft und Platons Altersphilosophie „prinzipiell verständlich" (261) macht, soll kurz wiedergegeben werden. Die literarische Gestalt dieses Schlußbandes ist die gleiche, wie sie aus den übrigen Bänden bekannt ist. In der Einleitung (7—72) werden die einzelnen Dialoge kurz inhaltlich skizziert, und es wird versucht, die „gedanklichen Fäden, die einen Dialog mit dem nächstfolgenden verbinden, möglichst klar hervortreten zu lassen" (7). Die Einzelinterpretationen (72—260) gehen dann auf den philosophischen Gehalt ein, indem G. dem Gedankengang des betreffenden Dialogs folgt. Dabei wird G. nicht müde, zu betonen, er behandle nur, was philosophisch von Belang sei, auf gerechte Würdigung philologischer Probleme erhebe er keinen Anspruch (208 209). — An einem Einzelbeispiel soll nun die Kommentierungsart des Verf. dargestellt und kritisch gewürdigt werden. Diesem Zwecke mögen die Ausführungen zu den „Gesetzen" dienen. Über diese schreibt G. zunächst in der Einleitung (67—72). Sie soll eine Vorschau geben über die in den Gesetzen anfallenden Fragen. Inhaltlich werden folgende Sachgebiete kurz und allgemein umschrieben: Logik, Erkenntnistheorie, Bedeutung der Empirie, Willensfreiheit, Kunst und Schönheit, Politik, pädagogische Lehre, Religionsphilosophie. Vor der Einzelinterpretation (208—260) bemerkt G. mit Recht, das umfangreiche Gesetzeswerk könne nicht in allen Teilen gleichmäßig behandelt werden; deshalb greife er nur das philosophisch Bedeutsame heraus; dies werde im Fall der Gesetze systematisch behandelt (210). Als philosophisch bedeutsam sieht nun G. folgende Problemkreise an: zunächst Logik und Erkenntnislehre (211—215): Das Spätwerk der Gesetze offenbare eine besondere Hochschätzung der Wahrheit durch Platon, was aus seiner Stellung zur „medizinalen Lüge" hervorgehe; die Unwissenheit gelte als Grundübel; die Erfahrung komme zu ihrem Recht. „Aber wohl die schönste Stelle in den ‚Gesetzen' über Logisches und Erkenntnistheoretisches ist jene Stelle, im

Zwölften Buche, wo sich Platon eindeutig auf die Ideenlehre festlegt und wo er ein Geständnis ablegt, das im abgeschwächten Sinne mit dem Geständnis vergleichbar ist, das Christus vor Kaiphas gemacht hat" (214)! Von den „Metaphysischen Prinzipien" (215—221) brauche man nur das Problem der „Priorität zwischen der Seele und der Körperwelt zu behandeln" (215); hier geht es um die Auseinandersetzung mit den Materialisten (216). In dem Abschnitt „Ästhetik" (221—228) wird mitgeteilt, Platon lege größtes Gewicht darauf, daß „in jedem Kunstwerk die Überzeugung von einer gerechten Weltordnung durchschimmere" (225). Die Frage der Willensfreiheit bildet den Mittelpunkt der Ausführungen im Abschnitt „Ethik" (228—246). Wie der Gesetzesstaat und seine Gesellschaftsordnung aussieht, wird in großen Zügen 246—254 („Politik") dargetan. Der Gesetzeskommentar schließt mit der „Religionsphilosophie" der Gesetze (254—259), d. h. mit den „drei großen Häresien und ihrer Widerlegung im Zehnten Buche. Als Häresie gilt erstens die Annahme, daß überhaupt keine Götter sind, zweitens, daß die Götter, falls solche eingeräumt werden, sich um die Menschen nicht kümmern, und drittens und schlimmstens, daß die Götter durch Gebete und Opfergaben bestechlich sind" (254). Diesen „religionsgeschichtlichen" Ausführungen auf 258 ist angehängt eine kurze Bemerkung über die Gedanken Platons, „nach welchen Regeln sich wohl die Geschichte abspielt". — Versucht man nun diesen Gesetzeskommentar kritisch zu würdigen, begegnet man einer Grundschwierigkeit: die Ausführungen von G. sind sehr allgemein gehalten und oft vermengt mit persönlichen Spekulationen. Das Einzelproblem wird nicht exakt und sauber herausgearbeitet. Dafür ist die mangelnde philologische Fundierung verantwortlich und die klar ausgesprochene Absicht, philologischen Fragen aus dem Wege zu gehen. Eine auf Grund dieser Forderung verlangte Klarheit wird nie erreicht durch den einfachen Abdruck einer Belegstelle, sei es im Original oder in einer Übersetzung. Was G. auf 209 an philologischen Problemen streift, ist teils unvollständig, teils entspricht es nicht dem heutigen Stand der Forschung. Die heutigen umfangreichen und ernsten Forschungen zu den Nomoi sind auf die Darlegungen von G. ohne Einfluß geblieben. — Der hier ausgesprochene Tadel sei an einem einzigen Beispiel, das für viele steht, erläutert, nämlich an der verfehlten Darstellung der „Willensfreiheit" (228—246). G. hat dieses Problem herausgelöst aus dem Problemkreis, in dem es für die Nomoi charakteristisch eingebettet ist. Hier muß doch u. a. das Ziel des Gesetzgebers untersucht werden, die Verwirklichung der Areté. In diesem Dienste steht das Gesetzeswerk; Platon durchforschte die Gesetze fremder Staaten, wählte dann aus nach seinen eigenen philosophischen und politischen Prinzipien, mit denen er die einzelnen Gesetze durchdrang. Hierbei ist von Bedeutung Platons Lehre vom Wissen und von der Schlechtigkeit mit ihren verschiedenen Arten, die Frage vom Zweck der Strafen, für deren Feststellung soziale Stellung, Alter, Geschlecht usf. eine Rolle spielen. Das Problem der Willensfreiheit wird in den Gesetzen auch beleuchtet aus der Sicht der Kardinaltugenden und Affekte. Wenn weiter Platon z. B. in den Prooimien den Sinn seiner Vorschriften deutet und um freiwilligen Gehorsam durch Überredung wirbt, dann wird damit ein für Willensfreiheit wie für Eigenart der Nomoi entscheidendes Problem angesprochen, nämlich das vom Verhältnis paränetischer Redeform und Philosophie. In diesen umfangreichen, von G. vernachlässigten Problemkreis hätte ein Eingehen auf die Frage nach Einheit und Komposition der Gesetze geführt, das hätte G. gleichzeitig vor der bedenklichen Methode „systematischer Behandlung" geschützt und eine Kommentierung etwa nach dem Vorbilde von W. Jaeger (Paideia III 289—345) nahegelegt, deren Philosophie ein solides philologisches Fundament aufweist. — Abschließend sei festgestellt: Das gesamte Kommentarwerk kann leider aus philologischen wie philosophischen Erwägungen heraus nicht gutgeheißen werden (vgl. auch Schol 29 (1954) 95—99; 34 (1959) 460; 36 (1961) 444—445). K. Ennen

Knoch, W., Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi (Klassisch-Philologische Studien, 23) (170 S.) Wiesbaden 1960, Harrassowitz. 17.— DM. — Im 1. Teil (3—49) dieser Arbeit, die als Dissertation (vgl. Vorwort) eine beachtliche wissenschaftliche Reife zeigt, werden Fragen behandelt, die sowohl für die Strafbestimmungen wie für die Beurteilung der Nomoi von Bedeutung sind. Daß die Nomoi nach einem wohldurchdachten Plane aufgebaut sind, ergibt sich schon aus der kurzen Inhalts-

übersicht (3—18). Daraus erkennt man ebenfalls, daß die Gesetze nicht als „Depravation" des Vernunftstaates zu bewerten sind (22), sondern „es liegt eine Wendung der Blickrichtung vor, durch die die Bedeutung des philosophischen Wissens nicht aufgehoben wird" (22). Für die Gestaltung der Nomoi durchforschte Platon die Gesetze fremder Staaten (22—25), die er nach der Norm der eigenen philosophischen und politischen Konzeption auswählte und umgestaltete. Das ergibt sich schon aus dem gesetzgeberischen Wirken des „Nächtlichen Rates", dessen älteste Mitglieder das wahre Ziel des Staates kennen müssen (24). Die Strafbestimmungen sind ferner in das Erziehungswerk eingebaut, das der Verwirklichung der Areté dient (26—33). Hierbei wird sichtbar die typisch platonische Lehre vom Wesen des Wissens, den verschiedenen Arten der Schlechtigkeit und vom Zweck, den die Strafe verfolgt. Sie soll die sittliche Besserung herbeiführen und die Gemeinschaft schützen; wenn keine durchgreifende Besserung bewirkt werden kann, sollen die Strafen durch ihre Abschreckungskraft vor einem Rückfall schützen. Unheilbare Menschen trifft die Todesstrafe oder lebenslängliche Verbannung (31). Da die Religion Grundlage des Gesetzesstaates ist (33—38), wird niemand der gerechten Strafe entgehen, da die göttliche Dike die Menschen im Diesseits wie im Jenseits erreicht (33). Endlich wird die Strafbestimmung beeinflußt von der sozialen Stellung des Täters wie des Verletzten (38 bis 43), vom Geschlecht, Alter und Verwandtschaftsgrad (43—47). Die in den Nomoi enthaltenen Strafbestimmungen betreffen eine Rechtsordnung, die u. a. durch folgende Worte umschrieben wird: Wirtschaftsstruktur, Wahl der Ratsherren, Agronomen, Ehe, Eigentum, Schutz des Lebens, religiöses Leben und Kult. Die Verwirklichung und Aufrechterhaltung dieser Rechtsordnung, also die Rechtspflege, ist allen Bewohnern des Staates aufgetragen (113—128), den Ständen, Beamten, Richtern und Parteien. Ehre, Körper und Eigentum des Täters sind Gegenstand der Strafe (129 bis 160); endlich gibt es auch Strafen von sakralrechtlichem Charakter. — Der Verf. sucht die Strafbestimmungen der Nomoi aus Platons eigener Lehre und politischer Konzeption zu erklären (25). Er verzichtet bewußt auf eine rechtsvergleichende Betrachtung, deren Wert der Verf. kurz andeutet (25). Diese Beschränkung besagt aber gleichzeitig eine Schwäche. Denn aus vielen ähnlichen Arbeiten kann man ersehen, wie durch Vergleiche das Typische der platonischen Konzeption erst recht erfaßt wird.

K. Ennen

Stenzel, J., Platon der Erzieher. Mit einer Einführung von *Konrad Gaier*. gr. 8° (XXV u. 337 S.) Hamburg 1961, Meiner. 26.— DM. — Die bedeutsamen wissenschaftlichen Impulse, welche St. der Platonforschung gab, rechtfertigt die Neuauflage seines Platonbuches, das erstmalig 1928 als Band XII der Reihe „Die großen Erzieher" erschien. In der Einführung zu dieser Neuauflage berichtet G. über die Eigenart des Platonbildes St.s. — In diesem Platonbuch wendet St. sich nicht an Fachgelehrte, sondern er möchte einen breiteren Kreis von Interessenten in den Platonismus einführen. Das gesamte Denken Platons und dessen Antriebskräfte faßt St. unter dem Gesichtspunkt der Paideia zusammen, ein Gesichtspunkt, der durch viele Selbstaussagen Platons nahegelegt wird. Dabei möchte St. kein System pädagogischer Grundsätze entwickeln, sondern er läßt die Paideia aus den umfassenden philosophischen Voraussetzungen entstehen, die eine ebenso umfassende Durchgeistigung des ganzen Menschen ermöglichen. Da Paideia im Sinne Platons Erziehung zur wahren Gemeinschaft, zur ‚politischen' Areté, bedeutet, ist der „Staat" (108—146: äußere Form der platonischen Gemeinschaft; musische und gymnastische Erziehung; Erziehung zum Wissen) Ausgangspunkt der Darstellung der platonischen Paideia, ein Werk, in dem sich gleichsam die „Erziehungsprobleme" der übrigen Dialoge konzentrieren (147—324; z. B. Metaphysik des Lernens: Menon; Eros, Idee des Schönen: Symposion). Im Vergleich zu W. Jaeger, der in besonders eindrucksvoller Weise Platons Philosophie unter dem Gesichtspunkte der Paideia zusammenfaßte, behandelt St. die Nomoi, ein dem Aufbau eines gewaltigen Erziehungssystems gewidmetes Spätwerk, mit großer Zurückhaltung. Diese einheitliche Schau platonischer Philosophie hat für St. auch einen historischen Aspekt, indem er, beginnend mit Homer und bis hinauf zur zeitgenössischen Philosophie, den historischen Quellgrund von Platons „Erziehungsbegriff" (9—52) aufdeckt. Dies geschieht z. B. für zwei entscheidende Größen platonischen Denkens, für seine Seelenlehre und für seine Mathe-

matik, die er ganz eng seiner Philosophie verbindet. Dieser Rückgriff auf historische und zeitgenössische Wurzeln macht deutlich, wie Platon Elemente aus diesem zwiefachen Quellgrund übernahm, um an sie die eigene Konzeption zu binden. Die Fruchtbarkeit dieser Erkenntnis für die gesamte Platonforschung ist durch viele wissenschaftliche Arbeiten bis zur Stunde bewiesen worden. — Die literarische Mitte des Platonbuches, welche sachlich begründet ist, bildet die Zeichnung der Sokratesgestalt (53—80). Es gehört mit zu den Verdiensten Stenzels, darauf hingewiesen zu haben, daß der lebendig philosophierende historische Sokrates von einer so vielschichtigen metaphysischen Hintergründigkeit ist, daß gleichsam ihre Interpretation das gesamte schriftliche Werk Platons füllt. K. Ennen

Klinke, Willib., Kant für jedermann. 8° (181 S., 16 Taf.) Stuttgart 1962, Hirzel. 9.30 DM. — Das kleine Buch, das seit seiner 1. Aufl. (1949) in mehrere Sprachen übersetzt wurde, unterrichtet in seinem 1. Teil relativ sehr ausführlich und unterhaltlich über die Lebensgeschichte Kants, unter anderem auch über die Häuser, in denen Kant wohnte, und drei Seiten lang über seinen Diener Lampe. Der Kants Philosophie gewidmete 2. Teil ist überaus knapp; die politischen Ansichten erhalten hier ebensoviel Platz wie die ganze „Kritik der reinen Vernunft" (in der Kant doch gerade nicht meinte, daß die Raumanschauung „aus dem Denken" stamme [103]). Das Ziel volkstümlicher Verständlichkeit setzt der Darstellung eben Grenzen, und das ist ja auch gut so. W. Kern

Noack, Herm., Die Philosophie Westeuropas (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts). 8° (371 S.) Basel-Stuttgart 1962, Schwabe. 27.— DM. — Die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt plant in Zusammenarbeit mit dem Verlag Benno Schwabe, der die Bände für den öffentlichen und ausländischen Buchhandel übernimmt, die Herausgabe einer Buchreihe über *die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts* in ihren Wechselbeziehungen zu den wichtigsten Wissensgebieten. Vorgesehen sind — jeweils im Umfang von 300 bis 350 Seiten — drei grundlegende Bände über die westeuropäische, die nichtmarxistische osteuropäische und die marxistische Philosophie, denen sich weitere neun Bände anschließen sollen über die Begegnung zwischen Philosophie und evangelischer und katholischer Theologie, Tiefenpsychologie, Physik, Biologie, Rechtswissenschaft, Soziologie, Medizin und Pädagogik. Der Überblick, der geboten werden soll, setzt sich nicht eine kompendiöse Verzeichnung alles einzelnen zum Ziel — das bleibt für die Philosophiegeschichte dem ‚Ueberweg' überlassen —, sondern eine Auswahl des Wesentlichen in lebendiger Sprache, so daß jeder Gebildete, der an den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit Anteil nimmt, sich damit zu befassen vermag. Die Versuche und Ergebnisse der jüngsten Vergangenheit sind zu befragen auf die gegenwärtigen Probleme und auf künftige Möglichkeiten hin. Das weitgespannte Unternehmen geht aus von der Überzeugung, daß ungefähr seit der Jahrhundertwende auf allen Gebieten der Wissenschaft ein neuer Impuls wirke, der sich heute voll entfaltet habe. Dementsprechend sucht der vorliegende *1. Band* der Schriftenreihe über die *westeuropäische* Philosophie des 20. Jahrhunderts einleitend die ‚Signatur der Zeit' zu kennzeichnen (26—35 16 f.): Das die verschiedensten Wissens- und Kulturbereiche erfassende Krisenbewußtsein verweist an den Menschen selber, der in seinem Wesen und seiner Wirklichkeit nun zum dringlichsten Thema der Philosophie wird. Was die seit etwa 1900 charakteristisch veränderte Bemühung um die Sache der Philosophie des näheren bedeutet, muß der Darstellung des Buches entnommen werden. N. verfolgt nach einem Kapitel über Nietzsche (39—78) die Hauptrichtungen der westeuropäischen Philosophie der Gegenwart: von der metaphysischen zur hermeneutischen Lebensphilosophie (Spengler, Klages usw., Bergson, Simmel, Dilthey) (79 bis 142), vom Neukantianismus zum dialektischen Idealismus (143—196), von der Phänomenologie zur Ontologie (besonders Husserl, Scheler und N. Hartmann) (197 bis 273), von der Existenzdialektik zur Existenzphilosophie (Kierkegaard; Marcel, Sartre; Jaspers, Heidegger) (274—333), vom Neopositivismus zur analytischen Philosophie (334—359). Der Schwierigkeit jeder Zeitgeschichte, den erforderlichen Abstand zur perspektivisch richtigen Beurteilung ihres Gegenstandes zu gewinnen, ist sich der Verf. bewußt. Er stellt einzelne Denker heraus — „gewissermaßen als ‚Modell-

fall' für die philosophische Grundorientierung" (36) —, orientiert aber auch weithin in der Breitendimension. Er hebt es ab auf die fundamentalen Problemkreise der Metaphysik und Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Ethik; die anderen philosophischen Sachgebiete werden zumeist den speziellen Bänden der Reihe überlassen. Wenn dabei auch so gut wie die ganze christliche, etwa die neuere scholastische Philosophie (vgl. 271—273 142[40]) ausgeklammert wird, so können darüber wohl auch die Verfasser der Bände über die Wechselbeziehungen Philosophie — Theologie, denen ihre Behandlung zugedacht wird, nicht recht froh werden: entsteht doch der mißliche und unberechtigte Eindruck, es handle sich bei der christlichen Philosophie wohl nur um theologische Propädeutik oder um ein Denken auf Grund von Offenbarungswahrheiten. Mit Recht folgt N. in diesem Buch unter Verzicht auf das nationale Einteilungsprinzip den sachbestimmten Entwicklungslinien. Man wird auch verstehen, daß er für seinen Leserkreis den deutschen philosophischen Beitrag stärker hervorhebt. Ich möchte aber die Frage stellen, ob dies nicht doch etwas einseitig geschieht. Daß kein Wort über die amerikanische Philosophie fällt, mag dem eng gefaßten Buchtitel angelastet werden. Ein Bedenken in diesem Zusammenhang: War es richtig, daß Nietzsche mit einer derart ausführlichen Darstellung bedacht wurde, als „einer der ‚zukünftigsten' Denker", dessen Probleme diejenigen unseres Jahrhunderts seien (16 69)? Der Eindruck, dem aristokratischen Nietzsche werde dann und wann arg viel Sympathie entgegengebracht, geht vielleicht nur auf die Schwierigkeit zurück, Referat und Stellungnahme zu unterscheiden. Im allgemeinen jedenfalls behandelt das Buch seine Gegenstände mit einer erstaunlichen Objektivität. Die von ihm vermittelte Information ist in einem sehr anerkennenswerten Ausmaße umfänglich und gründlich (vgl. die reichgestreuten Zitate und die bibliographischen Hinweise). Damit aber gerät es, gerade im Rahmen der von ihm eingeleiteten Sammelreihe und ihrer Zielsetzung, in ein Dilemma, das veranschaulicht werden soll am Beispiel der Behandlung der deutschen Existenzphilosophie: Zwar eignet sich *hier* Jaspers' Schrift „Die geistige Situation der Zeit" als Quelle und Leitfaden eines relativ ausführlichen Referats (304—312), weit weniger jedoch das philosophische Hauptwerk „Sein und Zeit" von Heidegger (315—327), das sich doch nur einem sehr eindringlichen Studium erschließen kann; dem Ziel, einer klärenden Auseinandersetzung mit dem Denken der Zeit zu dienen, dürften in ihrer Eigenart am nächsten kommen die der Existenzphilosophie gewidmeten abschließenden vier Seiten (334—337). Wenn es wohl unvermeidlich war, daß dieser wertvolle Band doch noch stark im ‚Genre' der Philosophiegeschichtsschreibung gehalten ist, so wird man mit um so größerer Erwartung den weiteren Bänden entgegensehen dürfen, die das Neuland-Wagnis der Begegnung mit der Theologie und den modernen Einzelwissenschaften angehen werden. Muß noch gesagt werden, daß jene, die dieses Wagnis geplant haben, zu beglückwünschen sind? W. Kern

Hohl, H., Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls (Symposion, 7). kl. 8° (98 S.) Freiburg-München 1962, Alber. 7.80 DM. — Der Verf. will mit seiner Monographie über die beiden wohl wichtigsten Eigenprobleme der Spätphilosophie Husserls, Lebenswelt und Geschichtlichkeit, der Interpretation dieser Spätphase der Transzendentalphänomenologie dienen und hier eine Lücke schließen (31) sowie dabei „die unausgesprochenen Voraussetzungen des Problems der Lebenswelt als unausgewiesene Grundzüge des Husserlschen Denkens zu Wort kommen lassen" (ebd.), die zugleich jene „neuralgischen Punkte" darstellen, an denen die Phänomenologie „über sich hinausspringt" (9). Er geht von deren Zentralbegriff aus, dem Prinzip der Intentionalität; gegen Ende der zwanziger Jahre überträgt Husserl die Intentionalität „von der transzendentalen Subjektivität auf den konkreten Menschen" (16): Mensch und Welt (Lebenswelt) sind nun die Pole des intentionalen Lebens, das sich in der Einheit von Intention und Affektion (des Menschen durch die Welt) entfaltet, so „Stiftung des Bezugs der Intentionalität" ist und seine eigene Bewegungsform begründet: die Geschichte (ebd.). Der 2. Hauptteil handelt ausführlich von der „Krisisproblematik" in den Wiener Vorträgen und den nachgelassenen Arbeitsmanuskripten jener Jahre: Husserl begreift seine Phänomenologie als radikale Selbstbesinnung der abendländischen Menschheit auf die Voraussetzungen aller objektivierenden Wissenschaft, nämlich die Lebenswelt und das „Welt-

leben" der menschlichen Person, und als Erfüllung der geschichtlichen Teleologie der abendländischen Philosophie überhaupt. Er bleibt indes nicht bei einer Darstellung der Lebenswelt und ihrer Geschichte stehen, sondern geht auf deren „transzendentalen Ursprung" zurück (23), in der Frage nach dem „Sinn der Welt und dem Woher dieses Sinnes" (26). Es wird sehr deutlich, daß Phänomenologie nicht nach Herkunft oder Entstehen von „Sein" fragt (vgl. 43), sondern nach dem „Sinn", der „Geltung" von etwas, und wie dabei das selbst nie in seiner Gültigkeit angezweifelte Axiom leitend ist: „Jede Geltung weist auf eine Stiftung, auf eine sie entspringen lassende Aktivität" zurück (33). Hier aber stößt man auf „Faktizität", auf „das Faktum diese (sic!) Welt, das Faktum dieses Ich, dieses Cogito und dieser Strom" des transzendentalen Bewußtseins, wie Husserl schreibt (34), auf die faktische „kosmische Differenz" von Welt und Ich, Ich und Ich-Fremdem, Ich und Du usf., wie der Verf. sie nennt (40 55), vor allem der transzendentalen Subjektivität selbst in ihren Selbstobjektivationen (den konkreten Menschen) und ihrer Selbstzeitigung. Husserl formuliert: „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins" (66), er spricht von „faktischer transzendentaler Subjektivität" (84). Diese Faktizität führt auf eine *metaphysische*, spekulative Frage zurück (vgl. 28 47 59), zumal in Verbindung mit der Idee der Teleologie, die sich in der transzendentalen und konkreten Geschichte offenbart (81 f.). Sollte der letzte Grund von Faktizität und Teleologie *Gott* sein (84)? Der Verf. ist der Meinung, Gott habe immer schon einen Platz in Husserls Phänomenologie (83). Mit S. Strasser (Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserls: PhJb 67 [1959] 130 ff.) plädiert er für die Konzeption eines nicht nur immanenten, sondern transzendenten Gottes beim späten Husserl (85). In dem tatsächlich überraschenden Husserltext aus Manuskript B I 14, den er anführt, hält es Husserl wenigstens für denkbar, daß etwas „irgend im Gefühl oder wie immer mystisch in unserer Bewußtseinssphäre anklopft", aber dann wie ein „Nichts" erscheint, das „nicht gebunden ist an unsere Seinsbewährungen und Seinsausweisungen", uns daher „unzugänglich" bleibt (86). Husserls Transzendentalphänomenologie öffne sich somit in eine Metaphysik und Religion. — Sein Wort vom mystischen Anklopfen des Göttlichen in unserem Bewußtsein darf aber nicht einfach als „Gottes*erfahrung*" (87) gedeutet werden; es drückt für Husserl nur eine spekulative „Denkbarkeit" und unausweisbare Möglichkeit aus. Übrigens zeigt sich immer wieder in aller Klarheit, daß der späte Husserl nicht nur auf Metaphysik und religiöse Spekulation ausgreift, sondern auch in seinen rein phänomenologisch gemeinten Analysen oft genug überaus spekulativ und konstruktiv verfährt. — Seine Ideen zu Welt und Geschichte haben ihr hohes philosophiegeschichtliches Interesse im Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie Diltheys und zumal der Existenzialontologie Heideggers, unter deren Eindruck sie ja auch entstanden sind und die mit dem „konkreten" Menschen als Träger der Intentionalität erst völlig Ernst macht.

H. Ogiermann

Marcel, G., Fragments philosophiques 1909—1914. Hrsg. u. Einl. von *L. A. Blain* (Philosophes contemporains, 11). 16° (117 S.) Louvain - Paris (o. J.), Nauwelaerts. 65.— bFr. — In seiner Einleitung informiert der Herausgeber über die zugrunde liegenden Manuskripte und die aus ihnen getroffene Auswahl; sie beginnt mit „Premières notes et ébauches philosophiques" von 1909 und schließt mit dem Entwurf einer Theorie der „participation" aus den Jahren 1913—1914. Die Idee „participation de la pensée à l'être" steht aber überhaupt im Zentrum der Reflexionen; sie wendet sich gegen die Hegelsche und alle analoge Konstruktion eines absoluten Wissens, dessen „Moment" das individuelle Bewußtsein sei, sowie gegen alle „realistische" Auffassung, die das Sein und ebenso das Subjekt „hypostasiere" und so in sterile Abstraktionen falle. Es könne sich nur um konkrete *Teilhabe* des lebendigen Aktes am Sein handeln, um den *„acte* fécond par lequel je *suis*" (70). Das große Thema der Marcelschen Existenzphilosophie klingt also bereits an: das Geheimnis des Seins und der Teilhabe an ihm (kraft Erkenntnis und Liebe). Wie der Hrsg. sagt, kritisiert er schon hier beide Extreme, den Intellektualismus (des Deutschen Idealismus und seiner französischen und englischen Adepten) und den Fideismus. Er sucht eine via media und vermeint diese dennoch wesentlich mit dem Begriff des „Glaubens" bezeichnen zu sollen (64 u. ö.). Dieser („philosophische") Glaube erfaßt

das Konkrete der frei sich erwirkenden Individualität und führt zur Gewißheit göttlichen Willens und göttlicher Liebe als Bedingung der Möglichkeit der (so läßt sich formulieren) gültigen Zuordnung (und nicht nur zufälligen Entsprechung) der geistigen Freiheit und der kontingenten „Erfahrung", an deren Inhalte und Gegenstände die Freiheit verwiesen ist (vgl. 104 ff.). Es fallen also schon fast alle jene Worte, die für M. typisch sind: Glaube, schöpferische Freiheit und Liebe, Nicht-Objektivität, das „Unverifizierbare" (90 f.), „subjectivité pure" (96). Doch bewegen sich die Überlegungen, wie M. selbst in seinem kurzen Vorwort sich ausdrückt, immer noch in der dünnen Luft nachkantischen Philosophierens, d. h. objektivierender Abstraktionen; der eigentlich existenzielle Denk-Impuls sollte erst erfolgen. Es ist interessant, auch hier von M. zu erfahren, daß die Begegnung mit Kierkegaard und seiner „subjectivité vivante" die Wende brachte. Aber im Nachwort möchte er mit Recht mehr zugeben: es sei schon die „assurance existentielle", um die diese Texte kreisen. Und tatsächlich traf das Studium Kierkegaards auf viel, bis ins Terminologische hinein, Vorweggenommenes, so daß Kierkegaard im Grunde Marcel nur bestätigte und zu vollreflexem Bewußtsein seiner selbst verhalf. Man möchte allerdings hinzufügen: neben den eigentümlichen Tendenzen zeigen sich auch gewisse — bleibende — Fixierungen des Marcelschen Denkens, Einseitigkeiten und Mißverständlichkeiten im Begriff des „Realen", des „Objektiven", des „Schöpferischen", auch der „Existenz", so daß von „Existenz" Gottes in keiner Weise die Rede sein könne (vgl. 94, aber auch 40 65). — Die Herausgabe der „Fragmente" ist dankbar zu begrüßen, da sie den Prozeß der Lösung aus dem idealistischen Denkstil dokumentieren sowie das mähliche (idealistische Reste nicht völlig überwindende) Hineinwachsen in den „existenziellen". Auf diesen Terminus scheint M. ja, dem Nachwort zufolge, doch noch Wert zu legen. H. Ogiermann

Goerdt, Wilh., Fragen der Philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift „Voprosy Filosofii" 1947—1956 (Wiss. Abh. d. Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, 13). 8° (384 S.) Köln und Opladen 1960, Westdeutscher Verlag. 39.50 DM. — Die Entwicklung der sowjetischen Ideologie in den Jahren 1947—1956 ist nirgendwo so klar abzulesen wie in der Moskauer „philosophischen" Zeitschrift „Voprosy Filosofii" (= „Fragen der Philosophie"), über die hier ausführlich in deutscher Sprache referiert wird. Von jedem Heft ist das vollständige Inhaltsverzeichnis und eine Auswahl der wichtigsten Artikel in zusammenfassender Darstellung nebst eingestreuten ausführlichen Zitaten gegeben. Von einer inhaltlichen Kritik wird bewußt Abstand genommen, ebensowenig soll die Entwicklung einzelner Fragen systematisch verfolgt werden. Die Überfülle des Stoffes (über 11 000 sehr eng bedruckte Seiten) machte auch eine sachliche Auswahl notwendig. Da über den Historischen Materialismus, die Philosophie der Naturwissenschaften wie auch die Ästhetik in Moskauer Sicht bereits andere Übersetzungen vorliegen, konzentriert der Verf. sein Interesse auf die marxistische Darstellung der materialistischen Tradition, auf die Moskauer Kritik der „bürgerlichen" Ideologie, auf Dialektik, Ethik und Philosophiegeschichte. Anmerkungen sowie Verzeichnisse der in der Zeitschrift zu Wort gekommenen Autoren, der besprochenen Personen und Gegenstände ergänzen die Darstellung. Die ersten Jahrgänge der Zeitschrift „Voprosy Filosofii", welche die vor dem 2. Weltkrieg erscheinende Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus" ablöste, sind im Westen äußerst selten. Stichproben ab Jahrgang 1951 zeigen die Sorgfalt des Verf. in Übersetzung und Auswahl, gleichzeitig aber auch die Problematik einer solchen Kurzdarstellung überhaupt. Immerhin ist damit auch Nichtsprachkundigen ein tiefer Blick in die ersten zehn Jahrgänge dieser Zeitschrift möglich. H. Falk

Lobkowicz, N., Marxismus-Leninismus in der ČSR. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945. 8° (XVI u. 267 S.) Dordrecht 1961, Reidel. 39.50 DM. — Die Arbeit gliedert sich in einen historischen und in einen systematischen Teil. Marxistisch-leninistische Philosophie wurde praktisch erst nach dem 2. Weltkrieg von Moskau aus in die Tschechoslowakei importiert. 1952/1953 entstanden je eine tschechische und eine slowakische „Akademie der Wissenschaften", welche zusammen mit

(bis Sommer 1960) 13 weiteren, untergeordneten Institutionen die ideologischen Aspekte des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei als der obersten Behörde zu propagieren haben. — Im systematischen Teil kam es dem Verf. darauf an, diejenigen Beiträge tschechoslowakischer Autoren herauszuheben, die über sowjetische Veröffentlichungen hinausgehen. Hier sind besonders einige Arbeiten über die Dialektik und über die Kategorienlehre bemerkenswert. Weiter werden Historischer Materialismus einschließlich Rechtsphilosophie, Ethik, Religionsphilosophie, dann Logik, Ästhetik und Philosophiegeschichte in je eigenen Kapiteln behandelt. Den Abschluß bilden ca. 65 Kurzbiographien tschechoslowakischer „Philosophen", eine Bibliographie von 299 Nummern sowie Namen- und Sachregister. — Durch die hier gebotene besondere Beleuchtung der „allgemeinen Lehre" erhalten wir eine vertiefte Kenntnis jener Ideologie, die — mit weniger Gewaltanwendung als in irgendeinem anderen Ostblockstaat — bei den doch „westlich" orientierten Intellektuellen der Tschechoslowakei einen so schnellen und leichten Sieg erringen konnte. Die geistig führende Schicht kannte die Sowjetideologie viel zu wenig, vor allem hatte man ihr nichts entgegenzusetzen als Relativismus und Skeptizismus, die sich in einem Gerede von Humanismus und Demokratie äußerten. Auch unter dieser Rücksicht gibt das Buch sehr zu denken. H. Falk

Martínez Gómez, Luis, S. J., Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1940—1958) („Pensamiento", Serie Difusión, 1). 8° (XXVI u. 500 S.) Barcelona 1961, Flors. — Diese Bibliographie der spanischen und hispano-amerikanischen Philosophie faßt die vom Verf. in der Zeitschrift Pensamiento zusammengestellten jährlichen Bibliographien zusammen und ergänzt sie durch etwa 2000 neue Titel; die Gesamtzahl der Titel beträgt 10 166; dabei sind alle Wiederholungen vermieden, es finden sich bei den einzelnen Abschnitten nur kurze Verweise auf andere Nummern. Die „spanische" Philosophie ist so verstanden, daß einerseits alle spanisch geschriebenen Bücher und Zeitschriftenaufsätze zur Philosophie, anderseits auch alle nicht-spanisch geschriebenen Arbeiten über spanische Philosophen nach Möglichkeit aufgenommen sind. Die Einteilung ist ähnlich wie bei De Brie bzw. wie bei den Bibliographien der RevPhLouv. Im geschichtlichen Teil nehmen einen breiten Raum die Arbeiten über das spanische Siglo de Oro ein (über 600, davon etwa 100 über Franz von Vitoria, fast 300 über Suárez, 70 über die spanische Mystik). Zur deutschen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts finden wir etwa 500 Nummern. Im systematischen Teil zählt die Metaphysik (mit Theodizee) 350 Nummern, die Psychologie 850, die Ethik sogar 1300 Nummern. Der Verf. hat sich durch seine mühsame und selbstlose Arbeit den Dank aller Philosophen verdient. J. de Vries

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Masi, Rob., Cosmologia (Cursus Philosophicus Lateranensis, 4). gr. 8° (582 S.) Rom 1961, Desclée. — M., früher Professor der Naturphilosophie und gegenwärtig Professor der dogmatischen Theologie an der Lateran-Universität, legt einen „textus universitarius" vor, der bei entsprechenden Auslassungen auch für Studienanstalten ohne Universitätsambitionen verwendbar sei (8). Das Lehrgut schließt sich so eng als irgend möglich an die Tradition an; eingearbeitet ist eine ausführliche Ideengeschichte wichtiger Begriffe und Probleme sowie die eingehende Beschreibung und Diskussion der einschlägigen physikalischen Gegebenheiten. Diese erscheinen allerdings gelegentlich in nicht unwesentlichen Punkten schief dargestellt; z. B. erfährt man bei der Behandlung des Raumproblems in der modernen Mathematik, daß Gauß, Lobatschewski und Riemann bei ihrer Untersuchung nichteuklidischer Geometrien eine vierte Raumdimension eingeführt hätten (389), weil der Begriff der Raumkrümmung notwendigerweise eine vierte Dimension verlange (386 491), weshalb die Begriffe „Hyperraum" und „nichteuklidischer Raum" äquivalent seien (384). Der entscheidende Begriff der Raumkrümmung als einer *inneren* Eigenschaft der dreidimensionalen Mannigfaltigkeit wird nirgends erwähnt. Die Raumkrümmung — und damit auch die allgemeine Relativitätstheorie — ist also begrifflich „absurd"

und „selbstwidersprüchlich" (391), zumal sie unvorstellbar ist, während nach Thomas alle mathematischen Aussagen aus der Vorstellung abgeleitet werden müssen (392). Bezüglich der Verwandlung von Elektronen in Gammaquanten usw. wird behauptet, daß ein bestimmter Betrag an träger und schwerer Masse „verschwinde" und an seiner Stelle Energie auftrete (225 f.), so daß es Energie ohne Masse geben könne und Masse und Energie wohl als zwei sich wechselseitig ablösende Akzidentien der materiellen Substanz aufzufassen seien (65 257 295 ff.). Dieses Auseinanderreißen von Masse und Energie ist für M. darum wichtig, weil er aus dem Gegensatz von Trägheit als Prinzip der Passivität und Kraft als Prinzip der Aktivität ein Argument für den Hylemorphismus herleitet (74—78), was natürlich nicht möglich ist, wenn träge Masse und Energie zwei Aspekte desselben Akzidens sind, wie es die Erfahrung nahelegt. Da es nun aber wegen des Satzes von der Erhaltung der Masse gar kein „Verschwinden" von Masse gibt, fragt man sich, ob M. den Terminus „Masse" vielleicht entgegen dem physikalischen Sprachgebrauch auf die „Ruhemasse" eingeschränkt habe; doch M. definiert selbst „Masse" ganz entsprechend dem physikalischen Sprachgebrauch (225) und kennt die spezielle Unterscheidung von Ruhemasse und „energetischer" Masse (295). Daß die Eigenschaften des Atoms nicht aus denen seiner Bestandteile abgeleitet werden könnten, ist zwar in der Quantenphysik falsch, wird aber zugunsten der substantiellen Einheit des Atoms angeführt (257 273), ebenso die Nichtunterscheidbarkeit der Elektronen im Atom (282), obwohl diese Nichtunterscheidbarkeit auch beim bloßen Zusammenstoß zweier Elektronen, also bei bloßer Wechselwirkung, auftritt. Daß die Quantenphysik anti-mechanistisch sei, wird gerne unterstrichen (282 286); daß sie in genau dem gleichen Sinn anti-objektivistisch ist, wird verschwiegen. Für die spezielle Relativitätstheorie gibt es nach M. noch keinen positiven Beweis — weil der quadratische Dopplereffekt und die Verlängerung der Lebensdauer schneller Teilchen in der Aufzählung der Beweisansätze gar nicht erwähnt werden (492). M. hält demgemäß an der absoluten Gleichzeitigkeit fest; daß dies auf Grund der speziellen Relativitätstheorie zwangsläufig zu der Annahme einer realen Kontraktion aller bewegten Körper führt, wird bei der Erklärung des „wahren Sinnes" der Relativitätstheorie nicht erwähnt (294 ff.).

W. Büchel

Schmeidler, Fel., Alte und moderne Kosmologie (Erfahrung und Denken, 9). 8° (99 S.) Berlin 1962, Duncker u. Humblot. 11.60 DM. — Eine kurze, klare und inhaltsreiche Darstellung der Entwicklung der Kosmologie, zunächst verstanden als Naturphilosophie, dann als Lehre von der Welt als ganzer im modernen astronomischen Sinn. Ein — angesichts der historischen Betrachtungsweise nicht ganz unverständlicher — Affekt gegen die „Bevormundung der Wissenschaft durch die Religion" (nicht nur des Christentums) klingt vielfach durch (10 27 f. 33 37); der Islam war ein besserer Hüter der antiken Tradition (32) und ein toleranterer Förderer der wissenschaftlichen Forschung als das christliche Germanentum (34). Durchaus objektiv ist aber die Darstellung des Galilei-Konflikts. Die mechanistisch-kausalanalytisch-antifinalistische Naturbeschreibung besitzt die Sympathie des Verf.; darum erscheint der quantenphysikalische Indeterminismus als sehr unbefriedigend (67), und man sollte die Möglichkeit der Rückkehr zu einer anschaulichen Naturerklärung nicht ganz von der Hand weisen (92). Der „Urknall" als Gottesbeweis wird mit Recht kritisiert (78 86). Interessant ist der Hinweis auf die (durch Aristoteles mitbestimmte?) Entwicklung einer empirischen Naturforschung schon in der Antike: „Das Altertum stand unserer Zeit an naturwissenschaftlichem Scharfsinn in nichts nach, und nur die Technik war nicht so weit entwickelt wie bei uns" (22). — Daß das Gödelsche Weltmodell „absolute Rotationsvorgänge und den Ablauf einer absoluten Zeit" beinhalte (63), klingt wohl mißverständlich; gerade wegen der absoluten Rotation ist ja die Einführung einer absoluten Zeitkoordinate unmöglich (vgl. Hdb. d. Phys. Bd. 53, 502) und treten bei Gödel geschlossene zeitartige Weltlinien auf.

W. Büchel

Pauli, Wolfg., Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie (Die Wissenschaft, 115). 8° (VIII u. 176 S., 9 Abb.) Braunschweig 1961, Vieweg. 19.80 DM. — In der Spitzengruppe der modernen theoretischen Physiker war es anerkanntermaßen P., der am unnachgiebigsten um logische Klarheit der Gedanken-

führung rang und am unerbittlichsten auf schwache Punkte einer Theorie hinwies. So heben sich auch die vorliegenden Aufsätze von manchem ab, was man sonst über moderne Physik zu lesen bekommt. P. erklärt z. B. offen, daß nach seiner Auffassung die erkenntnistheoretische Situation in der Quantenphysik von keiner Philosophie vorausgesehen worden sei, *auch nicht vom Positivismus* (10); denn schließlich ist der Positivismus ein „-ismus" wie die anderen „-ismen", und ein Denken in „-ismen" lehnt P. ab (80), ebenso die Reduktion der Wissenschaft auf die Registrierung von Sinnesempfindungen (94 101). Gegenüber der Evolutionstheorie bemerkt er skeptisch, der einfache Hinweis auf Mutation, Selektion und Zeitfaktor genüge nicht zur Erklärung, wenn man nicht auch konkret ausrechne, *wieviel* Zeit für den ganzen Vorgang erforderlich sei; etwas Derartiges werde aber auch von B. Rensch nicht versucht (123). Die Objektivität der quantenphysikalischen Naturbeschreibung und die „irrationale Aktualität des Einmaligen" (22) werden immer wieder diskutiert. Die Frage nach den apriorischen Bedingungen der Naturerkenntnis lehnt P. nicht ab; aber das kantische Apriori war nur das Apriori der Mathematik und Naturwissenschaft einer bestimmten Zeit. P. möchte lieber an gewisse Archetypen als Ordnungsfaktoren denken; der Gedanke der Ganzzahligkeit und Symmetriebeziehungen der verschiedensten Art haben sich ja als wesentliche Ordnungsprinzipien der modernen Physik erwiesen, und die vom Kantianismus in den Vordergrund gerückten Erhaltungssätze leiten sich letzten Endes aus Symmetriebeziehungen ab. Daher das Interesse P.s an der geistesgeschichtlichen Rückverfolgung solcher Ideen (z. B. bei Kepler, den Alchimisten, den Pythagoreern), sein Verständnis für die „unphysikalische" Naturbetrachtung Goethes (110), während er in Francis Bacon nur einen „etwas oberflächlichen Vorläufer der modernen Naturwissenschaft" erblikken kann (108). In dem Vortrag „Die Wissenschaft und das abendländische Denken" sieht er das Grundproblem des abendländischen Denkens in der Beziehung von (mystisch-religiöser) Heilserkenntnis und (rationaler) wissenschaftlicher Erkenntnis, und seine persönliche Einstellung dazu klingt durch in den Sätzen: „Eine Flucht aus dem bloß Rationalen, bei dem der Wille zur Macht (über die Natur) niemals ganz fehlt, in dessen Gegenteil, z. B. in eine christliche oder buddhistische Mystik, ist naheliegend und gefühlsmäßig verständlich. Ich glaube jedoch, daß demjenigen, für welchen der enge Rationalismus seine Überzeugungskraft verloren hat und dem auch der Zauber einer mystischen Einstellung, welche die äußere Welt in ihrer bedrängenden Vielheit als illusorisch erlebt, nicht wirksam genug ist, nichts übrigbleibt, als sich diesen verschärften Gegensätzen und ihren Konflikten in der einen oder anderen Weise auszusetzen. Eben dadurch kann auch der Forscher ... einen inneren Heilsweg gehen" (112). „Wir vertrauen darauf, daß der menschliche Geist stets fähig sein wird, neue Gedanken hervorzubringen, die irgendwie zu den Objekten um uns passen ... Denn sowohl der menschliche Geist in uns als auch das wahrgenommene Objekt außer uns sind der gleichen kosmischen Ordnung unterworfen" (9). Um einer Einstellung wie dieser das Christentum nahezubringen, hat Teilhard de Chardin seine Konzeption entworfen.

W. Büchel

Philosophische Probleme der modernen Naturwissenschaft. Materialien der Allunionskonferenz zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft, Moskau 1958. gr. 8° (556 S.) Berlin 1962, Akademie-Verlag. 19.50 DM. — Nach dem Hauptreferat von *A. D. Alexandrow* über die Relativitätstheorie sind Masse, Länge und Zeitdauer Bestimmungsstücke, die einen Körper in seinen objektiven Relationen zu anderen Körpern charakterisieren. Die Relativität der Länge usw. ist in dieser Relationalität begründet und hat nichts mit Subjektivismus zu tun. Das Absolute, das in der Relativitätstheorie zum Ausdruck kommt, wenn sie „richtig" verstanden wird, ist die raum-zeitliche Struktur des universellen Wechselwirkungszusammenhangs der materiellen Welt. *A. L. Selmanow* wies darauf hin, daß die Annahme gleichförmiger Materieverteilung in den üblichen kosmologischen Modellen eine sehr starke Idealisierung darstelle. Bei Berücksichtigung der tatsächlichen Inhomogenität der Materieverteilung könne es möglicherweise so sein, daß eine und dieselbe unendliche vierdimensionale Raum-Zeit in einem bestimmten Koordinatensystem einen unendlichen, in einem anderen Koordinatensystem dagegen einen endlichen dreidimensionalen Raum aufweise. Hinsichtlich der Quantenphysik

kommt *W. A. Fock* in seinem Hauptreferat der „Kopenhagener Interpretation" so weit als möglich entgegen. *D. D. Iwanenko* dagegen meint, daß Heisenberg sich mit der philosophischen Interpretation seiner Elementarteilchentheorie dem Platonismus nähere, „dabei einem Platonismus durchaus nicht im besseren, sondern im schlechteren Sinn" (332), und *E. Kolman* erklärt, daß dieser Übergang vom „subjektiven" zum „objektiven Idealismus" charakteristisch sei „für eine ganze Gruppe ... Physiker der kapitalistischen Länder, wie ... Bohr und Born. Jedoch werden ihre neuesten Äußerungen ... manchmal von einigen unserer Philosophen für Materialismus gehalten. Diesen Philosophen stellen sich Wünsche als Wirkliches dar" (340 f.). *J. P. Terletzki* setzt sich für die Auffassung von de Broglie, Vigier u. a. ein, was Fock zu der Entgegnung veranlaßt: Wir haben hier „einerseits eine höchst nützliche ... Theorie (gewöhnliche Quantenphysik) — und ihr argwöhnt man vom Standpunkt des dialektischen Materialismus; anderseits gibt es eine Theorie, die nicht dem Kriterium der Praxis entspricht (de Broglie), und sie steht — nach Terletzki — unter dem Schutz des dialektischen Materialismus. Eine solche Auffassung des dialektischen Materialismus und seiner Einstellung gegenüber der Naturwissenschaft ist unzulässig!" (505) Ähnlich *S. L. Sobolew*, dem man es zum Vorwurf gemacht hatte, daß er in seinem Hauptreferat über Kybernetik — zusammen mit *A. A. Ljapunow* — die Vererbung erworbener Eigenschaften bezweifelte: „Genossen ... Man darf die Physik nicht in eine materialistische und eine idealistische Physik unterteilen!" (519). W. Büchel

Bauer, Hans (Hrsg.), Fortschritte der Zoologie. Begr. von Max Hartmann. Bd. 15. gr. 8°, 1. Liefg. (S. 1—164, 22 Abb.), 2. Liefg. (S. 164—336, mit 31 Abb.). Stuttgart 1962, G. Fischer. 1. L. 34.— DM; 2. L. 35.— DM. — Mit Rücksicht auf die stets wachsende Zahl biologischer Arbeiten und eine schnellere Informierung haben sich dankenswerterweise Herausgeber und Verlag entschlossen, die Fortschritte der Zoologie in Zukunft in 2—3 Lieferungen herauszubringen, die jeweils einen Jahresband umfassen. Die 1. Lieferung von Band 15 umfaßt drei bedeutungsvolle Teilgebiete der modernen Forschung: Muskelphysiologie *(W. Hasselbach)*, Nervenphysiologie *(H. Lüttgau)* und Ökologie des Parasitismus und der Symbiose *(G. Osche)*. Wir müssen uns hier leider nur mit einem kurzen Hinweis begnügen; denn die in der Berichtsperiode (1953—1961 für den Bericht über die *Muskelphysiologie*) erschienenen größeren Referate und Monographien sind gewaltig angestiegen. Es hat sich gezeigt, daß die Umwandlung der chemischen Energie des Stoffwechsels in mechanische Arbeit auf den Wechselwirkungen zwischen motilen Proteinstrukturen mit ATP (Adenosintriphosphat) beruht. Der Kontraktionszyklus der Muskeln ist aber nur ein Sonderfall der allgemeinen Motilität. Kontraktion und Erschlaffung der quergestreiften Muskeln beruhen nicht auf der Faltung und Entfaltung von Peptidketten, wie man bisher angenommen hat, sondern auf der Verschiebung längenkonstanter Filamente von zwei verschiedenen Proteinen (Aktin und Myosin). Auch in den glatten Muskeln besteht das kontraktile Protein aus Aktin und Myosin. Sie sind nur in Kombination kontraktil, nicht aber einzeln. Nach der Entdeckung des physiologischen Erschlaffungsfaktors ist die intrazelluläre Regulation der Muskelaktivität in den Vordergrund des Interesses gerückt. — Im Bericht über die *Nervenphysiologie* (1959—1961) wird vor allem die Ionentheorie der Erregung besprochen, die seit den Arbeiten von Hodgkin, Huxley und Katz (1952) im Mittelpunkt der Forschung steht. — Im Bericht über die *Ökologie des Parasitismus und der Symbiose* wird betont, daß der Wirt oder die Wirtstiere zum „Lebensraum" (Umwelt) der Parasiten gehören. Der Wirtsorganismus bietet in seiner reichen Gliederung eine Reihe ökologischer Nischen, die von den Schmarotzern besiedelt werden können. Die dort auf die Parasiten einwirkenden Faktoren sind besonders bei Endoparasiten außerordentlich komplex und speziell (Fermente, Hormone, Verdauungsprodukte usw.). Von allgemeinem Interesse ist in diesem Bericht vor allem auch das Kapitel: *Ökologie und Evolution* (139 ff.). — Die 2. Lieferung enthält die beiden Berichte: Vergleichende Physiologie der Nervensysteme von Evertebraten *(F. Huber)* und Vergleichende Physiologie des Gehörs und der Lautäußerungen *(J. Schwartzkopff)*. Für den außerordentlich gedrängten Bericht von F. Huber, der die Ergebnisse von 1955—61 umfaßt, wären einige Abbildungen zum Verständnis dienlich gewesen. Ad. Haas

Saller, Karl, Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Begründet von Rud. Martin. 3., völlig umgearb. und erw. Aufl. gr. 8°, 13. Liefg. (S. 2087—2246 mit Abb. 914—1018), 14. Liefg. (S. 2247—2416 mit Abb. 1019 bis 1069). Stuttgart 1962, G. Fischer. 32.— DM u. 38.— DM. — Es ist erfreulich, daß das umfangreich geplante Werk S.s so schnelle Fortschritte macht, so daß mit der 14. Lieferung der 3. Bd. abgeschlossen werden konnte. Die 13. Lieferung enthält vor allem die *Anthropologie der Muskeln, Blutgefäße, peripheren Nerven und Eingeweide.* Die gebotene Zusammenfassung unserer Kenntnisse der „Anthropologie der Weichteile" berücksichtigt vor allem phylogenetische Gesichtspunkte und das besonders wichtige Geschehen der Aufrichtung des Menschen. Besonderem Interesse dürfte aber die 14. Lieferung vor allem in Kreisen der Psychologen begegnen, weil sie einen kurzen Abriß der *psychologischen Anthropologie* bietet. Zuerst werden der Gegenstand der Psychologie, ihre Methoden und ihre Einteilung besprochen. Bei der Erörterung der allgemeinen Einteilungsprinzipien werden Begriffsbestimmungen für Seele und Geist (Aristoteles, Thomas v. Aquin, Fischl, Jaspers u. a.) gebracht; leider erfährt man an den betreffenden Stellen, wo oft umfangreiche Zitate gebracht werden, nur den Autor des Zitats, nicht aber Seitenzahl und Werk, aus dem zitiert wird (so z. B. 2331 ein umfangreiches Zitat von Katz, 2406 ein solches von Freud). Das erschwert das weiterführende Studium der entsprechenden Probleme. Nachdem die wichtigsten Richtungen der allgemeinen Psychologie aufgezählt wurden (experimentelle, geisteswissenschaftliche und verstehende Psychologie, Gestaltpsychologie, topologische Psychologie, Behaviourismus und Reflexologie), bespricht der Verf. die Einzeltatbestände des Seelenlebens und die körperlichen Begleit- und Folgeerscheinungen. Die weitzerstreuten Einzelergebnisse der Forschung auf diesen Gebieten gibt der Verf. in ausgezeichneter Zusammenfassung und Würdigung wieder. Um nur einen beliebigen Punkt herauszugreifen, betont er, daß das Elektroenzephalogramm (EEG) schon die Tönung des Affekts nicht mehr angeben kann, geschweige denn den Inhalt der Gedanken (2358): „Unter keinen Umständen ist es also möglich, psychische Inhalte aus dem Hirnpotentialbild abzulesen." Freilich können gewisse psychische Gesamtzustände mit dem EEG korrelieren. Sehr klar zeigen sich z. B. die beiden Grundformen des EEG als zwei polare Zustände des Bewußtseins: die Aufmerksamkeitsspannung und die psychophysische Entspannung. Den Abschluß des Bandes bilden die beiden Kapitel über das Ganze des Seelenlebens (Charakterologie) und die Psychologie der Primaten. Bei den Ergebnissen der Psychologie der niederen Primaten werden vor allem die Arbeiten von Klüver ausführlich herangezogen. Interessant ist, daß die Meinung von Yerkes sich nicht zu bestätigen scheint, daß nämlich der psychische Abstand zwischen einem Schimpansen und einem Menschen geringer sei als der zwischen einem Schimpansen und einem Macacen oder zwischen einem Macacen und einem Lemur (2390). Klüver hat mit seinen Experimenten bewiesen, daß in vielen Fällen das Verhalten der Anthropoiden nicht viel besser ist als das der unteren Primaten. Bei der Erörterung der Frage, ob niedere Affen zählen können, die weitgehend negativ beantwortet wird, hätte man auf die Arbeiten von O. Köhler (Freiburg) und seiner Schule hinweisen können, die Bedeutsames zu diesem Problem gefunden haben (allerdings hauptsächlich bei anderen Tiergruppen). Bei der Behandlung der Psyche höherer Affen wird besonders die „Schimpansenpsychologie" etwas ausführlicher dargelegt. Von einer „Brücke zur Menschensprache kann bei ihren Leistungen nicht die Rede sein" (Kainz). Alle Versuche, einem Schimpansen das Aussprechen des Wortes „Papa" zu lehren, schlugen fehl. Ein Orang-Utan soll es allerdings innerhalb von sechs Monaten gelernt haben. Aber: „Eine wirkliche Sprache hat nur der Mensch" (2397). Im Schlußkapitel „Der Mensch als Wildtier, als Haustier und als Mensch" wird wohl die Theorie der Selbstdomestikation beim Menschen als zu eindeutig herausgestellt. Vom Problem der Rassenbildung aus hat neuerdings A. Remane (in: „Die neue Rassenkunde", Fischer, Stuttgart 1962) festgestellt: „Trotz mancher Anklänge an die Situation des Menschen ergibt eine nähere Prüfung keine Berechtigung, den Menschen als domestiziert zu erklären" (1). Wir möchten hier nur auf die Ausführungen Remanes verweisen und anmerken, daß dieses Problem noch nicht endgültig gelöst ist. Im ganzen gesehen ist aber der Überblick, den uns der Verf. in seinem Bericht bietet, ausgezeichnet. Ad. Haas

Achelis, J. D., und v. Ditfurth, H. (Hrsg.), Befinden und Verhalten. Verhaltensphysiologische und anthropologische Grundlagen der Psychopharmakologie (Starnberger Gespräche 1960). 8° (110 S.) Stuttgart 1961, Thieme. 14.80 DM. — Die vorliegende Schrift enthält die Referate und Ausschnitte aus den Diskussionen einer Arbeitstagung, auf welcher Grundlagenprobleme der psychopharmakologischen Forschung diskutiert wurden. An den Gesprächen nahmen Psychiater, anthropologisch und psychosomatisch orientierte Internisten und Psychotherapeuten sowie Vertreter des Max-Planck-Instituts für Vergleichende Verhaltensforschung teil. In den einleitenden Bemerkungen weist A. (Mannheim) darauf hin, daß man vor einer Reihe von Jahren noch auf Erfahrungen der indischen Volksmedizin (mit Rauwolfia serpentina) zurückgreifen mußte. Psychische Wirkungen, die man bisher nicht beachtet hat, stellen sich bei vielen Arzneimitteln ein. Erst jetzt ist man durch psychiatrische Verwendung der Pharmaka gezwungen, die psychischen Wirkungen genauer zu erforschen. Die Ergebnisse sind aber auf diesem neuen Forschungsgebiet „noch recht unbefriedigend" (1). Die unbefriedigende Situation ist hauptsächlich ein Mangel der Grundlagenkenntnisse: „Man kann der Frage nicht mehr ausweichen, wie sich bei Mensch und Tier körperliches und psychisches Geschehen verknüpfen. Man muß auch nach den Funktionsordnungen fragen, in die die Psychopharmaka eingreifen" (2). A. weist weiter darauf hin, daß neben den Regulationen, welche die Physiologie bisher eingehend erforscht hat, weitere Ordnungsprinzipien im Organismus existieren, daß ferner nicht nur die gelebten, sondern auch die erlebten Ordnungen zu berücksichtigen sind. Hier setzt nun auch die Verhaltensforschung ein, über die Schleidt (Seewiesen) einen grundlegenden Bericht vorlegte. In der Diskussion hat besonders Konrad Lorenz (Seewiesen) wertvolle Beiträge geliefert. Die Reaktionsbereitschaft des gesamten Organismus hängt z. B. „von den getrennten Reaktionsbereitschaften von mindestens drei hintereinandergeschalteten Systemen ab: nämlich erstens vom Sinnesorgan, zweitens von dem, was wir, faute de mieux, angeborenen auslösenden Mechanismus' nennen — von dem ganzen afferenten Filter, das nur gewisse Reize zum Auslöser einer bestimmten motorischen Antwort macht — und drittens von der Bereitschaft in diesem motorischen System selbst" (19 f.). Aus den Versuchen, die Schleidt anführt, geht hervor, daß es mit Pharmaka möglich ist, das Gleichgewicht zwischen einzelnen Verhaltensweisen zu verschieben und damit die Reaktionsnorm des Individuums vorübergehend zu beeinflussen. Versuche mit Harmalin scheinen darauf hinzuweisen, daß der Effekt einer Substanz in hohem Maß von der Ausgangslage des Tieres abhängig ist: in einer bestimmten Situation beeinflußte es die Fluchttendenz, in einer anderen aber die mütterlichen Verhaltensweisen. Lorenz machte anschließend sehr interessante Bemerkungen über die drei Hauptverhaltensweisen Sexualität, intraspezifische Aggression und Flucht und empfahl sie als Objekte pharmakologischer Versuche. Nach einem weiteren Referat von H. v. Ditfurth zur Problemlage der Pharmakopsychiatrie berichtet Erich v. Holst über seine interessanten Untersuchungen „Zur ‚Psycho'-Physiologie des Hühnerstammhirns". Mit zwei medizinischen Referaten über das Befinden und Verhalten herzkranker Kinder und Erwachsener (von H. Plügge und R. Mappes) und über das dissoziierte Wachsein (R. Bilz) schließt das Buch, das sicher von Medizinern, Psychologen und Verhaltensforschern besonders beachtet werden wird. Ad. Haas

Muñoz, J., Psychologia philosophica (Cursus philosophicus Comillensis). 8° (437 S.) Santander 1961, Sal terrae. — Dieses Lehrbuch der neueren scholastischen philosophischen Psychologie ist aus einer Lehr- und Forschungstätigkeit von zwei Jahrzehnten herausgewachsen. An dem Buche muß die flüssige und sachliche Darstellung (auch neuzeitlicher Probleme), das Bemühen um klare und in die Tiefe gehende Fassung der spekulativen Gedanken und die reich ausgebaute Bibliographie hervorgehoben werden. So werden die Hörer nicht nur in die aristotelisch-scholastische Tradition und die geschichtliche Entwicklung der Fragen und Kontroversen eingeführt, die Bibliographie bezieht sich zu einem großen Teil auf neuere und neueste Untersuchungen, die in spanischen und ausländischen Büchern und Zeitschriften niedergelegt sind (vgl. 33 52 72 131 360 f.). Der Zielsetzung dieser Sammlung entsprechend, tritt dabei die empirische Forschung zurück; die anthropologischen, metaphysischen, auch wissenschaftstheoretischen Arbeiten, soweit sie für eine philo-

sophische Psychologie von Bedeutung sind, haben das entschiedene Übergewicht. Sie können aber den Hörer zu einem (auch an den Quellen) wesentlich vertieften und auch kritischen Studium der Fragen führen. — Dem Werke ist eine ausführliche Einleitung vorausgeschickt, an dessen Ende eine schematische Übersicht über die fundamentalen Theorien und Systeme einer philosophischen Psychologie geboten wird. Das 1. Buch handelt vom seelischen Sein im allgemeinen (19—49); auch das unbewußte seelische Sein wird verhältnismäßig eingehend dargestellt. Ob man aber sagen kann, daß „aktuelle Erkenntnisse und Strebungen" nicht unbewußt sein können (39 f.), scheint dem Ref. zweifelhaft und nicht genügend erwiesen. Zu einer spekulativen Weiterführung der Probleme um das seelische Sein hätte vielleicht auch hier Brentano (und das Werk von Wellek) herangezogen werden können. Der ausführlichste Teil des Buches (52—319) ist einer metaphysischen Analyse der Phänomene des Seelenlebens und der sie bedingenden Strukturen und Potenzen gewidmet: der Erkenntnis in ihren beiden großen Erscheinungsformen, dem Affekt- und Willensleben, den Kontroversen um die Willensfreiheit und ihre Bedingungen. Der 3. Hauptabschnitt (322—417) handelt vom Leib-Seele-Geist-Problem und den philosophischen Erklärungen bzw. Erklärungsversuchen jener einzigartigen auch entelechialen Spannungseinheit, als die der Mensch sich in stets neuen Formen erfährt; sie kann ohne den Rückgriff auf die strukturellen Wesenskomponenten des Menschen und ohne die Frage nach Aufgabe, Sinn und Wert des menschlichen Seins nicht verständlich gemacht werden. — Vielleicht wird man in einzelnen Fragen von den Ansichten des Verf., die deutlich, aber nicht aufdringlich von Suárez her beeinflußt sind, abweichen (vgl. z. B. die *instrumentale* Exemplarursache, 181). Man mag auch einige Wünsche für die Neuauflage haben; so wäre es gut, wenn auch Begriff und Phänomene des objektiven Geistes (vgl. 142) zur Erklärung des Wesens von Geist ausdrücklich herangezogen und fruchtbar gemacht würden. Einige Druckfehler wären zu korrigieren; so wird 424 auf N. Hartmann verwiesen, dessen Problem des geistigen Seins manche Anregung geben kann, auf der angegebenen Seite aber nicht erwähnt wird. Im ganzen ist das Buch aber eine vortreffliche und zeitgemäße Grundlage für die Vorlesungen zur neueren scholastischen Psychologie, vor allem im mehr spekulativen Teil. Seine Brauchbarkeit wird durch Literaturverzeichnis (XVII—XXIV), Verfasser- und Sachregister noch erhöht. L. Gilen

Miller, B., The Range of intellect. 8° (251 S.) London 1961, Chapman. 30.— sh. — Als Motto könnte man über diese spekulative thomistische Untersuchung den mehrfach zitierten Satz des hl. Thomas setzen: Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque (de ver. q. 2, a. 6, ad 3). Dem Verf. kommt es sehr an auf die Erkenntnis „through affective connaturality" (175 bis 213); sie scheint weitgehend identisch zu sein mit dem „Fühldenken", zu dessen tieferem Verständnis auch empirische Psychologie und Charakterologie einiges beitragen könnten. Dieses Denken wird von M. einer eingehenden metaphysischen Analyse im Sinne der aristotelisch-scholastischen Psychologie unterzogen. In welcher Richtung diese Analyse geht, zeigen die Kapitel über die menschliche intellektive Erkenntnis (73—100), den intellectus agens (101—124), natur- und akthafte Liebe (125—154). Die Hauptthesen des Verf. betreffen das Verhältnis von species impressa und expressa, die Möglichkeit einer nichtbegrifflichen intellektuellen Erkenntnis, das Verhältnis von Liebe und Erkennen. Species impressa und expressa *können* identisch sein, ihr Unterschied geht niemals über die distinctio virtualis maior hinaus (215, ch. III); gegenüber diesen Thesen wären allerdings von seiten einer streng thomistischen Erkenntnislehre einige Bedenken anzumelden, die noch weiter diskutiert werden könnten. Der Gedanke einer nichtbegrifflichen, sei es intuitiven, sei es in Richtung des Fühldenkens gehenden Erkenntnis kann dagegen, auch von der Spekulation her, kaum bestritten werden. Er ist für Thomas selber durch eine Reihe von Quellenuntersuchungen (u. a. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Münster 1932) sichergestellt. Eine interessante, aber doch wohl noch tiefer zu begründende Meinung vertritt der Verf. über das Verhältnis von Liebe und Erkennen: das in der Liebe subjektverinnerte Objekt (der Verf. spricht von dem subjected-object) spiele in der durch Liebe fundierten und daher indirekten Erkenntnis die gleiche Rolle wie die Species in der direkten intellektuellen Erkenntnis (208—213). Das ist

deswegen möglich, weil dieses so verinnerte Objekt durch ein „supraphysical esse" aktiviert wird und dem Bereich des intentionalen Seins angehört, beides in gleicher Weise wie die Species. Wir stehen hier an dem schwierigen Begriff des „überphysikalischen Seins", der von M. dem Begriff des intentionalen Seins vorgezogen und mit ihm auch nicht identisch gesetzt wird (66 f.). Eine wirkliche Klärung dieses Begriffes wird vom Verf., wie uns scheint, auch in seiner Berufung auf die verschiedenen Theorien bei Bannes und Cajetan, nicht ganz erreicht. Die Besonderheiten des supraphysical esse, speziell auch seine Analogie, dürften auch dem intentionalen Sein der Species (bzw. der Liebe) zukommen. Und daß der intentionale Charakter nur für die geschöpfliche Erkenntnis wesenhaft sei, ist rein philosophisch doch schwer zu zeigen. — Das Buch ist im allgemeinen recht klar geschrieben und greift ein wichtiges Problem aus der vollmenschlichen Erkenntnis heraus. Von der angekündigten Untersuchung, ob das „Fühldenken" oder das sympathische Denken uns das Objekt nicht nur auf dem Wege der Analogie, sondern in sich selber unmittelbar gegenwärtig setzt (212), kann man weitere anregende Auskünfte erwarten. Für diese Arbeit sollte auch Schelers Buch über Wesen und Formen der Sympathie herangezogen werden, das im Literaturverzeichnis (224—233) nicht erwähnt wird.

L. Gilen

Graumann, C. F., Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, 2) 8° (194 S.) Berlin 1960, de Gruyter, 24.— DM. — Der Verf. möchte in dieser anspruchsvollen Arbeit eine psychologische Theorie der Perspektivität gewinnen (32). Der Begriff der Perspektive ist von der Kunstwissenschaft her geläufig und bezieht sich dort auf die Art und Weise, wie der Raum und die ihn erfüllenden Körper gesehen und dargestellt werden. Für Kunstschaffen und Kunstwissenschaft ist die Perspektive eine subjektbezogene Kategorie der Darstellungsform; ihre Beschreibung und Analyse (auch nach den Gesichtspunkten der Scaenographie und Zentralperspektive) trägt wesentliche Momente bei zu der hier gebotenen Phänomenologie der Perspektivität (7—75). Das gilt besonders vom Begriff und der Struktur des Horizontes. Der Horizont ist eine „anschauliche Verweisung vom noch Sichtbaren auf das nicht mehr Sichtbare des dargestellten Raumes" (30). So ersteht ein Verweisungsganzes des prinzipiell wahrnehmbaren Raumes, das den wirklich wahrgenommenen und auch den wahrnehmungstranszendenten Raum umgreift. Die Struktur der Perspektivität zeigt sich als eine „horizontale Verweisungsganzheit" (66—72). Schon nach dem Ausgangspunkt von Perspektive als subjektbezogener Darstellungsform, aber auch nach den vorliegenden experimentellen Ansätzen und nach den phänomenologischen Beschreibungen des Verf. muß der visuell wahrgenommene Raum im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen. Aber die perspektivische Struktur des Weltinnewerdens (bei der man fragen kann und in einer Weiterführung der Phänomenologie auch fragen würde, was jeweils unter dem sehr komplexen Gebilde „Welt" zu verstehen ist), wie es u. a. von Leibniz, Teichmülller, Nietzsche, Straus, Binswanger (32—65) in je verschiedener Weise gesehen wurde, legt den Gedanken nahe, daß horizontartig strukturierte Verweisungsganze sich auch im unanschaulichen Denken finden, daß Perspektivität vielleicht ein Grundzug menschlichen Erkennens überhaupt (5), auch des wissenschaftlichen Vorgehens (135—141) ist. Für den 2. Hauptteil der Untersuchung (Grundlagen einer Psychologie der Perspektivität, 76—177) sind drei „Hypothesen" von entscheidender Bedeutung: daß in der horizontalen Verweisungsganzheit immer Sinnliches und Unsinnliches umfaßt wird; daß die perspektivischen Formen des Gewahrens in den Zuständlichkeiten des Subjektes fundiert sind; daß diese Zuständlichkeiten sich in allen Fällen funktional auf unser Weltinnewerden auswirken (74 f.). Von diesen Hypothesen ausgehend, untersucht Gr. den Geltungsbereich der Perspektivität (80—141), ihren motivationalen Grundzug (141—162), motivational ausgeprägte Funktionen kognitiven Verhaltens (162—177). Ein besonderer Exkurs ist dem Sinn-Begriff gewidmet (98—118), soweit er in die moderne psychologische Forschung eingegangen ist. Im Bereich des beseelten Lebens meint er „die Eröffnetheit eines Horizontes möglichen erfüllbaren Verhaltens" (111). Mit dieser Begriffsbestimmung werden zugleich neue Fragen aufgeworfen über das Verhältnis von Sinn und Wert (vgl. 107 f.), ferner über den Horizont, der einer Sinn-

erfassung in den je möglichen Motivationen und ihren Verweisungen zugrunde liegt. — Der Arbeit ist ein Autorenregister und ein umfangreiches Literaturverzeichnis beigefügt (182—191). L. Gilen

Müller-Eckhard, H., Weltbewältigung. Vom entseelten und vom eigentlichen Leben. kl. 8° (255 S.) Stuttgart 1959, Klett. 14.80 DM. — Therapeutische Erfahrung und emporformende Güte stehen hinter diesem Buch. Der Verf. geht von der Klage aus, daß „diejenigen, die das Leben und Dasein (der) Zivilisation organisieren und verwalten, bereits abgestimmt (hätten), daß die Heutigen stillschweigend das Anrecht, Menschen mit eigenem Leben und Schicksal zu sein, preisgeben". Demgegenüber will er im Drama zwischen Mensch und Welt „Verteidiger des einzelnen Menschen" sein, den heutigen Menschen in seiner Ausgeliefertheit deuten, „nicht etwa so, daß er diesen Menschen einfach entschuldigt und ihm eine psychologische Absolution erteilt". Er will ihn „rechtfertigen, nicht durch ihn selbst, sondern durch seine unvergängliche christianische Entelechie, die den Menschen je und je als Mensch bestätigt". 31 kleine Kapitel handeln vom Drama zwischen Mensch und Welt, von vielem, was das wesensgemäße freie Wachsen zum wirklichen Selbst hemmen kann, von Aufgaben in der Bewältigung des Hemmenden, Bewältigung z.B. falscher und fehlformender Autoritätsverwaltung, Bewältigung der „nützlichen Lüge", der Angst, des Verwöhntseins, des unverdienten Leides, der Trias Arbeit, Muße, Liebe, der Psychotherapiebindung, der unbewußten anonymen Mächte, der Probleme der Ehe; weiterhin vom Mut zur Weltbewältigung, von Notwendigkeit der Aszese und Meditation, vom Geheimnis scheinbaren Scheiterns, vom Verarbeiten des Anblicks eschatologischer Wirklichkeit usw. „Es bedarf keiner Frage, daß die Menschenseele in ein höheres göttliches Sein eingebettet ist, auch keiner Frage, daß ihr das Gefüge einer Ur-Ordnung einwohnt. Die Ordnung stellt das Fundament unseres menschlichen Seins dar. Von dort kommen die reparatorischen, nach Versöhnung drängenden Impulse und die korrigierenden Zensuren, ja sogar die unaufhörlichen Tendenzen zur Heimkehr aus der Verlorenheit existentieller Eigenmächtigkeit in die Welt göttlicher Wirklichkeit" (214). Entgegen einer Denkweise, die im Menschen nur das Nichts und die Sünde sähe und für die Gott gleichsam ein erstarrtes und am Menschen uninteressiertes Etwas wäre, wird der Mensch (ohne Verkennen der Sündenwirklichkeit) „gerechtfertigt" als ein Geschöpf, das von Gott gesucht wird und das sich von Gott soll lieben lassen, um in ihm letzte Geborgenheit, Heimat und Kraft zu finden. Offenbar ist dem Verf. oft ein „neurotisiertes Gottesbild" in Menschen begegnet. Von daher erklären sich wohl zu verallgemeinernd klingende Vorwürfe gegen seelsorgliche Fehlgriffe. Demgegenüber darf doch an die Vielzahl von Seelsorgern erinnert werden, die sich in der Verantwortung für die Einzelseele, das „individuum ineffabile", wie Thomas v. Aquin sagt, um feines Herangehen an das Labyrinth der konkreten Menschenseele mühen. Es gibt glücklicherweise statt gegenseitiger Versteifung und ohne Verwischen der je eigenen Aufgabenkreise ein fruchtbares Zusammenwirken von Therapie und Seelsorge. Nicht weniger, als der Verf., wird eine echte Theologie das verzerrte Bild eines starren und am Menschen uninteressierten Gottes ablehnen — zeigt doch die Menschwerdung Gottes gerade das Bild des suchenden „guten Hirten". Doch würde diese echte Theologie das Problem der „Coincidentia oppositorum" und der Seinsanalogie weniger kurzschlüssig erledigt wissen wollen. Echtes Gespräch unter Beachtung der gegenseitigen Ausgangspunkte könnte da fruchtbar sein. Als Ganzes aber kann das Buch Seelsorgern und Heilerziehern viele Werte und nutzreiche Hilfe zur Selbsterforschung bieten. A. Willwoll (†)

Hollenbach, Johannes M., S. J., Christliche Tiefenerziehung. 8° (318 S.) Frankfurt 1960, Knecht. 12.80 DM. — Der Verf. ist durch seine zwei Bücher „Der Mensch als Entwurf" und „Der Mensch der Zukunft" bekannt geworden. In seinem vorliegenden Werk geht es ihm hauptsächlich um die typisch „christliche" Erziehung, die zugleich „Tiefen"-Erziehung sein soll. Damit füllt es — längst erwartet — die Lücke zwischen der Tiefenpsychologie und der Pädagogik. Spürbar steht im Hintergrund die Geistigkeit eines hl. Ignatius von Loyola. Das verrät schon der Aufbau, der den „roten Faden" der „Exerzitien" erkennen läßt. Als

„Fundament" und „erste Woche" könnte man die ersten 7 Kapitel ansprechen, in denen es dem Verf. um eine Werde-Existenz-Analyse des Menschen geht; in den letzten 2 Kapiteln wird die Sinntiefe des Menschen als Nachfolge Christi gesamtmenschlicher Erfahrung nahegebracht, bis hinein in die Barmherzigkeit Gottes, die im Kreuz Christi deutlich wird. Erziehung als typisch „christliche" ist immer „Vermittlung zur Bereitschaft" zu einer „mitverantwortlichen Bewährung" des Menschen in und an der konkreten Welt, zu ihrer Ver-Christlichung. H. begnügt sich nicht mit dem Bewußtmachen der gotteskindlichen Wirklichkeit im Getauften. Es geht ihm um die Durchdringung des ganzen Menschen, in all seinen „Perspektiven", mit dem „Gewand" Christi, des Gottmenschen, nach dessen Menschlichkeit unsere jeweils eigene gestaltet ist. Weil in Christus Göttlichkeit und Menschlichkeit in Seinem gottmenschlichen Ich zu einer Einheit gekommen sind, kann auch im Menschen seine Leiblichkeit und Geistigkeit mit seiner übernatürlichen Gottebenbildlichkeit zu einer Einheit verwachsen in der ganzen Tiefe des Menschen und seiner wesentlichen Offenheit als Person für das ihn rufende Du der absoluten Person seines Schöpfers. Das Gottesbewußtsein des heutigen Menschen hat nach H. seinen Ansatz im Ich-Du-Verhältnis des Menschen. Das zeigt er eindringlich an der „Urleidenschaft" des Menschen nach „Anerkannt- und Geliebtsein", besonders an seiner „Unendlichkeitssehnsucht". Erschwert wird diese Grundbefindlichkeit für den werdenden Menschen durch die in unserer „technisierten Welt" stark geforderte „Außenweltzuwendung", ein „übersteigertes Triebverhalten" und die „Verzögerung seelischer Reife". Soll der junge Mensch sich immer mehr verstehen lernen, so muß er sein „vermitteltes" Person-Ich erleben. Sein Leib mit all seinen Funktionen, auch den „leib-seelischen", dient ihm zur Entfaltung seines „Person-Ich". Das „Funktions-Ich", die Dynamik seines „psychischen Apparates", um mit Freud zu reden, stellt immer schon das „Werkzeug" für ihn dar, das „ursprünglich geschlossene Innere" des „Tiefen-Ich" zum offenen Inneren des Person-Ich" (40) werden zu lassen. „Innerhalb des zunächst ‚blind' strebenden Erwartungshintergrundes (d. h. der Urleidenschaft des Menschen nach Anerkannt- und Geliebtsein, Rez.) bildet sich von innen her der Sichthorizont des Bewußtseins. Zunächst ist auch dieser Horizont völlig verschlossen. Bevor es zur Ich-Entdeckung kommt, wird dieser Horizont von Gefühlserfahrungen vorbereitet, und zwar vermittels der Entwicklung und der Erlebnisse des Funktions-Ich. Diese Erlebnisse des Funktions-Ich sind es nun, die dem Sichthorizont den konkreten Erlebnisvordergrund verleihen" (41). In seiner Umwelt sucht der Mensch dann immer Gesinnungsgemeinschaft, „Bestätigung" durch andere. In der Selbstentdeckung tritt der werdende Mensch ein „in die Dimension des Person-Ich, in die personale Transzendenz" (43), die nun „ausgerichtet ist auf freies Verfügen" über seine Umwelt „vermittels seines werkzeuglichen Leibes" (43). Und die „Schwachheit" dieses Instrumentes und seiner Bedienung bleibt gerade durch die Gnade Gottes immer der „Grund" dafür, „daß wir erlöst werden können" (45). „Christlicher" Erziehung kann es nicht gelingen, „den werdenden Menschen zur vollendeten Persönlichkeit aus rein natürlichen" (45) Kräften zu führen. Weil der Mensch ein geschaffener Geist und eine „werdehafte Person" ist, kommt er aus dem „Nichts", also aus „tiefster Einsamkeit". „Christliche" Erziehung hat darum auch notwendig die Aufgabe, den werdenden Menschen den „Rufer" entdecken zu helfen, worin sie von des Menschen eigener unstillbarer Sehnsucht nach Glück und Ewigkeit unterstützt wird. Dieser „Rufer" hat den Menschen zuerst geliebt und gewollt, noch bevor dieser zu einer Antwort fähig war. Damit trifft der Verf. den wichtigsten Ansatzpunkt und Grund jeder Erziehbarkeit des Menschen. In dieser so erfahrenen Geschöpflichkeit gibt es im Grunde genommen nur ein „christliches" Tugendstreben, das seinen Ausgang und sein Ziel hat in der echten Demut Gott und den Mitmenschen gegenüber. „Ablesen" kann sie der Mensch immer am menschgewordenen Wort des liebenden Vatergottes. Dahinein gehört auch all das, was der Verf. mit „Erwarten und Glauben" (47—62) und „Gewissen" (93—197) meint. Das „ernsthafte Spiel" vor seinem Schöpfer wird immer eine „mitverantwortliche Bewährung in der Welt" (239—299) bleiben, und zwar als greifbarer und sichtbarer Ausdruck des lebendigen Nachvollzugs des „Urbildes" des Menschen in Christus. Das sagt uns H. nochmals deutlich: nicht der geschlossene, vollkommene Mensch im Sinne der Kardinaltugenden eines Aristoteles ist das Ziel unserer „christlichen" Erziehung, sondern der vor Gott seinem Schöpfer

geöffnete, demütige Mensch. — Wir haben dem Verf. für dieses Werk zu danken, weil er einerseits nicht an den vielschichtigen Tatsachen der heutigen Erziehungssituation vorbeigeht, anderseits klar und unmißverständlich den Finger legt auf die wesentlich „christliche" Erziehung. Dankbar begrüßen wir die Sichtung des tiefenpsychologischen Materials, das uns noch weitere Erkenntnisse für unser Erziehungsanliegen schenken kann und wird. Vielleicht wäre es gut, wenn auch terminologisch von seiten der Pädagogik mehr auf die gesicherten Ergebnisse der Tiefenpsychologie eingegangen würde. Es würde sich so vielleicht mit größerem Verständnis vom „Tiefen-Ich" reden lassen, und damit auch der Ansatzpunkt für die Aufnahme der „geistigen Strahlungen" der Gnade im Menschen noch mehr verständlichen lassen. Erfreulich bleibt aber die Tatsache, daß H. die Theologie der Gnade so nahe an die Menschlichkeit heranrückt. Mit Recht hat er das getan, weil uns ja in Christi Menschlichkeit die unsere in allen Bereichen so bedeutsam geworden ist. Die „Übernatürlichkeit", die „Gotteskindschaft", die „heiligmachende Gnade" hängen so nicht mehr so sehr in der „Luft", sondern werden hier und jetzt im wachsenden und erwachsenen Menschen verleiblicht. Soll das Wort von der „Verchristlichung des Menschen und seiner Welt" nicht ein Schlagwort bleiben, dann wird die heutige „christliche" Erziehungslehre an diesem Werk nicht vorbeigehen können. Dankbar angemerkt sei hier auch das ausführliche Sachverzeichnis, das diesem Buch beigegeben ist. Der sinnstörende Druckfehler auf S. 43, Z. 7 (lies „kann" statt „hat") wird in einer Neuauflage sicher seine Berichtigung finden.

F. Schlederer

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie

Baumgartner, Hans Mich., Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann. 8° (214 S.) München 1962, Kösel. 16.80 DM. — Das allgemein empfundene Ungenügen der phänomenologischen Wertethik hat sich gegenüber N. Hartmann bisher ausgesprochen in vielfachen kritischen Stellungnahmen, die auch das eine oder andere Problem beleuchteten. Die vorliegende Arbeit gibt eine allseitige Interpretation der Hartmannschen Ethik vom philosophischen Grundansatz her, am Leitfaden der Unbedingtheit des Sittlichen. Das ist zugleich die zentrale Problematik der Ethik überhaupt. Der 1. Abschnitt (17—68) verfolgt bei Hartmann den *Begriff* der Unbedingtheit über seinen Zusammenhang mit Sollen, Wert und sittlicher Forderung bis zur Faktizität schlechthin des idealen wie des realen Seins. „Der Ort der Unbedingtheit" enthüllt sich „als der absolute Zufall eines umgreifenden Seins, welches ideales Wertsein und reales Sein hervorbringt, in beiden Bereichen die Unbedingtheit konstituiert und beide Bereiche aufeinander zuordnet" (58). Daraus ergibt sich: Unbedingtheit „ist ebenso in ihrem Wesen wie in ihrem Dasein, sowohl im Idealen wie im Realen, durch das faktisch formale Sein bedingt. Da nichts an ihr vorhanden ist, was nicht bedingt wäre, so ist sie total bedingte Unbedingtheit" (60). Der 2. Abschnitt (69—145) fragt, wie in der Hartmannschen Theorie des Verhältnisses von Person und Wert Unbedingtheit *erfaßt* wird. Das Ergebnis: Die Gegebenheit der Unbedingtheit ist dem Wert, dem Wertgefühl und dem Wollen, der Person auch und ihrer Freiheit äußerlich und daher von ihrem Wesen her zufällig; „das Verhältnis von Person und unbedingtem Wert" erscheint „als ein äußerliches und mithin die Trennung von Unbedingtheit und Personalität als eine radikale" (119 f.). Der Widerspruch zwischen dem, was Hartmann mit Unbedingtheit intendiert, und seiner begrifflichen Konstruktion wird ersichtlich: Es gibt Unbedingtes im sittlichen Bereich, aber dieses Unbedingte läßt sich nicht *als* Unbedingtes erfassen (vgl. 127). Daß die zu einer solchen Auffassung führende Theorie der Wertgegebenheit falsch ist, zeigt B. durch eine Reihe scharfsichtig hervorgehobener immanenter Widersprüche. Das Problem der Immanenz-Transzendenz des Wertseins, das B. als den eigentlichen Ansatzpunkt der Unbedingtheitsproblematik betrachtet, führt im 3. Abschnitt (147—171) zur Frage nach *Ursprung und Rechtfertigung* der Unbedingtheit des Sittlichen. B. beantwortet diese Frage, die nach Hartmann ins Irrationale verweist und unlösbar ist, mit einem eigenen systematischen Entwurf (153—157 178—183). Seine Grundthese: „In der Frage nach dem Ursprung der Unbedingt-

heit eröffnet sich der Horizont des Absoluten als des absoluten Gut-seins, in dem alles Sein sich gründet und alles Soll seinen Sinn empfängt" (156 f.). Daraus entfalten sich die weiteren bedeutsamen Aussagen: „Unbedingtheit kann nur als Sich-Ereignen des absoluten Gutseins gefaßt werden ... Unbedingtheit erscheint im Geschehen des Anspruchs, welches Person und Wert einigend umfaßt ... Unbedingtheit ist als Sich-Ereignen Geschehen der Übereignung und als solches ständiger Verweis des Übereigneten auf das absolute Gutsein als das Übereignende ... Unbedingtheit ist letztlich personales, Geschichte stiftendes und tragendes Geschehen zwischen absoluter und endlicher Freiheit ..." (182 f.). Diese Partien bilden den Schwerpunkt der Untersuchung. Der 4. Abschnitt (175—190) bietet eine vertiefende Zusammenfassung. Die bisherige Kritik wird von dem *Basisdefekt* der Ethik Hartmanns her legitimiert. Dieser besteht in dem Zerfall der in der Unbedingtheit sich anzeigenden Einheit von Absolutem, Wert und Person. Der Grund des Zerfalls ist der in Hartmanns Denken von Anfang an waltende Objektivismus; dessen Konsequenzen die innere Unmöglichkeit der Sittlichkeit, die Selbstzerstörung der Ethik. Hartmann verfehlt die eigentliche Chance der Ethik: das Sich-Ereignen des absoluten Gutseins als das Geschehen der Unbedingtheit des Sittlichen sichtbar zu machen und zum Eintritt in dieses Geschehen aufzurufen. — Besondere Erwähnung verdient, daß die Dissertation von B. im Anhang 160 Nummern Sekundärliteratur unter dem Gesichtspunkt des Unbedingtheitsproblems bei Hartmann einordnet und z. T. erörtert. Diese Aufarbeitung des Schrifttums, die selbstverständlich sein sollte, es aber oft nicht ist, wirft nochmals ein gutes Licht auf die in der ganzen Arbeit hervortretenden Vorzüge: Sachlichkeit, Unterscheidungskraft und Bereitschaft zu entschiedener Metaphysik.

W. Kern

Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung (Hrsg. Heinrich Pesch Haus, Mannheim) I (1962). gr. 8° (229 S.) Mannheim 1962, Heinrich Pesch Haus Verlag. — Der für dieses erstmalig erscheinende Jahrbuch gewählte Name will zu verstehen geben, daß nicht nur soziale und sozial-ökonomische Fragen behandelt werden sollen, sondern gerade dem politischen Bereich, d. i. Staatsphilosophie (Ontologie und Ethik), Staats- und Völkerrecht, Wissenschaft von der Politik, besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden soll. — Sogleich die beiden ersten Abhandlungen wenden sich diesem Bereich zu. Der Beitrag von *H. Maier*, Freiburg, zeigt auf, wie es dazu gekommen ist, daß die katholische Soziallehre und Sozialbewegung sich auf den im engeren Sinn des Wortes „sozialen" Bereich konzentriert hat, und weiß überzeugend darzutun, welch dringendes Bedürfnis besteht, den politischen Raum einzubeziehen, gewiß nicht, um parteipolitisch zu „politisieren", sondern um die Katholiken als Staatsbürger mit dem grundsätzlichen Rüstzeug auszustatten, dessen Mangel in kritischen Situationen gefährlich werden kann. — *H. Molt* zeigt in seinem Beitrag die Entwicklung von Leos XIII. Lehre, die Kirche sei mit jeder Staatsform einverstanden, wofern sie der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge tue, bis zur Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944 mit ihrer vorsichtigen Befürwortung der Demokratie, verbunden mit den hohen Anforderungen, die sie an die demokratischen Politiker stellt. — Zwei weitere Beiträge befassen sich mit den gleichfalls dem politischen Bereich angehörigen Themen Entwicklungshilfe und Kolonialismus, denen sich der Beitrag eines französischen Verfassers über Planungstechnik in Entwicklungsländern anschließt. Der nächste Beitrag von *M. Hättich* über „Parlament und Verbände" kehrt wieder zur politischen Problematik zurück. — Aus dem sozialökonomischen Bereich bringt das Jahrbuch nur einen Beitrag: *W. Mahr* behandelt die Wandlungen im Verbrauch bzw. im Verhalten und den Verhaltensmöglichkeiten der Verbraucher und ihre Tragweite für die wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnis, vor allem für die Prognose der konjunkturellen Entwicklung. Sämtliche „Abhandlungen" sind wirklich wertvoll. Auch die „Berichte" von *K. Forster* über die Katholischen Akademien und von *R. Ritter* über die soziologische Vorbereitung von Volksmissionen sind lesenswert. — Den Schluß bilden ausgewählte Buchbesprechungen. — Als Ganzes ist das Jahrbuch wohlgelungen und darf als vielversprechender Anfang begrüßt werden. Auch die Ausstattung ist würdig.

O. v. Nell-Breuning

Amonn, Alfr., Nationalökonomie und Philosophie. Erfahrung und Denken (Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, 7). 8° (226 S.) Berlin 1961, Duncker u. Humblot. 26.60 DM. — Ein in seinem Fach hochangesehener Gelehrter unternimmt hier den Versuch, über die engen Grenzen seiner Fachwissenschaft hinausgreifend, die Verbindung zur Philosophie, genauer gesprochen, zu den philosophischen Disziplinen der Logik, der Psychologie und der Ethik herzustellen, wobei es ihm vor allem um die Ethik zu tun ist. Das berührt ungemein sympathisch; um so beklagenswerter ist es, daß der Ethiker — mindestens der auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Philosophie stehende Ethiker — den grundlegenden Positionen A.s widersprechen muß. Am deutlichsten wird die Unvereinbarkeit der Standpunkte am Ende von A.s Berichterstattung über die Programmpunkte oder Postulate der „Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft". Zutreffend stellt er fest, diese seien zum Teil ökonomisch-technischer, zum andern Teil philosophisch-ethischer Natur; erstere sind danach zu beurteilen, ob sie mit den „Gesetzmäßigkeiten der Marktwirtschaft" in Einklang stehen, letztere danach, ob sie den „übergeordneten Grundsätzen der Gerechtigkeit" entsprechen. „Sofern sie beiderlei Charakters sind, unterliegen sie natürlich der Beurteilung unter beiderlei Gesichtspunkten. In diesem Falle kann es natürlich sein, daß sie dem einen Maßstab entsprechen, dem anderen nicht. *Dann ist zu entscheiden, welchem der Vorzug gegeben wird*" (132; Hervorhebung von mir). An viel früherer Stelle erklärt A. rundweg, daß „*vor* der Gerechtigkeit die *Zweckmäßigkeit* stehen muß" (19, Hervorhebung im Text); auf der folgenden Seite leitet er ab, daß „‚Gerechtigkeit' in der Einkommensverteilung [allerdings „Gerechtigkeit" in Anführungszeichen, also vielleicht doch eine ihm selbst fragwürdig erscheinende Gerechtigkeit] im *Widerspruch* steht zur wirtschaftlichen Zielsetzung und daher in der Wirtschaft nicht in integraler Form verwirklicht werden kann" (20; Hervorhebung im Text). Ethische Normen — A. spricht konkret nur von der Gerechtigkeitsnorm — sind für A. etwas, das von außen fremd an die Wirtschaft herantritt; er erweist ihnen seinen Respekt, aber in den Grenzen, wie das mit *seinem* Begriff von Wirtschaft vereinbar ist. Ethische Normen, die unmittelbar aus dem Sinngehalt der Wirtschaft erfließen, deren Befolgung daher den *sinnvollen* Vollzug der Wirtschaft gewährleistet, können grundsätzlich in sein Blickfeld nicht eintreten (nichtsdestoweniger schleichen einige sich unvermerkt ein!), nachdem er als Wirtschaft nicht den Erfahrungsgegenstand, den alle meinen, wenn sie von Wirtschaft sprechen, sondern den Erkenntnisgegenstand der nationalökonomischen Wissenschaft definiert; auf diesen Erkenntnisgegenstand ist selbstverständlich nur der Maßstab wahr oder falsch anwendbar; der Wertung als gut oder böse ist er schlechterdings unzugänglich. — In besonderer Weise will A. die katholische Soziallehre, insbesondere Wirtschaftsethik, berücksichtigen und seinen Lesern deren Kenntnis vermitteln. Dabei erliegt er leider einem doppelten Mißgeschick, indem er mich als dafür repräsentativ ansieht, zugleich aber mich völlig mißversteht und speziell zur Frage des „gerechten Preises" mehrere Seiten lang (261—266) vermeintlich „wesentliche Stellen" aus Schriften von mir wiedergibt, die so unglücklich ausgewählt sind, daß sich ein vollendeter Widersinn ergibt. Daß A. sich trotzdem zu keinem herabsetzenden Wort gegen die katholische Soziallehre oder gegen mich persönlich hinreißen läßt, zeugt von einem Adel der Gesinnung, der es doppelt schmerzlich macht, ihm in grundsätzlichen Fragen nicht zustimmen zu können.

O. v. Nell-Breuning

Weber, Wilh., Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, 13). 8° (159 S.) Münster/W. 1962, Aschendorff. 18.— DM; geb. 19.80 DM. — Die Quellenforschung, auf die W. bereits seine unter dem Titel „Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus" erschienene Arbeit über *L. Molina* aufbaute (in dieser Zschr. besprochen 36 [1961] 462 f.), wertet er nunmehr in einer thematisch bestimmten Arbeit aus, worin er die spätscholastische Lehre von Geld und Zins entwickelt. Dabei unternimmt er nicht mehr und nicht weniger als den Nachweis, daß diese Lehre sowohl dem Verfahren nach als auch in den Ergebnissen der heutigen Wirtschaftswissenschaft so nahe steht, daß — abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten — ein unmittelbares Gespräch hinüber oder herüber möglich ist. Bedenkt man, wie schwierig es schon ist,

Gedanken heutiger Ökonomen in anderer Wortfassung als ihrer eigenen wiederzugeben, ohne sie (wenn auch nur ein wenig) zu verbiegen, so mag es zweifelhaft erscheinen, ob es W., wenn er die Gedanken der alten Autoren in die heutige Fachsprache umgießt oder mit Formulierungen der heutigen Fachsprache konfrontiert, immer gelungen ist, genau das Richtige zu treffen. Auf jeden Fall aber ist seine Interpretation der meist lateinischen, ausnahmsweise auch spanischen Texte immer gewissenhaft und sorgfältig durchgeführt, und dem Leser werden die Unterlagen vorgelegt, die ihn in den Stand setzen, selbständig nachzuprüfen. Kein Zweifel, daß manche in der nationalökonomischen Dogmengeschichte seit langem unbesehen mitgeschleppte Urteile berichtigt werden müssen. Eine an sich anerkennende Besprechung der früheren Arbeit W.s vermerkt „apologetische Zwischentöne", die offenbar als störend empfunden worden sind. Die vorliegende Arbeit ist von apologetischem Pathos geradezu durchzittert. Die Objektivität hat darunter keinen Schaden gelitten, der Überzeugungskraft aber tut es Abtrag.

O. v. Nell-Breuning

Garrett, Thom. M., S. J., An Introduction to some Ethical Problems of Modern American Advertising (Studia Socialia, Series published by the Institute of Social Sciences of the Gregorian University, 6). gr. 8° (VII u. 209 S.) Rome 1961, Gregorian University Press. 2000.— L; geb. 2500.— L. — Über den sittlichen Wert und Unwert der Werbung (Reklame) ist sehr viel geredet und geschrieben worden, aber es erschöpft sich meist in Selbstverständlichkeiten und Allgemeinheiten ohne wirklichen Erkenntniswert. Die vorliegende Arbeit hat sich einen eng begrenzten Gegenstand gewählt, nämlich das Werbewesen in den USA heutzutage; auch dieses wollte G. nicht nach allen Seiten untersuchen, sondern beschränkt sich letzten Endes auf eine einzige Frage, ob nämlich, wie die amerikanischen Werbefachleute behaupten, Werbung dieser Art und dieses Umfangs notwendig ist, um die Fortentwicklung einer freiheitlichen Wirtschaft in den USA zu gewährleisten. Nach deren Ansicht (oder Vorgeben) würde, falls die Einkommensbezieher nicht ununterbrochen durch die Werbung veranlaßt werden, ihr Einkommen alsbald wieder auszugeben und in Konsum umzusetzen, ein Ausfall an Nachfrage eintreten; dieser Ausfall an Nachfrage aber würde eine Schrumpfung des Produktionsvolumens und damit Massenarbeitslosigkeit zur Folge haben; infolgedessen würde die Regierung sich genötigt sehen, diesem Verfall der Wirtschaft durch öffentliche Aufträge entgegenzuwirken, und so würde der Anteil der freien, der Befriedigung der Konsumentenwünsche dienenden Unternehmerwirtschaft immer kleiner werden und dafür die öffentliche, staatlich gelenkte, von Staatsaufträgen lebende Wirtschaft immer größeren Umfang annehmen, bis schließlich eine reine Staatswirtschaft übrigbliebe. Mit bewunderungswürdiger Gründlichkeit und fast schulmeisterlich wirkender Akribie geht G. den für diese Behauptung angeführten Beweisgründen nach und entlarvt das ganze Argument als Interessentenideologie. Darin erschöpft sich jedoch seine Leistung nicht; er zeigt auch, was Werbung wirklich leisten kann. Soweit es sich um Werbung handelt, die das umworbene Publikum über die Nützlichkeit (und über die richtige Anwendung) der angepriesenen Güter unterrichtet, bestehen keine ethischen Probleme; diese beginnen erst bei der suggestiven Werbung. Was diese angeht, gelangt G. zu dem Ergebnis, daß sie zweifellos auf die Wahlentscheidungen, *wofür* man sein Geld ausgibt, Einfluß ausübt, nicht jedoch darauf, *wieviel* man ausgibt; m. a. W. auch die suggestive Werbung vermöge — wenigstens in den USA — die Menschen nicht in nennenswertem Maße zu veranlassen, mehr Geld auszugeben oder — von der anderen Seite her gesehen — einen kleineren Teil ihres Einkommens als Ersparnis zurückzulegen, als sie es sonst tun würden. (Ob im Umkehrschluß daraus zu folgern ist, daß auch die Werbung für das Sparen keine Erhöhung der Sparquote herbeizuführen vermag und daher zwecklos ist, diese sehr wichtige Frage bleibt offen.) Da die von Interessentenseite vorgebrachte Rechtfertigung der Suggestivreklame der tatsächlichen Grundlage ermangelt, erübrigt es sich, sie auf ihre Schlüssigkeit zu prüfen. — Die ethischen Kernfragen sind erörtert in ch. V (The Ethics of Consumption) und ch. VIII (Conclusions).

O. v. Nell-Breuning

Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft. Hrsg. *A. Spitaler.* kl. 8° (241 S.) Graz - Wien - Köln 1962, Styria — Das Büchlein stellt eine Reihe von Referaten zusammen, die im Kölner „Sozialen Seminar", einer Schulungs- und Bildungsstätte für Führungskräfte der unternehmerischen Wirtschaft, gehalten wurden. Der Titel bringt recht glücklich zum Ausdruck, daß in der Wirtschaft Sachlichkeit und Sittlichkeit einander nicht entgegenstehen, sondern notwendig zueinander gehören; das Grundgebot der Wirtschaftsethik lautet: „Wirtschafte wirtschaftsgemäß", d. h. sachgerecht. Gewiß soll die Wirtschaft im Dienst höherer Ziele stehen; das setzt aber notwendig voraus, daß sie zuerst einmal sachgerecht betrieben wird; denn nur so taugt sie zu irgendwelchen Diensten. Im einzelnen behandeln die Referate sehr verschiedene Themen und gehen sie von ebenso verschiedenen Ausgangspunkten an; einigendes Band ist wirklich nur die im Titel so kurz und bündig zum Ausdruck gebrachte unlösbare Einheit von Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft.

O. v. Nell-Breuning

Höffner, Jos., Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abt. Geisteswissenschaften, H. 97). gr. 8° (65 S.) Köln u. Opladen 1961, Westdeutscher Verlag. 7.25 DM. — Das Referat bringt interessantes Material aus französischen und einer unter der Leitung des Referenten selbst durchgeführten deutschen pfarrsoziologischen Untersuchung, über die in der Reihe der „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster" ein ausführlicher Bericht angekündigt ist. Von den sechs „Thesen" des Referenten sind vor allem die 4. und 5. bemerkenswert. *4.:* „Ein in seiner Grundtendenz religiös geprägtes gesellschaftliches Milieu wird trotz des Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen dem religiösen Verhalten förderlich sein" (44; so beurteilt Referent die spät-antike Zeit, in der das Christentum seinen Lauf durch die Welt antrat). *5.:* „Die religiöse Krise der Gegenwart findet vor allem im weltanschaulich pluralistischen, in seiner Grundtendenz säkularisierten Milieu des industriellen Zeitalters ihre Erklärung" (45; das ist in seinen Augen die Charakteristik unserer Zeit). Manche kurzweilige Einzelheit, manche geistvolle Bemerkung findet sich eingestreut.

O. v. Nell-Breuning

Arbeit und Arbeitswelt. Vorträge und Aussprachen auf der Haupttagung der Gemeinschaft der katholischen Männer Deutschlands 14.—17. 5. 1962 (Fuldaer Vorträge, 20; Hrsg. Kirchl. Hauptstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit Fulda). 8° (88 S.) Augsburg 1962, Winfried-Werk. — Das Bänddchen bringt außer Grußworten u. dergl. unter anderem ein Referat des Frankfurter Wirtschaftspädagogen *K. Abraham* über „Unsere Arbeitswelt in europäischer Sicht", mein Referat „Die Arbeit im Heilsplan Gottes", ein Referat des Luxemburger Abgeordneten *J. Spautz* über „Arbeit und Beruf — sachliches und sittliches Verhalten in der Arbeitswelt" und von Msgr. *W. Wöste* über „Die konkrete Betriebs- und Arbeitswelt und ihre Forderung an die kirchliche Pastoral" sowie die Dompredigt von *F. Prinz S. J.* über „Arbeit — Fluch oder Vollendung". — Besonderes Lob verdient die leider so seltene Pünktlichkeit, mit der dieser Tagungsbericht erschienen ist.

O. v. Nell-Breuning

Berg, Ludw., Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie, 9). 8° (XII u. 249 S.) München 1959, Hueber. 9.80 DM; geb. 11.80 DM. — Immer wieder wird in neuerer Zeit der Wunsch laut, man solle die sozialen Fragen nicht allein und vorzüglich von der Philosophie, sondern von der Theologie her angehen. Dieses Buch will ein Versuch sein, eine allgemeine Sozialethik aus dem Geist der spekulativen Theologie zu entwickeln. Zu eigentlichen theologischen Überlegungen kommt es aber erst im letzten, dem 3. Teil. Zuvor wird im 1. Teil die Sozialethik im Lichte der „Intuition" betrachtet, wobei unter Intuition eine Eingebung verstanden wird, worin das Subjekt einen Sachverhalt unmittelbar wahrnimmt und anschaut. In einer solchen Intuition erfaßt der Mensch nicht nur das allgemeine sittliche Gesetz: Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden, sondern auch unmittelbar das Sollen beim sozialen Verhalten und formuliert es in allgemeingültigen Indikativen: z. B. der Mitmensch ist zu lieben; das Gerechte ist zu tun; Pacta sunt servanda usw. Diese Indikative sind

nach B. analytische Urteile. Wie sie zustande kommen, wird nicht weiter ausgeführt. Ähnlich erkennt die Intuition das Wesen des Sozialen als ein Ordnungsganzes, das Teile in sich enthält. Dieses Ordnungsganze ist das Gut, welches der menschlichen Sozialnatur innerlich entspricht. Darum ist es zu wollen. Aus diesem sozialethischen Grundgesetz werden dann fünf Sozialprinzipien entwickelt: Gerechtigkeitsprinzip, Solidaritätsprinzip, Gesetz der Philanthropie, Subsidiaritätsprinzip, Autoritätsprinzip. — Im 2. Teil soll durch die Wissenschaft das intuitiv Erfaßte weiter geklärt und begründet werden. Das Objekt der Sozialethik, nämlich das Wesen des Sozialen, und das Subjekt der Sozialethik, die menschliche Person in ihrer Sozialnatur, werden untersucht. Als metaphysischer Grund für das Soziale wird das eine allgemeine Menschsein angesehen, das durch alle Menschen hindurchgeht, das gleich-ungleiche Wesen der Menschen. Damit wird die Menschheit zum eigentlichen *Objekt* der Sozialethik und das Mitmenschsein ihr erstes grundlegendes Maß. *Subjekt* der Sozialethik hingegen ist die menschliche Person, nicht als Einzelperson, sondern als jenes Ordnungsganze, in dem viele Teile zur Einheit des Ganzen zusammengeschlossen sind. Tätig werden kann das Sozialsubjekt nur kraft der persönlichen Subjekte. — Gespannt ist man auf den 3. Teil, der den spezifischen Beitrag der Theologie zur Erkenntnis des Sozialen bieten soll. B. holt weit aus und bezieht einen Großteil der Offenbarungswahrheiten in seine Überlegungen ein: Die Lehre von Gottes Wissen und Wollen, von Gottes Wirken und Vorsehung, von Gott dem Einen und Dreifaltigen, von Sünde und Erlösung und schließlich von der Kirche. Aber soviel Schönes und Richtiges dabei auch gesagt wird, dieser Teil scheint doch eher eine theologische Überhöhung dessen zu geben, was vorher ausgeführt wurde, als eigenständige neue sozialethische Einsichten. — In einer Zeit, da die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Sozialethik weitgehend bestritten wird, hätte man sich gelegentlich eine eingehendere und schärfer gefaßte Begründung der wertvollen Gedanken des Verf. gewünscht. Manche geistreiche Konstruktionen wirken etwas gekünstelt. Auch wundert man sich über gelegentliche Absonderlichkeiten, wenn man z. B. liest, das Ziel, dem das Subsidiaritätsprinzip gelte, sei der *Notleidende* (154), während es beim Gerechtigkeitsprinzip offenbar nur um das eigene Recht, nicht um das der Mitmenschen geht (151). Doch ist schon der Versuch, eine philosophisch-theologische Sozialethik aus einem Guß zu schaffen, zu begrüßen. W. Kerber

Külp, Bernh., Kurzgefaßte katholische Soziallehre. kl. 8° (180 S.) Köln 1962, Bachem. 11.80 DM. — Die sehr günstige Aufnahme, die das Büchlein sofort nach seinem Erscheinen gefunden hat, ist voll verdient. Was schon viele versucht haben, ist K. in ausgezeichneter Weise gelungen: das Wesentliche von Gesellschaft und Wirtschaft (in ganz kurzen Strichen auch vom Staat) im Sinne der kathol. Soziallehre zuverlässig und gut verständlich darzulegen. Die theologischen Vorfragen, die philosophischen Grundfragen und Grundsätze („Sozialprinzipien") sowie die „Grundtatbestände" einer freiheitlichen Verkehrswirtschaft, endlich die gesellschaftlichen Institutionen (Familie, Privateigentum, Selbstverwaltung [sehr gut!] und Staat) sind recht ansprechend dargelegt. Während unser meistes soziales Schrifttum zum Arbeiter oder jedenfalls zu den Gruppen hin spricht, zu deren Gunsten soziale Forderungen zu stellen sind, wendet K., der einige Jahre in der Geschäftsstelle des Bundes katholischer Unternehmer tätig und in dieser Eigenschaft damit befaßt war, den jungen katholischen Unternehmernachwuchs sozial zu schulen, sich zwar nicht ausgesprochenermaßen, aber unverkennbar vorzugsweise an die Unternehmerseite. Das gibt seinem Büchlein ein eigenes Kolorit. — Gut unterscheidet K. zwischen Neoliberalismus und sozialer Marktwirtschaft; beide werden klug abwägend gewürdigt. — Dankenswerterweise stellt er fest, daß die „reine Marktwirtschaft" als solche „familienfeindlich" wirkt; aus diesem Grunde bedürfe es „eines staatlichen oder zumindest überbetrieblichen Eingriffs, um das Problem des Familienlastenausgleichs befriedigend zu lösen" (174). — Zu beklagen ist nur, daß auch der Preis des Büchleins auf zahlungskräftige Nachfrager abgestellt ist. O. v. Nell-Breuning

Marx, A., Zur Theologie der Wirtschaft. 8° (160 S.) Wien 1962, Seelsorger-Verlag Herder. — Das Bändchen enthält die Tonbandaufnahmen von Vorträgen, die M., katholischer Priester und Ordinarius für Betriebswirtschaftslehre an der Wirt-

schaftshochschule Mannheim, auf Einladung des Seelsorgeinstituts in Wien gehalten hat. Der Buchtitel trifft den Inhalt nicht; um keine irreführenden Erwartungen zu erwecken, müßte er etwa lauten: „Ein Theologe spricht über Wirtschaft"; in der Tat weiß der wirtschaftswissenschaftlich gebildete Theologe der Wirtschaft Seiten abzugewinnen, von denen einmal etwas gehört zu haben für viele Seelsorger nützlich ist und ihnen Anregungen geben wird. Eine exegetische Plauderei über den Propheten Jeremias (95—122) zeigt, wie man die Heilige Schrift mit den Augen des Mannes der Wirtschaft liest; dabei entdeckt man manches, worüber die meisten Exegeten von Fach hinweglesen werden. Das letzte Referat, das einzige, das auch einige Hinweise auf Schrifttum bietet, befaßt sich mit dem seelsorglich so wichtigen Thema „Der Betrieb — ein Erziehungsfaktor?" (123—160). O. v. Nell-Breuning

Hofmann, Wern., Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht; die Werturteilsfrage — heute. Erfahrung und Denken (Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, 8). 8° (153 S.) Berlin 1961, Duncker u. Humblot. 16.80 DM. — H. behandelt die Werturteilsfrage von einer ungewohnten Seite. Obwohl auch er zu denjenigen gehört, die im Gegensatz zu unserem scholastischen Axiom ‚ens et bonum convertuntur' Sein und Werte scharf trennen, sind nach ihm Werturteile wissenschaftlich begründbar und — in bestimmtem Sinne — objektiv gültig. Worum es ihm aber geht, ist ein ungemein wichtiges, praktisches Anliegen: die Sozialwissenschaften dazu anzuhalten, bei ihren Wertungen bis auf die obersten und letzten Werte zurückzugehen und alle spezifischen Wertungen, die sie vollziehen, an diesen obersten und letzten Werten zu überprüfen; nur so werden sie ihre Würde wahren und der Versuchung widerstehen, sich zu wissenschaftlich aufgeputzter Meinungsmache mißbrauchen zu lassen. Als Waffe gegen die gefährliche „Soziologie des Wissens" bedient sich H. wirkungsvoll der von ihm geschmiedeten Waffe der „Soziologie der Wissenschaft(en)". O. v. Nell-Breuning

Utz, Arth., Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie (Darstellung und Kritik). Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. Unter Mitwirkung von *W. Büchi, H. Th. Conus, B. v. Galen.* Veröffentlichung des Internat. Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Freiburg/Schweiz. Bd. I (1956—1959) 8° (446 S.) — Bd II (1959—1961) 8° (419 S.) Freiburg i. Br. 1960 bzw. 1962, Herder. Jeder Band geb. 33.— DM. — Wie der Untertitel besagt, handelt es sich um ein bibliographisches Werk, von dem vorerst diese beiden Bände vorliegen, denen weitere — wohl in Abständen von je 2 Jahren — folgen sollen. Die Berichterstattung erstreckt sich auf das in dem jeweiligen Zeitraum in deutscher, französischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache erschienene Schrifttum. Die Bände sind genau übereinstimmend in folgender Weise aufgebaut. Teil A ist reine Bibliographie, Teil B bringt die Besprechungen. Der bibliographische Teil A bringt zuerst eine systematische Gliederung der Stoffgebiete, über die Schrifttum gesammelt und gesichtet worden ist. Es werden 5 Hauptgruppen gebildet, innerhalb deren mittels eines Ziffernsystems eine weitgehende Untergliederung durchgeführt wird (bis zu vierstelligen Ziffern). Daran schließt sich ein ausführliches alphabetisches Stichwortverzeichnis, worin jedes Stichwort die seinem „systematischen Ort" zugehörige Kennziffer erhält. In genau dieser systematischen Ordnung folgen sodann die Verfassernamen sämtlicher in die Bibliographie aufgenommenen Bücher und Aufsätze. Diese rein systematischen Übersichten, die noch keinerlei bibliographische Angaben enthalten, füllen, weil außer den Verfassernamen alles in 4 Sprachen wiederholt werden muß, in jedem Band rund 100 Seiten. Erst darauf folgt die eigentliche Bibliographie in alphabetischer Reihenfolge der Verfassernamen; darin ist der „systematische Ort", an den die einzelnen Bücher oder Aufsätze gehören, jedesmal durch die entsprechende Kennziffer ersichtlich gemacht. Diese Bibliographie füllt in jedem der beiden Bände gut weitere 100 Seiten; jeder Titel ist nur in seiner Originalsprache aufgeführt (Übersetzungen werden unter ihrem Erscheinungsjahr eigens verzeichnet). Selbstverständlich führt die Bibliographie nur eine Auswahl aus dem in den Berichtsjahren erschienenen Schrifttum auf; mit Recht sagt der Herausgeber, daß eine Bibliographie, die wahllos alles aufführt, nutzlos ist; wer eine solche Bibliographie zu Rate zieht, tut es

ja gerade in der Erwartung, daß sie bereits die Spreu vom Weizen geschieden hat und ihn zu demjenigen Schrifttum hinführt, das zu studieren oder nachzuschlagen sich lohnt. — Teil B, der die Besprechungen — nur in deutscher Sprache! — bringt, muß aus der Auswahl nochmals eine Auswahl treffen; auch so füllt er noch gut die zweite Hälfte eines jeden Bandes. Sämtliche Besprechungen stammen, wie im Vorwort vermerkt, vom Herausgeber selbst; ausdrücklich zeichnet er dafür alleinverantwortlich, wenn auch an der Sichtung des Materials und an der Druckfertigmachung der Mss Mitarbeiter beteiligt waren. Allein in Band II (Mitte 1959 bis Mitte 1961) sind es, wenn ich recht gezählt habe, 555 Besprechungen. Wie der Herausgeber ein solches Arbeitsvolumen bewältigt, ist sein Geheimnis; soweit es sich aber nicht um bloße Inhaltsangaben handelt, ist seine Diktion und — nicht selten — sein Temperament in den Besprechungen unverkennbar. — Man kann nur wünschen, daß das einmal unternommene Werk nicht mehr zum Erliegen kommt; je länger die Reihe der Bände anwächst, um so höher steigt ihr Wert als Nachschlagewerk.

O. v. Nell-Breuning

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Bulletin de la Société pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. t. 2 u. 3 (Louvain 1960 u. 1961). Secrétariat. 2, Place Card. Mercier. je 3.— Doll. — Wie im 1. Band (vgl. Schol 36 [1962] 154), so sind auch in den beiden vorliegenden Bänden wieder recht wertvolle Mitteilungen über den Fortschritt mittelalterlicher Forschung geboten; es seien einige genannt. In beiden Bänden werden die Angaben über die Institute für mittelalterliche Forschung veröffentlicht, die Anschrift, Gründungsjahr, Leitung und einen Überblick über die wesentliche augenblickliche Tätigkeit enthalten. Fortgesetzt wird sodann das wichtige Kapitel über die laufenden Editionen und Arbeiten über das Mittelalter. Hier erhält der Forscher einen wirklich guten Einblick in die neuen Planungen und Veröffentlichungen; letztere werden ergänzt durch eine Liste der eingesandten Bücher. Aufmerksam gemacht sei noch besonders auf die umfassende Liste der photomechanischen Neudrucke von Werken aus bzw. über das Mittelalter im 3. Band (160—166), ebenso wie auf die Aufzählung der bisher edierten Werke der neuen Eckhartausgabe (166—169). Äußerst interessant ist der Bericht von A. Mansion: Texte latin d'Aristote utilisé à la fin du moyen-âge: Éditions et références (169—176). Bis die Edition des Aristoteles latinus fertiggestellt ist, will darin der Verf. auf Grund der früheren Editionen die Möglichkeit schaffen, zu verifizieren. Über den Nutzen und die Möglichkeiten der elektronischen Maschine für mittelalterliche Arbeiten unterrichtet Dom Jacq. Froger im gleichen 3. Heft (177—188). Auch ist eine Liste der Dissertationen aus mittelalterlicher Philosophie, nach einzelnen Ländern geordnet, beigegeben. Sie berücksichtigt Österreich, Belgien, die Vereinigten Staaten, Frankreich, Italien, die Niederlande und die Schweiz. Wenn sie vervollständigt werden könnte, würde das von großem Nutzen sein. — Auffallend klein ist noch der Kreis der eigentlichen Mitglieder der doch weltweiten Gesellschaft, die Ende 1961 mit 169 angegeben wird (III 10). Bereits bei der Besprechung von Bd. 1 habe ich darauf hingewiesen, wie eigentlich ein Großteil der Mitteilungen sich auf mittelalterliche *Theologie* bezieht. Erfreulich ist in Bd. 3 nun zu sehen, daß es in der beim Kölner Kongreß 1961 angenommenen definitiven Satzung beim Kap. „Ziel" (but) nun heißt: La société a pour but de promouvoir l'étude de la pensée au moyen âge (III 13). Im vorläufigen Entwurf stand noch pensée philosophique (vgl. I 8). Man sollte daher später doch noch einmal überlegen, ob man nicht nun auch den Titel der vertretenen Sache anpaßt, unabhängig von äußeren Überlegungen. Dann wäre die Möglichkeit geboten für eine das gesamte mittelalterliche Denken umfassende Fördergesellschaft. Das Interesse würde weiterhin wachsen, und vor allem wäre dem echt mittelalterlichen — und modernen Anliegen der engen Verbindung beider Wissenszweige ein echter Dienst erwiesen. Es sei dazu auf die vorzügliche Arbeit von J. Koch über „Scholastik" im Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart"[3] V 1494 ff. aufmerksam gemacht, in der diese Einheit sehr gut dargestellt und auch belegt ist. Jedenfalls sei der Leser der Schol eigens darauf hingewiesen, daß das Bulletin mehr bietet und auch jetzt schon bieten will, als der Titel angibt. Es wird sich wohl auch hier der Prozeß wiederholen, der

in den BeitrGPhThMA aus dem inneren Drängen der Kenntnis des Mittelalters vor Jahren bereits zur Erweiterung des Titels durch „und Theologie" führte und die alten Fesseln sprengte. H. Weisweiler

Grabmann, Mart., Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. Band. Die scholastische Methode von ihren Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. II. Bd. Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert. gr. 8° (XIII u. 354, XIII u. 586 S.) Basel - Stuttgart 1961, Schwabe. Beide Bände zusammen 55.— DM. — Es handelt sich hier um den „berechtigten, unveränderten photomechanischen Nachdruck der ersten Auflage, Freiburg im Breisgau 1909" (bzw.1911). Bei einem so allgemein anerkannten Werk, wie es „Die scholastische Methode" von G. nun einmal ist, kann der Wert einer solchen Neuauflage kaum bezweifelt werden. Freilich muß der Leser auf Zusätze und gelegentlich denkbare Verbesserungen ganz verzichten, aber dafür sind die Unkosten relativ niedrig geblieben. Nur eines wäre vielleicht zu fragen, ob ein Anhang (von wenigen Seiten) nicht doch die Brauchbarkeit des Werkes bedeutend (und ohne größere Mühe zu machen) erhöht hätte, um das Notwendigste aus der modernen Forschung (z. B. neue Editionen der von G. zitierten Schriften, Literaturangaben der letzten fünfzig Jahre) nachzuholen.
J. Beumer

Hugenroth, Herm., (Hrsg.), Lateinische Hymnen und Sequenzen. Nebst Auswahl aus der weltlichen lateinischen Literatur des Mittelalters. Text und Kommentar (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). kl. 8° (124 S.) Münster 1961, Aschendorff. 2.90 DM. — Das Bändchen bietet eine Auswahl geistlicher und weltlicher lateinischer Dichtung vom 4. bis 14. Jahrhundert. Den Texten, in deren Zahl auch das eine oder andere Stück der gelehrten Nonnendichtung (Hrotsvith, Herrad) hätte Aufnahme finden sollen, folgen eine kurze Unterweisung über die Metrik und etwas ausführlichere sprachliche und sachliche Erklärungen nebst zusätzlichen Nachrichten über die Verfasser. Damit ist das Büchlein genügend ausgestattet, um als Ergänzung und Vertiefung des Unterrichts in Latein, Religion, Deutsch und Geschichte zu dienen. Beim Lesen dieser Auswahl, in der sich so manches herrliche Stück tiefer Gedanken in schöner Sprache findet, fragt man sich unwillkürlich, warum man bei der angestrebten Erneuerung des Lateinunterrichtes nicht mehr auf dieses lateinische Schrifttum des Mittelalters zurückgreift, anstatt weiterhin den ausgetretenen Wegen der Humanisten der Neuzeit zu folgen. Es legt sich auch der Wunsch nahe nach einem ergänzenden Gegenstück griechischer geistlicher Dichtung aus der Zeit der Kirchenväter und der Byzantiner. W. Kutsch

Delhaye, Phil., Pierre Lombard: Sa vie, ses œuvres, sa morale (Conf. Albert-le-Grand 1960). kl. 8° (112 S.) Montréal 1961, Inst. d'Études médiév. oder Paris, Vrin. — Diese kurze Monographie gibt nach einem gedrängten, aber vom Kenner fein geschriebenen Lebensbild mit ausgewählter Bibliographie des Lombarden eine ausgezeichnete Zusammenfassung seiner Moraltheologie. Sie ist deshalb so wichtig, weil Petrus seine Auffassungen zur christlichen Moralwissenschaft nie zusammengefaßt, sondern im systematischen Aufbau seiner Sentenzenbücher verstreut vorgelegt hat. Noch stärker ist die Vielfalt der Stellen, in denen er moraltheologische Fragen behandelt, in den exegetischen Werken, also dem Psalmen- und Paulinenkommentar, wie in seinen Briefen auseinandergezogen. Schon im Durchlesen dieser Übersicht, die D. uns bietet, fällt stark auf, wie sehr die eigentlich theologische Betrachtung beim Lombarden auch in den Moralfragen vorherrscht. In der guten Zusammenfassung am Schluß hebt D. das auch eigens hervor. Daher findet man kein Wort von der Definition Ciceros über die Tugend: Il préfère forger, à partir des textes augustiniennes, une définition de la vertu qui convient seulement aux vertus infuses, dons de Dieu. Quant aux classifications des vertus morales, il les néglige (99 f.). Das ist auf der einen Seite erstaunlich, da er wie seine Zeitgenossen jahrelang in den Freien Künsten erzogen war, in denen z. B. Ciceros De amicitia eingehend vorgelegt und interpretiert wurde. Es wird aber gut erklärlich und ver-

ständlich, wenn man die Entwicklungsgeschichte der Sentenzenbücher und deren Quellen hinzunimmt und dadurch die Erklärungen von D. ergänzt. Die theologische Note, besonders der starke Einfluß augustinischen Denkens und die vielen Autoritätsstellen aus seinen Werken stehen ja nicht lose in dieser Zeit, sondern sind das langsam immer stärker gewordene Ergebnis der Schulen, besonders der Anselmschule, vor ihm. Dort herrschte bereits Augustinus, z. T. im wörtlichen Zitat, aber auch schon langsam mehr systematisch gedeutet. Aber auch dort tritt schon Cicero zurück. Besonders die Summa sententiarum, eine der Hauptquellen der Sentenzenbücher, war von Augustinus u. a. gesättigt. — Man kann fragen, ob der Weg zum Übernatürlichen ein Vor- oder Nachteil war. Diese Frage neu anzuschneiden, macht das Büchlein allein schon wertvoll, da es ja auch einen historischen Beitrag dazu schon bringt, der für die innere Tiefe dieser Moral deutlich Zeugnis ablegt. H. Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., Recherches sur les sermons sur les Cantiques de S. Bernard. VII. Saint Bernard écrivain: RevBén 70 (1960) 562—590. — Dieser Abschlußartikel über Untersuchungen zu den Hohenliedsermones, wie sie die Neuedition anregte (vgl. zu ihnen RevBén 1954/1956 1959), bringt eine über Bernhard selbst hinausgehende literargeschichtliche Darlegung. Hat Bernhard sein Werk noch selbst *überarbeitet* — und wie tat er es? L. hat bei der Edition bereits zwei Linien der frühen Handschriften festgestellt. Die eine von diesen (M) überliefert die Manuskripte aus der Gegend von Morimond, die andere (A) bringt eine Rezension, die L. die Anglica nennt. Die Unterschiede zwischen diesen Gruppen sind in den Handschriften derart gleich, daß sie nicht allein durch falsches Abschreiben aus einem Urmanuskript entstanden sein können. Es müssen also zwei grundlegende Urtexte angenommen werden. Kennen wir doch solche Überarbeitungen — auch vom Verfasser selbst — etwa bei Otloh von Regensburg, Anselm von Canterbury, Wilhelm von St. Thierry und Gerhoh von Reichersberg. Letzterer gibt sogar in seiner jüngst von D. Van den Eynde uns geschenkten Edition von Ps. 35 ein gutes Beispiel für Bernhard. Er zitiert: Non movet quantumque te *humiliaveris*. Dazu bemerkt er, daß der gedruckte Bernhardtext liest: *inclinaveris*. L. aber stellte fest, daß es sich tatsächlich um verschiedene Lesarten in den beiden Linien handelt, von denen also Gerhoh bereits die eine, die alte Edition die andere benutzte. Gerhoh kannte somit den Morimonder Text. — Es ist nun sehr lehrreich zu sehen, *wie* Bernhard veränderte. L. bringt dafür eine Reihe von guten Beispielen aus den beiden ersten Bänden seiner Neuedition. Manchmal ist nur die Wortwahl ein wenig anders. Dabei sind vielfach nur ein oder zwei Buchstaben geändert: etwa nunc in tunc oder plenus in plenius, voluptas in voluntas. Hie und da steht ein anderes Praefix: expensus statt impensus, agnoscens statt cognoscens, depromere statt promere. Man findet auch Änderungen am Wortende: so forte statt fortasse, iactitare statt iactare. Daneben sind ähnliche Worte gewählt, wie queam statt possim, pari statt aequali, pauperem statt peccatorem. Es gibt ferner kleine Wortumstellungen des Wohllautes halber, etwa eam suis in suis eam. Sie sind z. T. mit Wortänderungen verbunden, wie pudorem foetidae in foetorem putidae. Dabei kann es dann selbst zu Textänderungen des ursprünglich richtigen Bibelzitates kommen, freilich auch umgekehrt. Das ist also ein völlig neues Bild von Bernhards Art als Schriftsteller: Avec aisance, rapidité, au prix d'un travail qui occupe ses loisirs, et sans doute l'amuse, il rend son texte plus précis, plus dense, plus sobre et vigoureux, à peine plus brillant (589). Aber dieses so konkrete Beispiel ist auch wesentlich zur Erkenntnis bei anderen Schriften des Jahrhunderts und darüber hinaus (vgl. schon oben die neue Ausgabe des Martin von Dacia). H. Weisweiler

Aelred de Rievaulx, La vie de recluse. La prière pastorale. Texte latin, introduction, traduction et notes par *Charl. Dumont O. C. S. O.* (Sources chrét., (76). 8° (217 S.) Cerf. 13.80 NF. — Der lateinische Text des an erster Stelle gebotenen Werkes de institutione inclusarum Aelreds ist der textkritischen Ausgabe von *H. Talbot* aus den Analecta S. O. Cist. 7 (1951) 177—217 entnommen. Es sind nur wenige textliche Änderungen vorgenommen worden, die aber eigens angegeben sind. Vor allem ist die Überschrift anders gestaltet. Talbot hatte sie aus einigen Handschriften als De institutis inclusarum wiedergegeben. Im alten Katalog von

Rievaulx und anderen Handschriften aber steht De institutione inclusarum, und das dürfte wohl auch richtig sein. Denn um einen Unterricht seiner Schwester, die Rekluse war, handelt es sich. Er zerfällt nach Aelred selbst in drei Teile: eine Lebensregel, eine aszetische Einführung und eine Schlußabhandlung über die Betrachtung (meditatio). Der wichtigste Teil scheint wohl der dritte zu sein, in dem Aelred seiner Schwester als Anleitung zu solcher Meditation eine dreifache Art vorschlägt, die sich auf Wohltaten Gottes in der Vergangenheit (memoria), der Gegenwart (praesentatio) und der Zukunft (expectatio) bezieht. Dabei ist konkret das Leben Jesu für die „memoria" wesentlich, ähnlich wie später bei Ludolf von Sachsen und Ignatius. Die aszetische Art der aus dieser Leben-Jesu-Betrachtung folgenden praktischen Anwendungen läßt sich deutlich aus den Schlußworten ersehen, die übrigens auch Ludolf in seinem Werk zitiert: Tibi, soror, quaedam meditationum spiritualium semina praeseminare curavi, ut divini amoris fructus uberior oriatur et crescat, ut meditatio affectum excitet, affectus desiderium pariat (164). — Ein konkretes Beispiel solcher Haltung bietet D. in der an 2. Stelle veröffentlichten Oratio pastoralis. Dazu schrieb *Ans. Hoste O. S. B.* eine zwar kurze, aber sehr gute Einführung. Der Text selbst ist entnommen der Ausgabe von *A. Wilmart O. S. B.*: RevBén 37 (1925) bzw. dem Neudruck in Auteurs spirituels, Paris 1932, 286—292. — Um einen konkreten Blick in das Streben der im 12. Jahrhundert so vielen Inklusen zu erhalten, die ja z. T. auch schriftstellerisch tätig waren, ist das Buch gut geeignet.

H. Weisweiler

Fiske, A., Aelreds of Rievaulx Idea of Friendship and Love: Cîteaux 13 (1962) 5—17 97—132. — Das Wertvollste an dieser Studie ist, daß Aelred die klassische Grundidee Ciceros über Liebe und Freundschaft aus De amicitia christlich ausgestaltet hat. Wir haben oben bei der Besprechung der Arbeit von Delhaye über die Moraltheologie des Lombarden bemerkt, wie dieser führende Mann der systematischen Frühscholastik nicht Cicero, sondern Augustinus in der gleichen Frage zum Führer nahm. Hier bei einem der ersten Männer aus der monastischen Theologie ist es umgekehrt. Nun wirkt der Ideenkreis der Freien Künste mit Ciceros De amicitia stärker nach. So überschneiden sich die Linien. Es wundert das zwar heute nach den Forschungen von Ph. Delhaye, besonders über das Florilegium morale oxoniense, nicht mehr (vgl. Schol 30 [1955] 411 f.). Ein neues und wiederum recht bezeichnendes Beispiel bringt jetzt F. über den Zisterzienserabt Aelred, der eigentlich erst in den letzten Jahren als einer der Führenden in der frühscholastischen monastischen Theologie erkannt wurde. Den leitenden Gedanken für seine Auffassung von Liebe und Freundschaft hat Aelred selbst einmal niedergeschrieben: Ea ipsa quae dicta sunt, si tamen sunt consona rationi, vel certe alia quae disputationis istius poscit utilitas, velim mihi Scripturarum auctoritate probare; et quemadmodum ea ipsa quam inter nos esse amicitia et in Christo inchoetur et secundum Christum servetur et ad Christum finis eius et utilitatis referatum, plenius edoceri (113). Das christlich Neue zeigt sich bereits in der erweiterten Definition Ciceros (consensio cum benevolentia et caritate). Sie wird von Aelred als hinreichend nur dann dargestellt: *si* tamen more nostro caritas nuncupetur, ut ab amicitia omne vitium excludatur. Neben dieser Reinheit in Liebe und Freundschaft ist auch auf das innere Wohlwollen in christlichem Sinn besonderer Wert gelegt (interius). Daraus ergibt sich außer der Erweiterung des Objektes auch auf die Güter der Übernatur vor allem der Hinweis, daß das Wirken des Heiligen Geistes notwendig und auch erforderlich für christliche Liebe und Freundschaft ist. Nur so können die höheren Forderungen erfüllt werden; vor allem kann nur so die Erhebung zu echter Vollkommenheit geschehen. Sicher, die Freundschaft gehörte bereits zu den Gaben des Paradieses und ist daher nach Aelred eng mit der menschlichen Natur verbunden. Denn damals war der Mensch das echte lebende Bild des liebenden Gottes. Doch der Sündenfall hat auch hier vielfach die Liebe in Begierlichkeit verwandelt. Deshalb gab es im Heidentum so wenig echte Freundschaft. Wir sollten daher die Hilfe des Geistes noch stärker nach dem Fall erflehen: Unde invocandus est a nobis ipse Spiritus, ut qui nobis primum onus imposuit charitatis, omne opus leve faciat ... quatenus qui dedit affectum sui luminis, infusione praestet effectum (102). So wird zwar die Freundschaft mit Cicero zum einigenden Band der Einzelnen und der universalen Welt untereinander sowie mit ihrem Gott. Ihren Höhepunkt und damit auch die größte Entfernung von

Cicero aber findet die echte Freundschaft darin, daß die reine Freundschaft zweier Menschen — auch im Ordensleben (entgegen späteren Auffassungen) — zur *Christusfreundschaft* in mystischer Einheit hinführt: Itaque amicus in spiritu Christi adhaerens amico efficitur cum eo cor unum et anima una; et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam unus cum eo spiritus efficitur in osculo uno (131). Also ein feines Beispiel, wie in der monastischen Theologie der Frühscholastik Gedanken des heidnischen Humanismus, in den Freien Künsten kennengelernt, in der Vertiefung christlicher Gedanken zu echt mystischer Glaubens- und Lebensschau führen, die auch unserer rationalisierten Zeit etwas zu sagen hat. Wir danken dafür.

H. Weisweiler

Guillelmi de Militona Quaestiones de Sacramentis. Tom. 1 = tract. 1—3. Nunc primum ed. *Caelest. Piana O.F.M.* — Tom. 2 = tract. 4—6. Nunc primum ed. *Ged. Gál O. F. M.* (Bibl. franc. schol. medii aevi, 22—23). gr. 8° (zusammen 34* u. 1158 S.) Quaracchi, Florentiae 1961. Coll. S. Bonaventurae. — Nach der Ausgabe der neugefundenen Glosse Alexanders von Hales und seiner Quaestiones war es ein guter Gedanke, nun vor der endgültigen textkritischen Edition des 4. Buches der Summa Halensis die Quaestionen Wilhelms herauszugeben, da sie ja einen Großteil dieses 4. Buches der Summa darstellen. Piana und Gál haben sich dieser Mühe mit großer Sorgfalt unterzogen und wie bei den neuerlichen Editionen der neuaufgefundenen Werke Alexanders sehr auf eine Quellenanalyse in einem zweiten Apparat geachtet. Daher ist auch den Werken der Griechen und Araber besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden, so daß die Edition zugleich einen guten Einblick in die Benutzung dieses neuen Materials bietet. So nimmt etwa Aristoteles allein im Inhaltsverzeichnis der Verweise eine ganze Spalte in kleinem Druck ein. Ich zähle aus De anima 20 Texte, aus der Metaphysik 18, aus der Physik 19 und aus der Topik 13. Daneben findet man Avicenna, Averroes und vielmals natürlich Boethius. Relativ selten ist, etwa im Gegensatz zu Albert d. Gr., Ps.-Dionysius genannt: nur an 20 Stellen. Oft dagegen hat Wilhelm Hugo von St. Viktor benutzt. Mit der für sein Werk gehaltenen Summa sententiarum umfaßt das Stellenregister auch hier fast eine Spalte. Daher wundert es nicht, daß auch Augustinus so oft verwendet ist (fast vier Spalten, wenn man Ps.-Augustinus mitzählt). Sehr interessant und bezeichnend für den wachsenden Einfluß von Anselm von Canterbury sind seine vielen Zitate, die eine ganze halbe Spalte füllen. Diese zwar zunächst nur schematische Aufzählung gibt so ein ganz gutes Bild nicht nur der Quellen, sondern auch des Gedankenkreises von Wilhelm, der also eine größere Verbindung des Alten und Neuen anzustreben scheint als der etwa gleichzeitige Albert d. Gr. Einer besonderen Untersuchung bedarf dabei noch das Zurücktreten von Ps.-Dionysius. — Die Einführung zeigt, daß es noch vier Handschriften gibt, die das Werk überliefern. Daneben sind zwei weitere (Brüssel und Assisi) bekannt, in denen mit anderen auch Stücke der Quaestiones Wilhelms sich finden. Wichtig ist, wie schon bemerkt, die eingehende Quellenanalyse, die hier zum erstenmal vorgenommen wurde. Sie ist auch für die Feststellung der Zeit der Niederschrift wesentlich. Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales (sowohl seine Glosse in IV Sent. wie seine Quästionen ‚Antequam frater esset'), dann stärker noch Rich. Fishacre konnten als unmittelbare Quellen festgestellt werden. Aus ihnen sind wohl z. T. auch Wilhelm von Auxerre (neben unmittelbarer Benutzung) und Hugo von St. Cher genommen. Falls die Ansicht von Fr. Pelster sich als richtig herausstellen sollte, daß Fishacre kurz nach 1245 geschrieben habe, so wäre damit der terminus a quo gegeben. Als terminus ad quem nehmen die Herausgeber das Autograph Bonaventuras in der gleichen Handschrift von Assisi an (1250—1252), so daß c. 1245—1249 zunächst als wahrscheinlicher Termin der Niederschrift gelten kann. Eine nun ansetzende inhaltlich stärkere Analyse wird uns wohl noch genauere Daten geben, dürfte auch die Abhängigkeit von Odo Rigaldi oder das umgekehrte Verhältnis klären. Das wäre ja ganz wesentlich zur genaueren Kenntnis der Abfassungszeit. Es ist unnötig zu sagen, daß die Edition der Sorgfalt von Quaracchi entspricht.

H. Weisweiler

Bougerol, J. Guy, Introduction à l'étude de S. Bonaventure (Bibl. de Théologie, Sér. I, 2). 8° (267 S.) Tournai 1961, Desclée. — In drei großen Teilen gibt der Autor eine sehr reichhaltige und interessante Einführung in das Studium des

hl. Bonaventura. Im 1. Teil werden sein Leben, sein Beruf als Franziskaner und Wissenschaftler geschildert, dazu kommt eine aufschlußreiche Untersuchung über seine Bibliothek. Im 2. Teil werden die Technik seiner wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit und u. a. auch sein Stil und seine Sprache untersucht. Der 3. Teil gibt dann eine Einführung in die einzelnen Werke des Heiligen; zur Sprache kommen seine exegetischen, dogmatischen, moralischen Werke wie auch seine Predigten und seine geistlichen Schriften. Ausführliche Bibliographien, Tafeln und Zusammenfassungen ergänzen die einzelnen Kapitel und das ganze Werk, das eine wirklich wertvolle Hilfe zum Studium und Verständnis des hl. Bonaventura bietet. J. Hegyi

Lafont, Ghisl., O.S.B., Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin (Textes et Études théologiques). 8° (512 S.) Bruges 1961, Desclée De Brouwer. 390.— bFr. — Zutreffend bemerkt der Verf. in der Conclusion seiner Ausführungen: „La Somme théologique est un ouvrage difficile; elle ressemble à des grandes églises du moyen âge, dont la perfection architecturale apparaît au premier regard, et qui cependant manifestent à l'observateur attentif une telle richesse d'invention et d'adaptation dans l'ensemble et le détail du parti, qu'il devient difficile d'exprimer en une forme simple l'idée du constructeur" (469). Aber in geduldiger und (wir möchten sagen) liebevoller Kleinarbeit erreicht er sein gestecktes Ziel, die großen theologischen Zusammenhänge der Summa des hl. Thomas mit ihrer Struktur, den Prinzipien des Aufbaues und ihrer wissenschaftlichen Methode, kurz, ihren inneren Plan an das volle Licht zu bringen. Die Untersuchungen von M.-D. Chenu O. P. (Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950), A. Hayen S. J. (Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église, Louvain - Paris 1952) und P. E. Persson (Le plan de la Somme théologique et le rapport Ratio-Revelatio, R. P. L. 1958) sind ihm dabei vorangegangen, aber die beiden letzteren Werke werden mehr kritisch herangezogen. Es ist selbstverständlich nicht zu erwarten, daß hier, auch nur im großen und ganzen, die mannigfaltigen Einzelergebnisse eine Wiedergabe finden; einige Male wird zudem eine etwas abweichende Auffassung möglich sein. Die Eigenständigkeit und die Eigenwertigkeit der Summa theologica sind immer sehr stark, vielleicht mitunter zu stark herausgestellt. Wenn L. einmal (in der Einleitung) nebenbei erwähnt: „La génération précédente avait produit deux Sommes dont on peut penser que le Docteur angélique a eu connaissance: la Somme théologique des franciscains Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, la Summa prior de saint Albert le Grand" (34), so könnte man fragen, ob das im exklusiven Sinne gemeint sein soll. Jedenfalls sehen wir, daß nur diese beiden Summen zum Vergleich benutzt werden (die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre z. B. wird nirgendwo genannt). Wäre es nicht denkbar, daß bereits ein gewisses traditionelles Schema, wenigstens den Grundzügen nach, für eine Summa theologica im 13. Jahrhundert bestand? Das genau festzulegen, würde natürlich der historischen Forschung eine neue und zugleich nicht ganz leichte Aufgabe stellen. Damit ließe sich indes ein weiterer Vorteil verbinden, daß nämlich auch die Frage eine umfassende Antwort erhielte, woher die Summa des hl. Thomas jedesmal ihre auctoritates (besonders die Väterzitate), die Begriffsbestimmungen und Beweisgänge nimmt oder ob sie ihr eigentümlich und ursprünglich sind. Gewiß beschäftigt sich der Verf. gelegentlich mit diesem Anliegen, zumal wenn Albert der Große und Thomas übereinstimmen (z. B. 193, Anm. 1), aber es sollte u. E. häufiger und intensiver geschehen sein. Alles das, was so an Kritik des in seiner Art ausgezeichneten Buches zusammengetragen wurde, brauchte, wenn es konsequent durchgeführt würde, keineswegs die positiven und unbestreitbaren Werte der Summa das hl. Thomas herabzusetzen, es könnte vielmehr gerade dazu verhelfen, ihnen das geschichtliche Relief zu geben und sie dadurch u. U. noch deutlicher hervorzuheben. J. Beumer

Matthaei ab Aquasparta O.F.M., S.R.E. Cardinalis, Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara, Appendix: Sermo de potestate Papae. Ed. *Ged. Gál O. F. M.* (Bibl. Franc. Asc. Medii Aevi, 10). kl. 8° (27* u. 223 S.) Quaracchi 1962, Typographia Collegii S. Bonaventurae. — Die Ausgabe dieser insgesamt 15 Predigten (3 De beato Francisco, 4 In translatione beati Francisci, 1 De sancto

Antonio, 2 De sancta Clara, 1 De potestate Papae), bislang unveröffentlicht, stützt sich auf die Urschriften (Assisii Bibl. Commun. cod. 460 und 461) und einige Abschriften (Assisii Bibl. Commun. cod. 682, Burdigalae Bibl. Civitatis cod. 282, Tudert. Bibl. Commun. cod. 165); nur die Predigt zu Ehren des hl. Antonius ist nicht urschriftlich erhalten, aber doch genügend stark bezeugt. Das Urteil von G. geht dahin, daß alle zeitlich nach den Quaestiones disputatae des Kardinals anzusetzen sind; für den Sermo De potestate Papae steht sogar das Datum genau fest: der 24. Juni 1302 (zu Anagni vor dem Papst und seinem Hofe). Der Inhalt der Predigten dürfte wohl mehr die Ordensgeschichte und die Hagiographie interessieren. Nur der im Appendix mitgeteilte *Sermo De potestate Papae* gewinnt eine allgemeinere Bedeutung, weil er auf weite Strecken hin sowohl sachlich als auch im sprachlichen Ausdruck mit der bekannten *Bulle Bonifaz' VIII. „Unam sanctam"* übereinstimmt. G. hält es deshalb für sehr wahrscheinlich, daß Matthaeus ab Aquasparta als der eigentliche redactor der Bulle anzusehen ist. Zwar wurde diese erst am 18. November 1302 veröffentlicht, also 20 Tage nach dem Tode des Kardinals, aber das stellt keine wirksame Gegeninstanz dar, weil die wichtigeren päpstlichen Schriftstücke oft geraume Zeit liegenblieben. Man wird wohl der begründeten Vermutung des Herausgebers beipflichten müssen, zumal da der Einfluß des Matthaeus auf den Papst in kirchenpolitischer Hinsicht nicht bezweifelt werden kann.

J. Beumer

Matthaei ab Aquasparta O.F.M., S.R.E. Cardinalis, Sermones de Beata Maria Virgine, ed. *Caelest Piana O. F. M.* (Bibl. Franc. Medii Aevi, 9). kl. 8° (41* u. 331 S.) Quaracchi, Florentiae 1962, Typographia Collegii S. Bonaventurae. — Das schon aus den bisherigen Veröffentlichungen als reichhaltig bekannte Schrifttum des Franziskanerkardinals wird nunmehr um die Sermones de Beata Maria Virgine vermehrt. Es sind drei Predigten De annuntiatione, ebenso viele De purificatione und acht De assumptione. Jeweils stehen die voran, die in der Urschrift des Verfassers überliefert sind; es folgen die in Abschriften erhaltenen, die aber auch aus äußeren und inneren Gründen als echt zu gelten haben. Die Edition erfolgt nach den Manuskripten: F = cod. Assis. Bibl. Commun. 460 (autographus); G = cod. Assis. Bibl. Commun. 461 (autographus); A = cod. Assis. Bibl. Commun. 682 (apographus); E = cod. Erlangen Bibl. Univ. 322; T = cod. Tudertinus Bibl. Commun. 165. Der beigegebene kritische Apparat beschränkt sich auf das Notwendige, die Anmerkungen bringen die vermuteten literarischen Vorlagen (aus Schrift, Vätern, Scholastikern und Philosophen) im Wortlaut. Die Einleitung des Herausgebers bietet alles Wissenswerte unter bibliographischer und biographischer Hinsicht. Der Inhalt der Predigten offenbart allenthalben die enge Verbindung Aquaspartas mit dem hl. Bonaventura. In der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel übertrifft der Schüler sogar den Meister, indem er neue rationes convenientiae dafür anführt, stützt sich aber anderseits mehr auf den apokryphen Transitus und die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Die im Mariale des Ps.-Albertus (und auch in dem ps.-bonaventurianischen Sermo VI De assumtione) zutage tretenden Überschwenglichkeiten zeigen sich nicht; höchstens geht in diese Richtung, daß Aquasparta zu berichten weiß: Fertur quod quidam fulgor de eius facie radiabat, qui non solum non patiebatur eam carnaliter concupisci, sed concupiscentiales motus in aliis exstinguebat (sermo 3 de assumptione nr. 3; ed. 235). J. Beumer

Jean de Paris (Quidort) O.P., Commentaire sur les Sentences. Reportation. Livre I. Édition critique par *J.-P. Muller O. S. B.* (Studia Anselmiana, 47). gr. 8° (XL u. 526 S.) Rom 1961, Pont. Institutum S. Anselmi — Orbis Catholicus. Herder. — Johannes von Paris ist für die scholastische Forschung längst kein Unbekannter mehr, aber erst die Herausgabe seines bisher ungedruckten Sentenzenkommentars ermöglicht es, seinen Platz in der Thomistenschule gegen Ende des 13. Jahrhunderts genau zu bestimmen. M. macht uns zunächst mit dem Leben des Autors, der handschriftlichen Überlieferung seines Hauptwerkes und den bei der Edition angewandten Prinzipien bekannt. Wir entnehmen daraus, daß Johannes von Paris die betreffenden Vorlesungen nach Ansicht von M. in den Jahren 1292 bis 1296 (eher zu Anfang als am Schluß) gehalten hat und daß sie uns in zwei verschiedenen Reportata vor-

liegen (a = cod. Admontensis, Stiftsbibliothek 60; b = cod. Basileensis, Universitätsbibliothek B III 13; mit dem letzteren stimmen wesentlich überein die Handschriften der Pariser Bibliothèque Mazarine, der Wiener Nationalbibliothek, der Biblioteca Communale dell'Archiginnasio zu Bologna und der Nationalbibliothek zu Florenz). Danach folgt der Text des ersten Buches des Sentenzenkommentars in engem Anschluß an die Überlieferung b, die als die bessere sich darbietet. Der kritische Apparat unterrichtet exakt bezüglich der abweichenden Lesarten und der vom Hrsg. angeführten Referenzen. Wir haben es ohne Zweifel mit einer mustergültigen Edition zu tun, die allen Ansprüchen gerecht wird. — Die Einstellung des Johannes zu Thomas von Aquin wird in der Einleitung kurz gekennzeichnet: „Dans le Commentaire sur les Sentences on trouve bien des traits qui rendent le même son (de la première école thomiste). Les reportateurs ont conservé quelques déclarations où Jean de Paris exprime sa préoccupation de rester fidèle à Thomas, le Doctor egregius ... Il combat plusieurs adversaires — Gilles de Rome, Henri de Gand, Guillaume de la Mare ... Par contre, à plusieurs reprises Jean de Paris quitte les traces de saint Thomas. Tantôt, il le dit ouvertement, tantôt il établit simplement une thèse qui est à l'opposé de la doctrine de saint Thomas. Jean de Paris a subi l'influence d'autres maîtres illustres ... Ce sont surtout Gilles de Rome, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ... Notre bachelier est loin de les suivre aveuglement; les nombreuses critiques qu'il a formulées à leur adresse au cours de sa lecture sur les Sentences le prouvent amplement. Il est d'autant plus intéressant de connaître les doctrines qu'il leur a empruntées et de voir comment il les a intégrées au système créé et propagé par saint Thomas" (XXXIX). Weitere Einzelheiten bringt M. nicht, sondern überläßt sie, wie man es gut verstehen kann, den nachfolgenden Untersuchungen. — Wir möchten hier einen Punkt herausgreifen und die Frage aufwerfen: Wie stellt sich Johannes von Paris zu der *Wissenschaftslehre* des hl. Thomas? Die klaren Angaben lauten: Theologia est vere scientia, nec indiget lumine medio, ut dictum est, et habet quae necessaria sunt ad hoc quod sit habitus scientialis ... Omnis enim scientia est ex per se notis, sed differenter: Subalternans est ex principiis per se notis in se, sed subalternata non est ex principiis per se notis in se, sed nota et probata in subalternante ... Sed theologia est scientia subalternata scientiae Dei et beatorum, ut dictum est. Et ideo, ad hoc quod sit scientia sufficit quod habeat certa principia, non in se probata, sed in scientia Dei et beatorum visa, quae tamen in se sunt certa certitudine adhaesionis, licet non evidentiae (19—20). Das ist nichts anderes als die Ansicht des hl. Thomas. Indes scheint der Begriff der scientia subalternata etwas weiter gefaßt zu sein; denn Johannes erklärt: Intelligendum autem quod una scientia dicitur alteri subalternari tripliciter: scilicet aut ratione subiecti, aut ratione modi, aut ratione finis ... Modo ergo ad quaestionem dico quod nec primo modo, nec tertio theologia nostra subalternatur theologiae beatorum ... Sed secundo modo ista scientia subalternatur scientiae beatorum. Quia, licet per istam scientiam Deum videamus et etiam beati Deum videant, ipsi tamen Deum modo altiori vident, quia ipso in lumine gloriae, nos autem in lumine aenigmatico fidei (11—12). Wie das mit der aristotelischen Anschauung vereinbar ist, wird uns so gedeutet: Hoc est essentiale scientiae subalternanti et subalternatae, quod scientia subalternans de subiecto nobiliori modo determinat quam scientia subalternata. Sed hoc contingit dupliciter: Uno modo quia scientia subalternans dicit propter quid, de quo scientia subalternata dicit quia. Alio modo, quia illud quod in scientia subalternata obscure cogniscitur, clare cognoscitur in scientia subalternante. Modo quia Philosophus non cognovit, quomodo viatores fideles Deum cognoscunt in lumine fidei obscure et in aenigmate, in patria vero a beatis cognoscitur manifeste et clare, ideo secundum istum modum differentiae non posuit inter scientiam subalternantem et subalternatam, sed primum. Sed si novisset istum secundum, certe posuisset (12). Es fragt sich, ob Thomas einen derartig abgeschwächten Subalternationsbegriff gebilligt hätte und welche Bedeutung ihm für die theologische Erkenntnislehre noch zukommt.

J. Beumer

Van de Vyver, E., O.S.B., Henricus Bate, Speculum divinorum et quorundam naturalium. 1. Bd. (Philosophes Médiévaux, 4) gr. 8° (CIX u. 260 S., 6 Abb.) Löwen 1960, Publications Universitaires. 300.— bFr. — Im Jahre 1931 hat *G. Walerrand* einiges von dem monumentalen, aus 23 Teilen bestehenden Werk des Henricus

Bate herausgegeben. Jetzt wird von dem neuen Herausgeber eine vollständige Ausgabe des „Speculum", dieses aufschlußreichen Werkes der platonisierenden, mit Albert dem Großen verwandten Richtung, nach den strengsten kritischen Methoden geplant. Das Werk von Bate — geschrieben am Ende des 13. Jahrhunderts — ist zwar keine systematische Summe einer Metaphysik oder einer Naturphilosophie, sondern eine mehr oder weniger breite Darlegung der Ideen und Probleme, die die damalige wissenschaftliche Welt beschäftigt haben. Es besteht zum größten Teil sogar aus fast wörtlichen Zitaten verschiedenster Autoren. Trotzdem gibt das Werk Aufschluß über die Mentalität des Jahrhunderts. So ist das Unternehmen des Herausgebers für die gründliche Kenntnis der mittelalterlichen Ideenwelt sicher von Nutzen. Der vorliegende 1. Band enthält eine umfassende Einführung in das „Speculum" im allgemeinen, handelt über die verlorengegangenen und noch vorhandenen Handschriften, über die Zusammenhänge der Handschriften und bringt schließlich den Text des ersten Teiles des 1. Buches selbst. Handschriftliche Bemerkungen von Nikolaus von Cues und reichhaltige Tafeln ergänzen das Werk. J. Hegyi

Koch, Jos., Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen: Festgabe Kard. Frings. Köln 1960, Bachem, 441—452. — Die Schol konnte jüngst 35 (1960) 625 f. auf die Arbeit von Fr. Wetter hinweisen, die sich mit dem im Cod. Vat. lat. 4006 erhaltenen Gutachten des Kard. Fournier, des späteren Papstes Benedikt XII., über den Visiostreit von 1334 beschäftigt. Es ist von Fournier auf Bitten seines Onkels Johannes' XXII. verfaßt worden. In derselben Handschrift findet sich über den gleichen Streit noch ein weiteres Gutachten: Decem quaestiones in Durandum. Nun wissen wir aus der Inhaltsangabe des unter Gregor XI. um 1375 angelegten Katalogs der avignonesischen Palastbibliothek, daß es noch zwei andere Handschriften gab, die ebenfalls Gutachten des Kardinals enthielten. Ihr genauer Inhalt aber war uns unbekannt, da die Handschriften von Petrus de Luna, dem Gegenpapst, verschleppt wurden. Nun hat sich gezeigt, daß Exzerpte aus diesen Gutachten vom Augustinereremiten Johannes von Basel, genannt de Hiltalinger, in seinen Schriften verwendet wurden (vgl. über ihn: *D. Trapp O.E.S.A.*, Hiltalinger's Augustinian Quotations: Augustiniana 4 [1954] 412—449 und Augustinian Theology of the 14th Century: ebd. 6 [1956] 242 ff.). Da K. bei einer Reihe von Zitaten anderer von Hiltalinger angeführter Magistri feststellen kann, daß die Zitate gut sind, sieht er mit Recht darin eine Bestätigung, daß man Hiltalinger auch in den übrigen Glauben schenken kann. K. untersucht auf dieser guten Grundlage die Art Fourniers in seinen Gutachten, so im Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse, im Prozeß gegen Ockham und in einem Inquisitionsverfahren gegen Meister Eckhart. Er kommt an Hand der freilich meist nur kurzen Exzerpte zu dem gut begründeten Urteil, daß Kard. Fournier sehr belesen und urteilssicher war, wenn auch die Vota hie und da etwas streng ausfielen. Über Eckhart, wo K. also besonders kompetent ist, heißt es z. B.: „Wichtiger (als sein Wissen zur Gesamttheologie) ist sein klares theologisches Urteil, mag er auch Eckhart nicht in allem gerecht geworden sein" (452). — Interessant ist auch die Feststellung, daß unter Johannes XXII. die Kardinäle nicht nur insgesamt im Konsistorium um ihre Meinung befragt wurden, wie es zur Zeit des Konzils von Vienne Aegidius von Rom noch voraussetzt (1311), sondern auch zu Einzelgutachten aufgefordert wurden. Das ist uns in den vorliegenden Prozessen nicht nur vom Neffen des Papstes, sondern auch von Kard. de Godino als Gutachter im Oliviprozeß gegen die Postille zur Apokalypse bezeugt. — Charakterlich und wissenschaftlich kann so K. gut die Ergebnisse der Untersuchung von Wetter als begründet bezeugen. Das Bild Benedikts XII. wird uns so auch aus seiner früheren Lebenszeit deutlicher; aber die Kenntnis der Art seines Eingreifens in die Prozesse macht uns auch diese lebendiger und konkret immer mehr faßbar. Vielfach hat der Onkel das etwas strenge Urteil seines Neffen nicht angenommen. Bei Eckhart hatte der Neffe z. B., wie K. ausführt, fast alle Artikel für häretisch erklärt; die Bulle tut das nur bei den 15 ersten, während die weiteren 11 als häresieverdächtig und sehr kühn bezeichnet sind, die aber katholisch verstanden werden könnten, wenn sie erklärt würden. Die Vermutung von K. geht mit Recht dahin, daß vielleicht Kard. de Godino einen maßgebenderen Einfluß hier gehabt hat. H. Weisweiler

Dodwell, C. R., Theophilus, De diversis artibus. gr. 8° (178 S.) London 1961, Nelson. 42 sh.; geb. 50 sh.— In der Reihe der Medieval Texts des Nelson-Verlages gab C. R. Dodwell, Bibliothekar im Trinity College zu Cambridge, das Handbuch der technischen Künste des Mönches Theophilus neu heraus. Nach einer gediegenen Einleitung bringt er den Text mit kritischem Apparat und englischer Übersetzung in aller nur wünschenswerten Sorgfalt. Die Schrift ist eine Hauptquelle für das Studium der mittelalterlichen Kunst und Technik, auch für die geistige Haltung, in der der Künstler sein Werk tat. Von Glockenguß und Orgelbau, vom Reparieren zerbrochener Glasgefäße, von Ölmalerei, deren Erfindung man häufig den Brüdern van Eyck zuschreibt, und hundert anderen Dingen ist hier die Rede. Bei der allgemeinen Bedeutung der Schrift wäre ein ausführlicher lateinischer Index angebracht gewesen. E. Syndicus

Schäfer, Th., Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen - Günther. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik. kl. 8° (184 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 12.— DM. — Im 1. Teil dieser Dissertation (27—53) gibt der Verf. biographische Notizen über Kleutgen und Günther, der 2. Teil (54—78) behandelt Kleutgens Bedeutung für die beginnende neuere Scholastik in Italien und Deutschland, im 3. Teil (79—126) wird die Erkenntnistheorie Kleutgens, im 4. Teil (127—178) sein Urteil über die Erkenntnistheorie Günthers dargestellt; dem Buch sind Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister beigegeben. Der Verf. hat für den geschichtlichen Abschnitt dieser Arbeit eine Reihe Briefe von und an Kleutgen aus römischen Archiven und eines seiner handschriftlichen Gutachten über die Lehre Günthers heranziehen können. Es lag wohl außerhalb des Rahmens der Arbeit, das ganze Gutachten zu veröffentlichen, bei dem es allgemein um die praecipui errores ging, die man Günther vorwarf, weniger um Fragen der Erkenntnistheorie. Darum würde man wohl besser nicht von seinem „Gutachten über die Günthersche Erkenntnistheorie" (138—143) sprechen. Mit Recht meint der Verf., daß Kleutgens philosophische Gedanken „um das Erkenntnisproblem kreisen" (91). Sch. bemüht sich, in die nicht ganz leichten Gedanken der Theorie und Metaphysik der Erkenntnis einzudringen, wie sie von Kleutgen in der positiven Darlegung und auch in seiner Kritik an Günther (und Descartes) vorgelegt werden. Dabei ist wohl gelegentlich ein Mißverständnis unterlaufen. So trifft es nicht zu, daß nach Kleutgen in der Vereinigung von intellektueller Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisform das physisch-reale Sein der Objekte zu intentionalem oder idealem Sein „umgewandelt" werde (114). Vielmehr bleibt das physische Sein der Erkenntnisgegenstände durchaus erhalten und „unangetastet": „Außer dem realen Sein, das die Dinge in sich haben, [erhalten sie im Erkenntnisvorgang] auch ein ideales in einem Andern"; nur so wird überhaupt künstlerische Tätigkeit und Erkenntnis möglich (Kleutgen 1, 37). Wenn das Buch so gegenüber der philosophischen Durchdringung der hier anstehenden Probleme einer Theorie und Metaphysik der Erkenntnis Wünsche offenläßt, so stellt es als Ganzes doch einen beachtenswerten „Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik" dar. L. Gilen

---

Internationaler Cusanus-Kongreß, Brixen 6.—9. Sept. 1964. Zum fünfhundertsten Male jährt sich am 11. August 1964 der Todestag des Kardinals Nikolaus von Kues, des Bischofs von Brixen. Wandel und Klärung des Cusanusbildes in den letzten Jahrzehnten soll ein Internationaler Cusanus-Kongreß deutlich machen.

Nikolaus von Kues — am Anfang der modernen Welt. Der Kongreß wird die Stellung des Cusanus in Theologie, Philosophie, Humanismus und Kirchenpolitik behandeln.

Anfragen und Anmeldungen mögen an den Kongreß-Sekretär gerichtet werden: P. Dr. Willehad Paul Eckert O. P., Thomas-Institut an der Universität Köln, 5 Köln-Lindenthal, Universitätsstraße 22.

Sacramentum et res — Zeichen und Bezeichnetes

Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat

Von Ludwig Hödl, Bonn

Die Unterscheidung zwischen sacramentum und res, heiligem Zeichen und bezeichneter Heilswirklichkeit, gehört seit den Tagen des Augustinus zum begrifflichen Rüstzeug der Sakramentenlehre. Die Erhellung der res sacramenti, der verborgenen Heilswelt, war ein theologisches und philosophisches Anliegen des Kirchenlehrers. Die Auseinandersetzung mit den Donatisten lenkte das Augenmerk auf die andere Wirkung des Sakraments, auf die dem Sakrament spezifische, prägende, unvergängliche Kraft. Der Differenz von sacramentum und res entspricht die unterschiedliche Wirklichkeit des Zeichens und des Bezeichneten.

Die scholastische Theologie hat diese Unterscheidung angereichert und in der Kontroverse um Berengars Eucharistielehre zur dreigliedrigen Formel ausgebaut: sacramentum (tantum) et non res — sacramentum et res — res (tantum) et non sacramentum. Das mittlere Glied (sacramentum et res) ist in die überkommene Unterscheidung hineingekommen. Es ist dazwischengekommen, weil die überkommene Differenz vor allem in der Eucharistielehre nicht mehr genügte. Dieses Mittlere gliedert Augustins Sakramentsbegriff auf und hebt das reine Zeichen, die species, von der mitbezeichneten und mitgegebenen sakramentalen Wirklichkeit und Wirkung ab. Sacramentum et res ist bei den sogenannten Charaktersakramenten (Taufe, Firmung und Ordo) der sakramentale Charakter, bei den übrigen Sakramenten (die Eucharistie ausgenommen) ein ornatus animae oder aliquid huiusmodi; bei der Eucharistie ist dieses Mittlere der sakramentale Herrenleib. Die Bewegung und Entwicklung dieser triadischen Unterscheidung innerhalb des frühscholastischen Eucharistietraktates steht zunächst zur Frage. Gleichzeitig muß aber damit das Verständnis von sacramentum ganz allgemein in Frage gestellt werden. Die dreigliedrige Unterscheidung ist eine spezifisch andere Fassung des Sakramentsbegriffs. Man kann darum das scholastische Sakramentsverständnis nur mit Einschränkung als augustinisch bezeichnen. So charakteristisch für Augustin die Dyas, Zeichen und Bezeichnetes, ist, so fremd ist seinem Denken die scholastische Trias.

I. Die zweifach doppelte Unterscheidung von sacramentum und res im frühscholastischen Eucharistietraktat

1. (Eine literargeschichtliche Vorerinnerung.) Unter dem Titel „Frühscholastischer Eucharistietraktat" fassen wir alle systematischen Sentenzensammlungen des 12. Jahrhunderts zu diesem Thema zusammen, die selbständigen Traktate De corpore Domini und die im Rahmen der Sakramentenlehre stehenden Abhandlungen. Den eigenständigen Eucharistietraktaten kommt insofern besondere Bedeutung zu, als sie unmittelbar vorgängige Traditionen der umfassenden Darstellungen der scholastischen Sakramentenlehre sind. In dieser Tradition, wie sie sich vor allem im Schul- und Einflußbereich des Anselm von Laon findet, haben wir noch kein geschlossenes System der Lehre von den sieben Sakramenten. Die einzelnen Sakramente wurden gesondert befragt, analysiert und dargestellt.

Die literarhistorische Forschung hat aus diesen der Pariser Universitätstheologie vorgängigen Schultraditionen reiches Material zutage gefördert. H. Weisweiler hat in seinem grundlegenden Werk über „Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken" dieses Material erstmals gesammelt und gesichtet[1]. Die systematischen Sentenzen, die im Traktat *De corpore igitur Domini sic opportune videtur agendum* zusammengearbeitet sind, müssen als reifes Zeugnis der Sentenzenliteratur gelten und haben darüber hinaus die Eucharistielehre der Folgezeit maßgebend beeinflußt. Der Traktat ist in zahlreichen Handschriften, in wechselnder Textgestalt und in einer unterschiedlichen Umgebung überliefert. Einige literarhistorische Angaben sollen diesen Sachverhalt beleuchten.

Der erwähnte Traktat findet sich:

1) Stuttgart, Württembergische Landesbibl. cod. theol. 4° 253 fol. 17^{r}—19^{r} (im Rahmen der Sententiae *Principium et causa omnium Deus* = Sententiae Ps. Anselmi).

2) Wien, Österreichische Nationalbibl., cod. lat. 1050 fol. 66rb—70vb (im Anschluß an die Sententiae *Prima rerum origo et causa omnium Deus*).

3) Wien, Österreichische Nationalbibl., cod. lat. 2230 fol. 84^{r}—91^{r} (im Zusammenhang mit den Sententiae *Prima rerum origo et causa omnium Deus*).

4) Fulda, Hessische Landesbibl., cod. theol. 4° Aa 36 fol. 42ra—47rb (im Zusammenhang mit den Sententiae *Deus summe atque ineffabiliter bonus*).

5) München, Bayerische Staatsbibl., Clm 2598 fol. 68^{v}—73^{r} (im Anschluß an die Sententiae *Prima rerum origo et causa omnium Deus*).

6) Cod. lat. Paris. 10448 fol. 199vb—202va (im Zusammenhang mit den Sententiae *Prima rerum origo et causa omnium Deus*).

7) Stuttgart, Württembergische Landesbibl., HB III cod. dogm. et polem. 34 fol. 2ra—5va (mit einem Exzerpt aus den Sententiae *Deus Summe atque ineffabiliter bonus*)[2].

---

[1] BeitrGeschPhThMA 33, 1—2 (Münster 1936).

[2] Diese Stuttgarter Handschrift und die Fuldaer sind Schwesternhandschriften und

8) Wien, Österreichische Nationalbibl., cod. 854 fol. 85^{v}—91^{r} (im Zusammenhang mit den Sententiae *Prima origo rerum et causa omnium Deus*).

In der handschriftlichen Überlieferung, die mit diesen Angaben gewiß noch nicht erschöpfend beschrieben ist, weist der Text erhebliche Unterschiede auf. Eine erweiterte Textform, die von den Codices 4—8 bezeugt wird, hat den kurzgefaßten systematischen Traktat *In sacramento altaris septem sunt attendenda*, der aus der Edition der Sententiae Ps. Anselmi bekannt ist, mitverarbeitet[3]. In den drei erstgenannten Handschriften weist der Text diese Erweiterung nicht auf. In der Fuldaer Handschrift ist der (erweiterte) Text noch durch eine Reihe von Väter- und Konzilssentenzen angereichert, die allen anderen Codices fehlen. Der frühscholastische *Liber de corpore et sanguine Domini* ist ein offenes Buch, das jederzeit Ergänzungen aufnehmen kann.

Neben dem Eucharistietraktat stehen verschiedene Abhandlungen über andere Sakramente bzw. über kirchliche (disziplinäre) Einrichtungen und Maßnahmen (z. B. über Simonie, Almosen, Schlüsselgewalt, Exkommunikation). Dieses „Paket" von in sich selbständigen Abhandlungen steht in der textlichen Überlieferung in engem Zusammenhang mit verschiedenen Sentenzensammlungen. Sie gehören ursprünglich nicht zu ihnen; sie bilden aber mit diesen insofern eine Einheit, als sie die Lehre von der Kirche und ihrem heiligen und heilschaffenden Tun in das System der Theologie einbeziehen. Die handschriftliche Überlieferung so heterogener Hauptstücke der Theologie verrät sehr deutlich den keimenden, drängenden Systemgedanken. Die Idee einer systematischen Sammlung, Sichtung und Behandlung des überlieferten Stoffes durchwaltet die einzelnen Traktate; sie beginnt allmählich auf die den Sakramenten gemeinsamen Züge überzugreifen; sie konstituiert so von unten her das System einer die Gotteslehre (theologia im engeren Sinn), Heilsgeschichte (sacra pagina) und Sakramentenlehre umfassenden Theologie. Das systematische Interesse der einzelnen Abhandlungen über die Sakramente verrät sich in dem Fragenbündel, das den einzelnen Traktaten vorangestellt ist und das im großen und ganzen die Ordnung und Erörterung des Sentenzenmaterials bestimmt. Zu den systematischen Fragen, welche die frühscholastische Theologie an die Eucharistie, an die Taufe und an die Buße richtete, zählt jene nach dem Zeichen und Bezeichneten der einzelnen Geheimnisse.

---

stammen aus der Benediktinerabtei Weingarten, die im 12. Jh. eine blühende Schreibschule besaß. Vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34 (1959) 192 f.

[3] Vgl. dazu H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken: BeitrGeschPhThMA 33, 1—2 (Münster 1936) 144—147.

De corpore igitur Domini sic opportune videtur agendum, ut dicatur, quae sit eius ubi ceperit eius institutio, deinde *quid ipsum sacramentum, quidve res sit sacramenti*, quid etiam forma ... (Cod. lat. 854, Wien Nationalbibl., fol. 77^{v}; Cod. lat. 1050 (ebd.) fol. 101ra [4].

De sacramento baptismi hoc modo videtur congrue agendum, ut primum videatur institutio et causa institutionis, modus consecrandi; quare etiam post typicum pascha hoc Dominus celebraverit; quale etiam corpus suum discipulis dederit, *quid sacramentum, quidve res sacramenti in ipso consistat* ... (Cod. lat. 4° Aa 36, Fulda, fol. 42ra f.) [5].

Dem Bußtraktat *Cum in remissione peccatorum* ist kein Fragenbündel vorgesetzt. In der Darlegung aber heißt es: In quo sacramento discernendum est *quid sit forma et quid res sacramenti* (Cod. lat. 854, Wien Nationalbibl., fol. 41^{r}; Cod. lat. 1050 [ebd.] fol. 76vb).

2. Was ist Zeichen, und was ist Wirklichkeit am Sakrament der Eucharistie?

Die erste Frage wird vom Traktat bündig beantwortet:

Die *species* der Naturelemente Brot und Wein sind *sacramentum*, d. h. Zeichen einer heiligen Wirklichkeit. Und diese Antwort wird sofort durch drei augustinische Sätze näher erläutert:

„Darum sagt Augustinus im Buch über den Gottesstaat: ‚Das Sakrament ist unsichtbarer Gnade sichtbare Gestalt.' Desgleichen (sagt er): ‚Das sichtbare Opfer ist des unsichtbaren Opfers Sakrament, d. h. heiliges Zeichen.' Und wiederum schreibt er im Buch über die christliche Lehre: ‚Zeichen ist das, was außer dem Schaubild, das es den Sinnen einsenkt, etwas anderes in die Erkenntnis kommen läßt.'" [6]

In den Sententiae Magistri A., die dem Eucharistietraktat als Quelle zur Verfügung standen, folgen die Sätze in einer anderen, besseren Reihenfolge:

Quid sit sacrificium? Augustinus in libro De civitate Dei: Sacrificium visibile, invisibile sacramentum est, id est sacrum signum. At alibi: Sacramentum invisibilis gratiae visibilis forma ...: Clm 12668 fol. 35^{r} [7].

Eine echte Augustinussentenz über das zeichenhaft-sichtbare Opfer und das unsichtbare, wahre Opfer geht der bekannten Sakramentsbestimmung, welche nicht von Augustinus stammt, voran. Ja, die besagte Definition wird (strenggenommen) dem Kirchenlehrer gar nicht zugeschrieben; denn das „at alibi" muß nicht notwendig auf ihn bezogen werden.

Das textkritische Problem dieser Sätze bräuchte nicht des näheren besprochen zu werden, wenn nicht eine bedeutende problemgeschichtliche Frage anstünde, welche das unterschiedliche Verständnis von

---

[4] Zu diesem Traktat vgl. ebd. 142—144.

[5] Den Zitaten des Eucharistietraktates liegt Cod. lat. 4° Aa 36, Fulda, zugrunde, da diese Hs. den vollen angereicherten Text bezeugt.

[6] Ebd. fol. 42vb.

[7] Zu dieser Reihenfolge der Sentenzen vgl. Ivo v. Chartres, Panormia I c. 130: PL 161, 1074A; Magister Gratian, Decreta c. 32 D. 2 de cons. (ed. Friedberg) 1324.

sacramentum betrifft. Augustin erklärt im 5. Kapitel des 10. Buches über den Gottesstaat die äußeren, sinnenfälligen Opfer als Zeichen und Gleichnis des wahren, unsichtbaren, geistigen Opfers[8]. Er macht das vordergründige, augenscheinliche Geschehen durchsichtig, transparent, so daß eine andere verborgene Wirklichkeit aufleuchtet. Das augustinische (neuplatonische) Weltverständnis ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sich über und jenseits der sichtbaren, vergänglichen Welt die unanschaubare und unvergängliche Wirklichkeit aufbaut. Die sichtbare, erfahrbare res ist als solche signum. Die bezeichnete, bedeutete Wirklichkeit liegt abseits, jenseits; denn nur als jenseitige Größe kann sie wahr, echt und wirklich sein. Die geschöpfliche Welt, die heilige Geschichte und die göttliche Offenbarung sind durch diese Spannung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, umbra et veritas, imago et virtus gekennzeichnet. Für Augustin ist der Begriff sacramentum bedeutsam und zugleich vieldeutig. Die heiligen Geheimnisse, allen voran Taufe und Eucharistie, sind sacramenta. Aber auch die bedeutungsvollen Geschehnisse und Reden der Heiligen Schrift sind sacramenta[9]. Zwischen Zeichen und Bezeichnetem waltet jene geheimnisvolle Beziehung, kraft derer das signum Siegel der bezeichneten Wirklichkeit ist. Im Zeichen verschlüsselt sich das Bezeichnete. Dieses ist seiner Bedeutung, seiner geltenden Kraft nach im Zeichen anwesend. Vom Bezeichneten her empfängt das Zeichen die Sinnfülle. Von der res bezieht darum das Zeichen vielfach seinen Namen. Im Sakrament der Taufe manifestiert sich der Glaube, im Sakrament der Eucharistie repräsentiert sich der Herrenleib[10]. In der neuen Heilsordnung gehören signum und res zusammen; sie bilden eine Wirkeinheit. Das Gnadengeschehen vollzieht sich in der Sichtbarkeit der von Christus der Kirche gestifteten signa; und diese Zeichen sind nicht nur Riten, sondern Ereignis und Vollzug der Gnade Gottes am Menschen. In diesen wirksamen, sinnerfüllten, kraftvollen Zeichen vollzieht die Kirche und jeder einzelne Christ das Sein vor Gott. Diese sakramentale Existenz kündet und deutet Bischof Augustin. Er gibt keine Kategorialanalyse von sacramentum und res. Er bemüht sich nicht um die ontologische Erhellung der Seinsweise des corpus Domini unter den Gestalten von Brot und Wein; vielmehr beschwört er diese von den signa und res ausgelöste, den Christen inmit-

---

[8] PL 41, 282; CSEL 40, 452.

[9] Vgl. Van der Meer, Augustinus als Seelsorger (deutsche Übersetzung) (Köln 1951) 728 Anm. 67.

[10] Augustinus, ep. 98, 9: PL 33, 363 (Rouet 1424): Si enim sacramenta quamdam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est.

ten der Kirche ergreifende Seinsbewegung. Unter dem Leitgedanken: Schaut, was ihr seid, und seid, was ihr seht! führt er in der bekannten österlichen Kinderpredigt diese sakramentale Existenzbewegung aus[11].

„Ein Brot, ein Leib sind wir viele! In diesem Brote werdet ihr ermahnt, wie sehr ihr die Einheit lieben müßt! Ist denn etwa das *eine* Brot aus *einem* Korn geworden? Waren es nicht *viele* Weizenkörner? Ehe sie aber zu *einem* Brote wurden, waren sie getrennt; durch Wasser wurden sie verbunden, nachdem sie zuvor gemahlen wurden. Wenn nämlich das Weizenkorn nicht gemahlen und nicht mit Wasser besprengt wird, kommt es niemals zu dieser Form, die wir Brot nennen. Also wurdet auch ihr zuvor durch das demütigende Fasten und das Sakrament des Exorzismus gleichsam inwendig zermalmt; dann aber kam die Taufe hinzu und das Wasser. Also seid ihr besprengt worden, um zur Form des Brotes zu werden."

Der frühscholastische Eucharistietraktat gibt diese anmutenden Gedanken in einer breitangelegten Paraphrase wieder[12]. Noch drängender interpretiert Augustin diese Existenzbewegung von sacramentum und res in Sermo 272[13]. Er spricht die species (in der Einzahl) an, das Schaubild des Sakramentes.

Der frühscholastische Eucharistietraktat erklärt, wie gesagt, daß die species (in der Mehrzahl), die Gestalten von Brot und Wein, das sacramentum sind, d. h. reines Zeichen der heiligen res. Diese species haben Deute- und Zeichenkraft und Zeichenfunktion; sie haben aber keine Seinsmächtigkeit. Sie sind akzidentelles, beiläufiges, schwebendes, „schleier-haftes" Sein. Gaufred von Poitiers erklärt in der Summa: „Wenn daher aus Brot der Leib des Herrn wird, bleibt nichts von der Substanz des Brotes zurück, und wenn aus Wein das Blut wird, verbleibt nichts vom Wesen des Weines; vielmehr, sobald der Leib und das Blut Christi da sind, kann mit Recht gesagt werden, daß nicht mehr Brot und Wein hier sind. Bezüglich der Akzidentien sagen wir: Durch das nämliche Wunder, wodurch aus Brot der Leib des Herrn und aus Wein das Blut wird, verbleiben die Akzidentien ohne Subjekt."[14] Die Seinsweise und das Verbleiben der species von Brot und Wein sind

---

[11] Augustinus, Sermo 237 (Ad infantes): PL 38, 1100.

[12] Cod. lat. 4° 36 Aa 36, Fulda, fol. 42vb—43ra.

[13] PL 38, 1246 (Rouet 1524): Quod videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant; quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi ... Quomodo est panis corpus eius? Et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intellegitur, fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intellegere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra (1 Cor 12,27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum acciptis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim: Corpus Christi, et respondes: Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen.

[14] Cod. lat. A 1036, Bologna Archiginnasio, fol. 118vb.

[15] Cod. lat. 71, Todi, fol. 134ra (Clm 9546 fol. 179rb).

ebenso wunderbar wie die Wesensverwandlung. Praepositinus beantwortet die schwierige Frage nach dem Sitz der eucharistischen species sehr kurz: ... miraculose sunt sine subjecto[15]. Bisweilen haben die Theologen die Dimension des Zeichenhaften so sehr verflüchtigt, daß nur mehr ein Augenschein, ein Schleier, welcher den realen Herrenleib verdeckt, zurückblieb. Signifikativ für diesen Lehrstandpunkt ist einmal die Kategorialanalyse der species als sacramentum tantum und vor allem die Frage, welche theologische und ontologische Bewandtnis es mit der fractio panis habe. Die diversen Lösungsversuche gehen letztlich von der Annahme aus, daß sich die species von Brot und Wein wie ein blendender Schein, wie ein Schleier, über die darunterliegende res breiten. Die species sind wie eine Hülle, die wunderbaren Halt hat, obgleich das sie tragende Wesen nicht da ist[16]. Seinsmächtigkeit und Seinsbereich der species wurden eingeengt, um dadurch das corpus Domini als res sacramenti, als sakramentale Realität, zu erweisen. Die Realpräsenz ist der Richtlogos, nach dem die species in ihrer Deutefunktion und Seinsmächtigkeit bemessen wurden. Das Realverständnis des sakramentalen Herrenleibes bediente sich dabei sogar unberechtigterweise der Realkategorien der Erfahrungswelt[17]. Ist es aber in der Tat so eindeutig, was species und was substanziales, wesentliches Sein ist? Bedenkt man die Dimensionen des akzidentellen Seins, so wie sie die aristotelische Kategorientafel eröffnet, so deckt sich geradezu der Bereich der species (Quantität, Qualität, Relation usw.) mit der Erscheinungswelt, die als solche noch keineswegs das Sein ausmacht. Nur das kritische metaphysische Verständnis des esse accidens der species und des substanzialen Seins, an dem sich die Wandlung vollzieht, ermöglicht die theologische Deutung von sacramentum und res der Eucharistie. — Wir haben bereits auf die Ausführungen über die res vorgegriffen. Der Vorgriff war unabweisbar, da die res die Grenzen der species bestimmt.

3. Zu dem Thema, was die res des Sakramentes sei, hat der frühscholastische Eucharistietraktat eine Fülle von Sentenzen gesammelt, die sich nicht ohne weiteres in eine Einheit fügen. Die zweifache Redaktion des Traktates *De corpore igitur Domini* macht sich vornehmlich bei diesem Kapitel bemerkbar. In der kürzeren, ursprünglichen Fassung lautet die pointierte Antwort: *Res huius sacramenti Christus est*[18]. Weil Jesus Christus in seiner Menschheit und Gottheit unteilbar ist, so kann er auch nur in ungeteilter Einheit sakramental gegenwärtig sein. In der Person Christi, welche sich in die Sichtbarkeit der menschlichen

[16] Vgl. dazu L. Hödl, Die confessio Berengarii von 1059: Schol 37 (1962) 382 bis 391.

[17] Vgl. ebd. 371—379.

[18] Cod. lat. Aa 36, Fulda, fol. 43rb; Cod. lat. theol. 4° 253, Stuttgart, fol. 17va.

Natur und in die Unsichtbarkeit der göttlichen Natur erstreckt, sind die beiden Dimensionen des Sakramentes abgesteckt: das visibile der Naturelemente von Brot und Wein und das invisibile des Leibes und Blutes des Herrn. Für diese Analyse von sacramentum und res sacramenti wird von zahlreichen frühscholastischen Theologen eine augustinische Sentenz aus der Sammlung des Prosper angeführt, die sich aber am angegebenen Ort nicht findet[19].

Diese an der Person Christi orientierte Analyse muß weiter differenziert werden, da einer „aufmerksamen Betrachtung" sofort auffallen muß, daß der corpus-Begriff vieldeutig ist. Der eucharistische, sakramentale Herrenleib repräsentiert den Kreuzesleib, und er ist ebenso dessen Gleichbild, dessen Sakrament. „Sein Fleisch ist es, das wir unter der Gestalt des Brotes verdeckt im Sakrament empfangen, und sein Blut, das wir unter der Gestalt des Weines trinken, das Fleisch nämlich des (Kreuzes-)Fleisches und das Blut, das Sakrament des (Kreuzes-) Blutes. Durch das unsichtbare geistliche Fleisch und Blut (des Sakramentes) wird der sichtbare und greifbare Kreuzesleib bedeutet, der da erfüllt ist von der Gnade der Tugenden und der Majestät Gottes."[20] Der eucharistische Geistleib *(caro et sanguis invisibilis, spiritualis)* ist das Sakrament des Kreuzesleibes *(corpus quod visibile pependit in cruce)*. Das sakramentale corpus Domini ist in dieser (spezifisch) augustinischen Sicht der geistgewirkte, geisterfüllte, geist-liche Leib, der vom Kreuzesleib begründet und getragen ist. Der Kreuzesleib erfüllt und aktuiert den sakramentalen Leib. Die Vieldeutigkeit des corpus-Begriffes, welche hier zur Sprache und zur Erkenntnis kommt, rührt ebenso von der verschiedenen Deutung des Herrenleibes her wie von der überdimensionalen Wirklichkeit des Kreuzesleibes. Dieser aktuiert und präsentiert sich im eucharistischen Herrenleib als caro spiritualis atque divina, als göttlich-geistliches Fleisch, als Himmelsbrot. Hieronymus hat in einer vielzitierten und vielfach gedeuteten Sentenz den Unterschied des sakramentalen Herrenleibes und des realen Kreuzesleibes geltend gemacht[21]. „In zwiefacher (verschiedener) Weise wird das Fleisch und das Blut Christi erkannt, als jenes geistliche und göttliche, von dem er selbst sagt (Joh 6, 56): ‚Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank', und ferner (Joh 6, 54): ‚Wenn ihr nicht das Fleisch esset usw.' oder (wir verstehen es) als jenes Fleisch, das gekreuzigt wurde, und als jenes Blut, das durch die Lanze

[19] Ebd. — Ferner: Sent. Magistri A., Clm 12668, fol. 35^{v}; Ivo v. Chartres, Panormia I c. 137: PL 161, 1075 s., Alger v. Lüttich, De sacramentis corporis et sanguinis domini I c. 5: PL 180, 752; Gratianus, Decreta c. 48 D. 2 De cons. (ed. Friedberg) 1331 f.; Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, IV d. 10 c. 1 (ed. Quaracchi) 798 f.

[20] Ebd. fol. 43va bzw. 17vb.

[21] Ebd. Vgl. Hieronymus, Comment. in ep. ad Eph. I c. 1: PL 26, 481 A.

des Soldaten vergossen wurde." Inmitten einer Reihe von Sentenzen über das corpus Domini wird nicht deutlich, welche Tiefe dieser Differenz zwischen sakramentalem geistlichem Leib und realem Kreuzesleib zuerkannt wurde. Selbstredend muß aber der Unterschied in dem Maße verwischt werden, als die Realpräsenz des Herrenleibes überbetont wird. Die Auslegungsgeschichte dieser Sentenz ist überaus aufschlußreich für das unterschiedliche Verständnis des Herrenleibes[22].

Sofern das Himmelsbrot des geistlichen, göttlichen Fleisches das Leben der Vorherbestimmten wirkt und erweckt, erschließt das corpus Domini das Geheimnis der Gemeinschaft der Berufenen. Der eucharistische Leib des Herrn ist das *sacramentum unionis*, d. h. er ist seinerseits Zeichen und Hinweis einer ihm zugeordneten, gnadenhaften Wirklichkeit[23].

Die vielseitigen Aussagen über sacramentum und res können begrifflich nur so bewältigt werden, daß man von einer doppelten res und einem zwiefachen sacramentum spricht: „Zweierlei wird sacramentum genannt und zweierlei res sacramenti, und zwar so, daß ein und derselbe Leib als sacramentum und als res sacramenti existent ist." [24] Der sakramentale Herrenleib ist nicht nur res, gegenwärtige, anwesende Wirklichkeit; seine Dimensionen erstrecken sich darüber hinaus auf die Leibgemeinschaft. Der Kreuzesleib Christi aktuiert das sacramentum und durch und in diesem die unio der Erwählten; er aktuiert so, daß er das sacramentum ist und daß er die unio ist.

Die Analyse der beiden Begriffe sacramentum und res in dem Paralleltraktat *In sacramento altaris*, der als Erweiterung in den Traktat De corpore igitur Domini aufgenommen wurde, kommt zu demselben Ergebnis[25]. Die ganze Wirklichkeit des corpus Domini läßt sich nicht mit der einfachen Unterscheidung von sacramentum und res einfangen. Der sakramentale Herrenleib wird durch die species als verborgene, unsichtbare Wirklichkeit angezeigt. Leib und Blut des Herrn sind in ihrem Wesen selbst unanschaulich; sie manifestieren und präsentieren sich im Zeichen. Sie sind das im Zeichen Mit-bedeutete, Mit-gegebene. Die neutestamentlichen Zeichen sind erfüllte Zeichen. Das Gegenwärtigsein des eucharistischen Herrenleibes ist aber nicht nur dessen faktische Gegebenheit, die Real-Präsenz; darin erschließt sich uns die

[22] Wertvolle Hinweise gibt H. de Lubac, Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge (Paris 1959) 359—361.

[23] Cod. lat. 4° Aa 36, Fulda, fol. 43va; Ex quibus omnibus hoc colligitur, quod haec duo sunt quae sacramentum dicuntur, et duo quae res sacramenti, eodem scilicet corpore existente et sacramento et re sacramenti.

[24] Cod. lat. 4° Aa 36, Fulda, fol. 43va: Potest et aliter corpus Christi dici sacramentum, id est sacrae rei signum, id est unionis, quae confertur in hoc sacramento ad vitam praedestinatis.

[25] Ebd. fol. 43rb. Vgl. F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGeschPhThMA 18, 2—3 (Münster 1919) 116.

himmlische Wirklichkeit. Als unanschauliche, jenseitige Welt und Wirklichkeit ist das corpus Domini Himmelsbrot und Engelsspeise. Das sakramentale corpus Domini erschließt uns die unsichtbare Welt, das Reich Gottes, den Himmel. Und umgekehrt, das Reich Gottes verschlüsselt und versiegelt sich im eucharistischen Herrenleib, der unter dem Zeichen gegenwärtig ist, hier-und-da-ist. Die Unterscheidung eines zweifachen sacramentum und einer zweifachen res ist darum notwendig[26]. Diese schwerfällige Differenzierung kennzeichnet den Lehrstandpunkt der Theologie in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Hugo von St. Viktor verzichtet im Eucharistietraktat seiner Summa „De sacramentis" auf die zweifach doppelte Unterscheidung und greift den alten Dreiklang auf: species — veritas — virtus. „Etwas anderes sind die sichtbaren species, die augenscheinlich wahrgenommen werden, etwas anderes die Wahrheit des Leibes und Blutes, die unter den sichtbaren Gestalten unsichtbar im Glauben erfaßt wird, und etwas anderes die geistliche Kraft, welche mit dem Leib und Blut unsichtbar und geistlich empfangen wird."[27] Die augenscheinlichen, sinnenfälligen Zeichen (species), die verborgene Wahrheit und die vollkommene Gnadenkraft integrieren sich zur Einheit des Sakramentes. Den Stufenbau der sakramentalen Wirklichkeit analysiert Hugo mit den Begriffen sacramentum und res, und zwar durch Ergänzung des imago-Begriffes. Der eucharistische Herrenleib ist Wirklichkeit (res) im Zeichen, im Bilde (imago). Er ist (formal betrachtet) Bild-Wirklichkeit und als solche hingeordnet auf die bilderlose, hüllenlose Wirklichkeit, auf die gratia spiritualis. Über dem sakramentalen, zeichenhaften Geschehen wölbt und senkt sich die Bewegung des Heiligen Geistes, welche die Seele zur Teilhabe am Geiste Gottes einholt. Die Teilhabe am Geiste Gottes bedeutet Gemeinschaft mit Jesus Christus. Diese vollendet sich im Glauben und in der Liebe[28]. Das sacramentum ist jene — signum, veritas und virtus umfassende — Bewegung, in der sich die Liebe und der Geist Gott im corpus Domini der Eucharistie entäußern und versiegeln und so den Menschen dieser Liebe, dieses Geistes, dieser Gemeinschaft teilhaftig machen. Dem theologischen Dreiklang signum — veritas — virtus entspricht die begriffliche Trias sacramentum — sacramentum et res — res.

---

[26] Ebd. Sacramentum ergo aliud visibile, aliud invisibile, visibile quantum ad elementorum visibilem speciem, invisibile quantum ad invisibilem Christi carnem et sanguinem. Similiter res sacramenti alia visibilis, alia invisibilis, visibilis quantum ad naturam corporis, invisibilis quantum ad naturam panis caelestis.

[27] Hugo v. St. Viktor, De sacramentis II p. 8 c. 7: PL 176, 466 C.

[28] Ebd. 467 A—B: Ergo divinissima Eucharistia quae in altari et secundum panis et vini speciem et secundum corporis et sanguinis Christi veritatem visibiliter et corporaliter tractatur, sacramentum est et signum; et imago invisibilis et spiritualis participationis Jesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur.

II. Die dreifache Unterscheidung sacramentum — sacramentum et res — res im frühscholastischen Eucharistietraktat

1. Diese dreifache Unterscheidung hat die überkommenen vielfachen Unterscheidungen zu sacramentum und res aufgehoben. Hugos Dreiheit „Zeichen — Wahrheit — Gnadenkraft" hat diese Begriffsbewegung unterstützt und vorangebracht. Ein bislang kaum beachteter Liber *De sacramentis ecclesiasticis* ist für diese Entwicklung signifikativ.

Cod. lat. 142, Stadtbibliothek Tours, fol. 127^{v}—173rb enthält nach den Angaben von F. Stegmüller eine Summa „De sacramentis ecclesiasticis", die in dieser Hs anonym überliefert ist[29]. Inzwischen ist mir eine 2. Handschrift bekannt geworden, Cod. lat. 219, Stadtbiliothek Besançon, fol. 1ra—94^{v}, die den Liber einem Magister Robertus Gauterius zuweist: Incipit liber magistri Roberti Gauterii[30]. Der genannte Magister ist bislang in der Literaturgeschichte nicht bekannt.

Der Liber ist ein Auszug aus der Summa De Sacramentis des Hugo von St. Viktor. Er beginnt die Analyse der Sakramente in der Vorzeit, bei den Sakramenten und Geboten des noch nicht geschriebenen (natürlichen) und des geschriebenen (heiligen) Gesetzes. Er handelt von der Kirche und ihrer Gewalt, und er bespricht die einzelnen Sakramente und kirchlichen Einrichtungen. Mit einem Kapitel über die Auferstehung der Toten schließt der Liber. — Im Anhang teile ich die Titel der 35 Kapitel mit. — Der Liber ist bedeutsam, da er den Einflußbereich Hugos v. St. Viktor verbreitert und dessen charakteristisches Verständnis der Sakramente aufgreift. Die ganze Gliederung des Liber offenbart, daß die vormosaischen, die alttestamentlichen und die neutestamentlichen Sakramente als Einheit betrachtet werden, ohne daß dabei die jeweiligen Unterschiede eingeebnet würden. Zu dem Thema sacramentum et res führt der Liber aus[31]:

Nunc de sacramento et re dicendum est. Dicimus esse tria in sacramento altaris: panis et vini species, corporis et sanguinis Christi veritatem, et gratiam spiritualem. Panis autem et vini species quae visibiliter cernitur sacramentum est veritatis corporis et sanguinis Christi, et ipsa veritas quae visibiliter creditur res est istius sacramenti. Item corpus et sanguis Christi quod ibi invisibiliter sacramentum est invisibilis et spiritualis gratiae quae invisibiliter percipitur. Panis ergo species et vini *sacramentum est tantum*, gratia autem specialis *res*, corporis et sanguinis veritas *res sacramenti est* quantum ad visibilem speciem et *sacramentum est* quantum ad illam quae per ipsam confertur gratiam specialem.

Hugos theologischer Dreiklang, der ein reiches, aus der Väterzeit überkommenes Erbe anschlägt, verbindet sich mit der etwas spröden triadischen Unterscheidung, die sehr formal ist und darum der inhaltlichen Ergänzung bedarf. In ihrer formalen Fassung ist aber die Begriffsdreiheit sacramentum — sacramentum et res — res geeignet, begriffliches Werkzeug der Eucharistielehre und der Sakramentenlehre zu sein.

2. Die Summa Sententiarum hat erstmals auf Grund der vorgängigen

---

[29] F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi (Würzburg 1947) I, 501, nr. 1312.
[30] Fol. 1^{v}. [31] Ebd. fol. 42^{v}; Cod. lat. 142, Tours, fol. 150rb.

Analysen den Ternar formal begrifflich in die Untersuchungen über die Eucharistie eingeführt. Die überkommene Frage nach dem sacramentum und nach der res der Eucharistie wird in der Weise geklärt, daß die Untersuchungen beim Ternar ansetzen: Tria hic considerare oportet: unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum[32]. Die Analyse der einzelnen Elemente bringt keine neuen Erkenntnisse. Sakramentales Zeichen sind die species von Brot und Wein und zudem alle Handlungen, die mit den species geschehen (Brechung, die Erhebung usw.). Zeichenhafte Wirklichkeit ist das corpus Domini. Reine Gnadenkraft und Wirkung ist die Einheit des Hauptes und der Glieder. Die Zeichenkraft ist an der vollen Wirklichkeit orientiert, d. h. die species weisen aus sich sowohl auf das corpus Domini wie auch darüber hinaus auf die Einheit des Hauptes und der Glieder. Die Summa Sententiarum entwickelt den Begriffsternar in formaler Schärfe; sie gliedert aber die Deutefunktion und die Wirkkraft der einzelnen Elemente noch nicht voll durch. Die Einheit von Zeichen und Letztbezeichnetem wird noch stark betont. Die species und der sakramentale Herrenleib bilden dadurch eine Einheit, daß das corpus Domini unter den Gestalten des Brotes und Weines da ist. Die res aber, die Gnade der Einheit, ist die inneseiende Kraft. Zeichen, Wahrheit und Wirkung integrieren die volle Wirklichkeit der Eucharistie.

3. Petrus Lombardus griff den eucharistischen Ternar sowohl in den Collectanea zum 1. Korintherbrief wie auch im Eucharistietraktat der Sentenzensammlung auf[33]. Er begründete, ja er vertiefte den Unterschied dadurch, daß er die doppelte res des Sakramentes dialektisch bestimmte: „Die Wirklichkeit des Sakramentes ist eine zweifache, die eine ist *enthalten* und *bezeichnet*, die andere ist *bezeichnet* aber *nicht enthalten*. Die *mit-enthaltene* und *bezeichnete res* ist das aus der Jungfrau stammende Fleisch und das am Kreuze für uns vergossene Blut. Die *bezeichnete* aber *nicht enthaltene res* ist die Einheit der Kirche in den Vorherbestimmten, Berufenen, Gerechtfertigten und Verherrlichten.“[34] Der begriffliche Ternar hat nun den eindeutigen Sinn: Die species von Brot und Wein sind reines Zeichen; der eucharistische Herrenleib ist das Erstbezeichnete und Realgegebene; die Einheit in der Ge-

[32] Summa Sententiarum tr. 6 c. 3: PL 176, 140 A.

[33] Petrus Lombardus, Collectanea super b. Pauli epistolas. In I Cor, 11 24: PL 191, 1642 A: ... res huius speciei expressam habet similitudinem cum utraque re huius sacramenti, contenta scilicet et significata, et significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit et sanguis quem pro nobis fundit. Res autem significata, et non contenta est unitas Ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis. Libri IV Sententiarum IV d. 8 c. 7 (ed. Quaracchi) 791 u. 792.

[34] Libri IV Sententiarum IV d. 8 c. 7 (ed. Quaracchi) 791.

meinschaft der Berufenen ist das Letztbezeichnete, aber nicht Realgegebene.

In der Fassung des Petrus Lombardus ist der eucharistische Ternar von einer nicht mehr zu überbietenden formalen Ebenmäßigkeit und Durchsichtigkeit. Ein geschliffener Baustein der scholastischen Sakramentenlehre! Ein Kabinettstück scholastischen, methodischen Denkens! Wie in einem Kristall leuchten in diesem Begriffsgefüge die wesentlichen Züge des scholastischen Sakramentsverständnisses auf. Ehe wir aber diese Züge im einzelnen ausziehen, müssen noch zwei Restfragen aufgearbeitet werden: Auf welche Vorarbeiten konnte sich Petrus Lombardus bei seinen Ausführungen stützen? Welches Echo fand der Ternar in der Theologie des endenden 12. Jahrhunderts? Beide Fragen lassen sich kurz beantworten.

Die entscheidende Vorarbeit leistete die Viktorinerschule. Die Summa Sententiarum stellte den sacramentum und res betreffenden Ternar zur Verfügung; die Summa „De sacramentis" des Hugo unterschied die doppelte res als veritas und virtus, als Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit. Der Magister Sententiarum faßte den Ternar — sacramentum, sacramentum et res, res — in den Rahmen der ebenmäßig voranschreitenden Zeichenkraft und Wirkmächtigkeit. Diese Ausbauarbeit des Begriffes leistete Petrus bereits in den Collectanea zum 1. Korintherbrief, d. h. c. 1142/1143. Die Unterscheidung einer doppelten res ist zwar aus den Streitschriften um die Irrlehre des Berengar bekannt; sie findet sich auch in den Sentenzensammlungen der frühen Schulen; sie wurde aber erst durch die Summa Sententiarum und durch Petrus Lombardus begrifflich gefaßt und formal durchdacht. Was aber den Kommentar zum Korintherbrief betrifft, so hat der Lombardus erstmals in diesem Zusammenhang die Unterscheidungslehre eingesetzt. In den vorgängigen Kommentarwerken der Glossa ordinaria und des Gilbert v. Poitiers wird die paulinische Abendmahlslehre im Sinne Augustins erklärt[35]. Petrus Lombardus gab als erster einen spezifisch scholastischen Kommentar zum Abendmahlskapitel. Ihm folgten Robert von Melun und die späteren Kommentatoren[36].

4. Der Einfluß der Unterscheidungslehre ist in der Schultradition allgemein greifbar. Die Glossen zum Sentenzenwerk bieten in der Regel eine breite Paraphrase zum Text. Inhaltlich bieten sie aber nichts Neues. In Ps.-Poitiers Glosse der Neapeler und Londoner Redaktion liest man:

---

[35] Vgl. Glossa Ordinaria 1 Cor X und XI: PL 114, 536, 539. Zur Glosse des Gilbert v. Poitiers vgl. Cod. lat. Paris. 311 fol. 66^{r-v} (1 Cor X, 16), fol. 69rb (1 Cor XI, 13—29).

[36] Robert von Melun, Quaestiones (theologicae) de epistolis Pauli, ed. R. M. Martin, Œuvres de Robert de Melun (Spicil. sacr. Lov. 18) (Löwen 1938) 207.

(IV d. 8 c. 6:) *Nunc, quid sit ibi,* id est in sacramento Eucharistiae *sacramentum,* id est significans vel signum, *et quid res,* id est significatum. Hic distinguuntur tria: Unum quod tantum est signum vel sacramentum, id est visibiles species panis et vini, quae duorum est signum, id est proprii corporis Christi, quod sumpsit de Virgine, et unitatis sive pacis ecclesiasticae, quae fit mediante caritatis glutino. Est ibi aliud quod est sacramentum et res, scilicet caro Christi propria, quam traxit de Virgine, sacramentum est carnis mysticae id est unitatis ecclesiasticae, et est res significata per illud quod tantum est sacramentum. Unitas ecclesiastica, id est ipsa caritas, est res tantum. Et hoc totum habes in littera (Cod. lat. VII C 14, Nationalbibl. Neapel, fol. 53rb; London, British Museum, 7 F XIII, fol. 42vb).

Die Münchener und Paduaner Redaktion derselben Glosse schreibt:

(IV d. 8 c. 6:) *Nunc, quid sit ibi,* Attende tria, scilicet speciem panis (et vini), corpus Christi de Virgine sumptum, corpus Christi mysticum, id est ecclesiasticam unitatem. Primum est tantum signum signans; est enim signum corporis Christi veri; secundum, scilicet corpus Christi verum est res et signum, res quia significatur quasi signo quodam, id est specie panis, sub qua latet, signum est quia significat ecclesiasticam unitatem, quae est tantum res non signum, tertium scilicet eorum. Quae in hoc capitulo attendenda *visibilis forma,* id est forma panis quae videtur, *invisibilis gratiae,* id est sub qua est invisibilis gratia, id est corpus Christi, quod ibi dicitur invisibile, quia non est ibi ulla forma quam sumpsit de Virgine. Est etiam species panis forma significans invisibilem gratiam, id est ecclesiasticam unitatem quam ingerit, id est offert vel ostendit (Clm 22288 fol. 86vb; Cod. lat. 159, Padua Bibl. Antoniana, fol. 110rb).

Während die beiden erwähnten Glossen nur die unterschiedliche significatio bereden, läßt sich die Bamberger Glosse auch auf die Aussage von der doppelten unter den species enthaltenen bzw. nicht enthaltenen res ein. Diese Erklärungen sind von besonderer Bedeutung:

... tria ibi sunt distinguenda, unum quod significat tantum et non significatur, ut forma panis et vini, secundum quod significat et significatur ut corpus et sanguis Christi, quod significatur per formam panis et vini, tertium quod significatur tantum et non significat, scilicet unio Ecclesiae ... Sic igitur forma panis et vini significat corpus Christi, quod significat unitatem Ecclesiae. *Gemina est res,* id est significatio, *contenta et significata,* scilicet corpus Christi quod per formam panis et vini significatur; illud etiam corpus super altare continetur; altera *significata* per formam panis et vini et *non contenta,* nam unio fidelium quomodo super altare continetur, cum non sit corpus (Msc. Patr. 128, Staatl. Bibl. Bamberg, fol. 6vb).

Der sakramentale Herrenleib ist unter den species real präsent enthalten. Wie sollte aber die Gemeinschaft der Gläubigen, die letztbedeutete res des Sakramentes, auf dem Altar real gegeben bzw. enthalten sein? Diese Gemeinschaft ist kein corpus; jedenfalls nicht dergestalt wie der eucharistische Herrenleib. Damit wird aber keineswegs in Abrede gestellt, daß die Einheit der Glaubensgemeinschaft Vollendung des Gnadengeschehens ist. Die Gegenwärtigkeit und die Gegebenheit der sakramentalen Einheit ist aber anderer Art als die des Herrenleibes. Dessen Gegenwart und Gegebenheit läßt sich allein als im Zeichen Enthaltenes, real Gegebenes bestimmen. Die unio wird vom Zeichen bedeutet als die dem Sakrament zukommende Gnaden-

kraft. Sie ist nicht in dem Sinne res wie das corpus Domini. Diese Analyse ist schlüssig. Der eucharistische Ternar ist unanfechtbar.

In den großen theologischen Summen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird der Ternar fraglos übernommen. Praepositinus führt ihn in seiner formalen Vollendung an:

Item dicitur quod in illo sacramento tria sunt, unum quod est tantum sacramentum, scilicet species panis et vini, unum quod est sacramentum et res, corpus Christi quod traxit de Virgine et sanguis, aliud quod est tantum res corpus Christi quod fit res Ecclesiae (Todi: quod est Ecclesia). Primum significat secundum et tertium, secundum significatur a primo et significat tertium, tertium significatur a primo et a secundo et nullum significat (Clm 9546, fol. 179va; Cod. lat. 71, Todi, fol. 134rb).

Ähnlich spricht auch Gaufred von Poitiers[37]. Die volle Anerkennung wurde der Unterscheidungslehre durch Innozenz III. zuteil. Am 29. November 1202 sandte der Papst eine Epistel an den Erzbischof Johannes von Lyon, worin er diesen über das mysterium fidei der Eucharistie unterrichtet. Dieser Unterricht trägt unverkennbar das Siegel der Schultheologie:

„Ein Dreifaches ist in diesem Sakrament verschieden und genau zu unterscheiden: die sichtbare Form, die Wirklichkeit des Leibes und die geistliche Kraft. Die Form ist die des Brotes und Weines, die Wirklichkeit die des Leibes und Blutes, die Kraft die der Einheit und der Liebe. Das erste ist Zeichen und nicht Wirklichkeit, das zweite ist Zeichen und Wirklichkeit; das dritte ist Wirklichkeit und nicht Zeichen. Das erste aber ist Zeichen der zweifachen Wirklichkeit. Das zweite jedoch ist Zeichen für das eine und Wirklichkeit des anderen; das dritte hingegen ist Wirklichkeit des zweifachen Zeichens.“ [38]

5. Der Einflußbereich der dreigliedrigen Formel wäre jedoch nicht erschöpfend dargestellt, wenn nicht die Bedeutung des Ternars für die anderen Sakramente wenigstens erwähnt würde. Eine eingehende Darstellung überschreitet allerdings den Rahmen der Untersuchung. Zuerst machte die Trias ihren Einfluß in der scholastischen Bußtheologie geltend (vgl. Petrus Lombardus, Lib. Sent. IV d. 22 c. 2). Die Taufe fordert nach Praepositinus diese dreigliedrige Analyse . . . unum quod est signans et non manens, aliud quod est signans et manens, tertium quod est signatum. Signans et non manens ipsa aqua, signans et manens quoddam signaculum, quod inest homini ex hoc quod baptizatur in forma Ecclesiae, signatum gratia mundans. Et primum et secundum et

---

[37] Gaufred von Poitiers, Summa quaestionum, Cod. lat. Paris. 15747, fol. 81rb: In hoc sacramento sunt tria, unum quod tantum est sacramentum ut panis, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, scilicet illa caro Christi quae crucifixa est et sanguis qui de latere eius effluxit, et alterum quod tantum res sacramenti et non sacramentum mystica eius caro, quae est unitas fidelium. Panis sacramentum est verae carnis Christi et mysticae. — Vgl. ferner Radulfus Ardens, Speculum universale VIII c. 63 Cod. lat. Paris. Mazar. 709 fol. 135$^{rb—va}$; Cod. lat. 218, Besançon, fol. 86vb.

[38] Denz. 415: PL 214, 1121.

tertium dicitur baptisma[39]. Diese Analyse ist deutlich am eucharistischen Ternar orientiert, wenngleich dieser nicht ausdrücklich genannt wird. Stephan Langton verglich Eucharistie und Taufe und machte dabei den Ternar geltend[40]. Ja, er machte diesen auch in der Bußtheologie geltend[41]. Im 13. Jahrhundert ist die Unterscheidungslehre allgemein für die Sakramentenlehre gültig.

III. Das Unterscheidende des frühscholastischen Eucharistieverständnisses

Die Begriffsbewegung von sacramentum et res in der frühscholastischen Theologie ist nicht von logischen Erwägungen geleitet. Die treibenden Motive liegen in der Auseinandersetzung mit der Eucharistielehre des Berengar von Tours. Der Ertrag dieser Kontroverse ist die dreigliedrige Unterscheidung. In dieser (Theologie und Kirche in gleicher Weise beanspruchenden) Auseinandersetzung hat sich der frühscholastische Eucharistietraktat konstituiert. In der Begriffstrias kommt das Unterscheidende des frühen scholastischen Eucharistieverständnisses zur Geltung.

1. Im ganzen ersten Jahrtausend und darüber hinaus wurden die Begriffe sacramentum und res in einer komplexen, umfassenden Bedeutung verwendet. Der Terminus sacramentum umspannt Zeichen und Bezeichnetes, und res (sacramenti) besagt die letztbedeutete, letzterfüllte Wirklichkeit. An dieser ist Kerygma und Dogma orientiert. Das sacramentum als solches, d. h. als wirkmächtiges, erfülltes Zeichen, ist nur Wegweis, Medium, Hinführung zur Vollendung. Das sacramentum darf also das Denken und den Glauben nicht fixieren; es erweckt und erschließt die volle Wirklichkeit, den Leib im Geiste Christi, den Geist im Leib des Herrn. Abseits von der großen theologischen Auseinandersetzung liest man in den Schriftkommentaren des 12. Jahrhunderts noch dieses Sakramentsverständnis. Eindrucksvoller als eine Analyse ist der Text, den man in Gilberts Kommentar zu 1 Kor 10, 16—17 liest: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi! Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi! Weil es ein Brot ist,

[39] Cod. lat. 71, Todi, fol. 129rb.

[40] Cod. lat. 57, Cambrigde, St. John's Coll., fol. 308va: In Eucharistia tria attenduntur principaliter, quorum neutrum est in homine, scilicet forma panis et vini quae est sacramentum tantum, corpus Christi sumptum de Virgine, quod est sacramentum et res sacramenti, et corpus Christi mysticum, scilicet unitas Ecclesiae res tantum et non sacramentum. Similiter in baptismo tria principaliter attenduntur scilicet character, infusio gratiae et remissio peccati; et constat quod infusio et remissio peccati sunt in homine; ergo eadem ratione tertium scilicet character est in homine. Ideo character potius imprimitur in baptismo quam in Eucharistia.

[41] Vgl. L. B. Antl, Stephan Langton's Principle of Determining the Essence of a Sacrament: FrancStuds 14 (1954) 336—373.

sind wir ein Leib als die Vielen; denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote."

„Sacramentum des Blutes Christi nennt der Apostel den Kelch des Segens, d. h. den Trank, der vom Herrn den Segen empfing und den auch wir durch ihn segnen. Denn nicht jeder Kelch und nicht jeder Trank ist geistlich (mysticus); durch die Segnung wird er es, nicht durch die Natur (Augustin). Ohne Segen ist er Speise und Nahrung, aber nicht Sakrament des Glaubens. Der Apostel fährt fort: ‚Der Kelch des Segens, den wir segnen', und zwar mit dem Herrn, ganz in seinem Dienste, geistlich und leiblich, sagen wir Dank. ‚Dieser Kelch', sagt der Apostel, ‚ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi', und in gleicher Weise sagt er: ‚das Brot des Segens, das wir am Altare geistlich brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn'. Ja gewiß, denn wir alle, die von diesem einen Brote und von diesem einen Kelche geistlicherweise nehmen, sind ein Leib, obgleich wir viele sind. Diese Teilhabe und Partizipation, die im Evangelium Speise und Trank heißt, will Er als Gemeinschaft und Einheit des Hauptes und der Glieder verstanden wissen, das ist die heilige Kirche in den Vorherbestimmten und Verherrlichten, deren Berufung und Rechtfertigung in der fortschreitenden Heilszeit verschiedenartig geschah und noch geschieht und fürderhin geschehen wird (Augustinus). Diese Einheit wirkt der eine Glaube, die eine Hoffnung und die eine Liebe. Darin besteht das Band des Friedens, von dem der Herr spricht im Evangelium: ‚Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch', und an anderer Stelle: ‚Bleibet in mir und ich bleibe in euch'. Sein Fleisch essen und sein Blut trinken ist diese Einheit; darum erklärt er jene Speise und jenen Trank also: ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.'

Das Sakrament der Einheit hat Christus im Brote, das aus vielen Körnern eines wird, und im Weine, der aus vielen Trauben einer wird, konsekriert. Bislang nehmen es manche vom Tisch des Herrn zum Leben, manche aber zum Tode. Denn wer das Sakrament der Einheit empfängt und nicht das Band des Friedens hält, nimmt das Geheimnis nicht zum Heile für sich, sondern zum Zeugnis wider sich. Wer aber das Geheimnis so empfängt, daß er das Band des Friedens hält, bleibt im Leibe Christi, stets vom Leibe Christi Leben schöpfend. Die Wirklichkeit gereicht allen denen zum ewigen Leben, die nach der Taufe aus dieser Welt scheiden, ehe sie das Sakrament empfangen können. Denn durch das Sakrament wird niemand jener Gnade und der geistlichen Teilhabe am Leib und Blute Christi beraubt, sofern er nur darin befunden wird, was jenes Sakrament anzeigt." [42]

Immer wieder kreisen die Erklärungen um die zentrale Wahrheit von der Einheit der Gemeinschaft im Leibe Christi. Diese Leibwirklichkeit ist das Grundlegende; das Sakrament ist Zeichen und Zeugnis dieses Geheimnisses. Wer immer auf Grund der Taufe und des Glaubens in dieser Leibeinheit lebt, empfängt deren Lebenskräfte. Wer im Leibe Christi ist, lebt vom Geiste Christi, auch wenn er das Sakrament nicht leiblich empfangen kann. Essen und Trinken verlieren darum notwendig ihren angestammten Sinn und müssen als neue Weise der Partizipation verstanden werden. Das eucharistische Brot ist panis mysticus, d. h. in ihm versiegelt sich das Geheimnis der Leibgemeinschaft in Christus. Das Unterscheidende der eucharistischen Speise wird

[42] Cod. lat. Paris 311, fol. 66^{r-v} (marg.).

mit den Begriffen spiritualis bzw. mysticus angegeben. Durch den Christussegen wird das Brot panis mysticus. Als solches kann es nur spiritualiter empfangen werden. Diese Weise geistlichen Nehmens bedeutet die participatio an der Einheit und der Gemeinschaft des Leibes Christi. Weil wir sein Leib sind, empfangen wir sein Fleisch als Geheimnis und Sakrament dieses Leibes[43]. Diese Leibeinheit bleibt auch im scholastischen Glaubensbewußtsein die letztbezeichnete, sakramentale Wirklichkeit. Petrus Lombardus nennt sie im Kommentar zur paulinischen Abendmahlslehre und im Eucharistietraktat des Sentenzenwerkes caro mystica[44]. H. de Lubac gibt die Neuheit dieser Sprechweise zu bedenken[45]. Sie erklärt sich aus der Zuordnung zur caro propria. Zunächst und zuerst bezeichnet und enthält das Sakrament die caro propria des Herrn; diese bedeutet und erweckt die Einheit und Gemeinschaft des mystischen Herrenleibes (der Kirche), welcher als solcher nicht im Sakrament enthalten ist. Denn wie sollte diese Leibwirklichkeit auf dem Altare gegeben sein, da sie ja nicht leiblich, körperlich ist?[46] Der wahre Leib des Herrn ist aber real präsent, unter den species enthalten. Mit Nachdruck und letzter Entschiedenheit stehen Theologie und Kirche zu dieser Glaubensüberzeugung, daß der aus Maria der Jungfrau geborene Leib im Sakrament gegenwärtig ist.

Im Sentenzenwerk und in den Glossen wird der aus der Jungfrau geborene Leib und das am Kreuze vergossene Blut als res contenta et significata bezeichnet[47]. Der wahre und heilschaffende Leib ist der aus der Jungfrau geborene Kreuzesleib. Die Inkarnation wird in Erinnerung gebracht, um so die Weltimmanenz und die Realität des eucharistischen Herrenleibes zu begründen. Theologie und Frömmigkeit berufen sich auf die inkarnatorische Struktur alles Gnadengeschehens und jeder Gnadenwirklichkeit. Diese Struktur weiß um ein echtes und wahres hic et nunc der Gnade. Der Leib des Herrn ist unter den species jetzt und hier gegeben, gegenwärtig. Der Glaube an die Gnade und Gegenwart des Menschgewordenen hat das eucharistische Denken angewiesen. Post Christum natum darf in der Kirche kein Zweifel aufkommen über die Gegenwart der Heilswirklichkeit, die Christus selber ist. Berengar von Tours hat mit Recht Anstoß genommen, daß die Kategorien der Realerfahrung unkritisch auf die Realpräsenz des Herrenleibes übertragen wurden; seine eigene Auffassung aber lief Gefahr,

---

[43] Den Wandel der Begriffe corpus verum und corpus mysticum untersuchte H. de Lubac, Corpus Mysticum.

[44] Petrus Lombardus, Collectanea super b. Pauli epistolas. In 1 Cor 11, 24: PL 1919, 1642: Sunt itaque tria in hoc sacramento consideranda ... Sacramentum et non res est species visibilis panis et vini. Sacramentum et res caro Christi propria et sanguis. Res et non sacramentum est mystica Christi caro. Vgl. dazu Sent. IV d. 8 c. 7 (ed. Quaracchi) 792.

[45] H. de Lubac, Corpus Mysticum, 117 f. [46] Vgl. S. 174. [47] Vgl. S. 172 u. 174.

die Glaubenswahrheit der Realpräsenz zu verkürzen. In der Abwehr dieser Gefahr und orientiert am Mysterium der Menschwerdung des Logos, hob die Theologie das verum corpus natum ex Maria Virgine als res contenta begrifflich vom sacramentum (tantum) und von der res (tantum) ab und stellte es als Erstbezeichnetes und Gegebenes zwischen das Zeichen und Letztbezeichnete hinein. Was besagt aber der Ausdruck contineri in dieser Zusammenstellung? In welchem Sinne konnten die Theologen davon sprechen, daß das verum corpus unter den species von Brot und Wein „enthalten" sei, während das corpus mysticum nicht enthalten sein kann?

Der Begriff hat eine große Geschichte, deren Anfänge wohl in der Liturgie liegen. Die Postcommunio der Messe am Quatembersamstag im Herbst, welche im frühscholastischen Eucharistietraktat große Beachtung fand, gehört zum Urbestand des Sacramentarium Gregorianum[48]. Dort heißt es: Perficiant in nobis quaesumus Domine sacramenta quae continent ... Ratramnus von Corbie verwendet den Terminus, um einen übertriebenen Realismus abzuwehren. Contineri bezeichnet die Seinsweise des Verborgenen, des Geheimnisvollen, im Gegensatz zum Schaubaren, Vorgegebenen[49]. Hugo v. St. Viktor greift den Begriff auf, um die Wirkmächtigkeit der neutestamentlichen Heilszeichen zu erläutern[50]. Es bedurfte einer langen begrifflichen Arbeit, bis daß gezeigt werden konnte, daß der Leib des Herrn im Sakrament nicht enthalten ist wie der Wein im Kelch (secundum extensionem), nicht wie das Objekt in der Erkenntnis (secundum speciem) und nicht wie die Kraft im Werkzeug (secundum virtutem), sondern daß der Leib der Substanz nach (secundum substantiam) da ist. Der frühscholastische Eucharistietraktat kam zu keiner letzten begrifflichen Klarheit über die Seinsweise dieser verborgenen Gegebenheit. Sie wird sehr „handgreiflich" gedacht und vorgestellt, wie vor allem die Eucharistiewunder zeigen[51]. Nicht weniger unkritisch sind gewisse Veranschaulichungen der latenten Wirklichkeit, die man in der Quästionenliteratur aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts liest: ... caro Christi sub specie panis videtur sicut manus sub cappa videtur nec tamen vide-

---

[48] K. Mohlberg - A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47 fol. 11^{r}—100^{r}) (Liturgiegeschichtliche Quellen, 11—12) (Münster 1927) 56, 106*.

[49] Ratramnus Corb., De corpore et sanguine Domini, n. 2: PL 121, 128: Dum enim quidam fidelium corporis sanguinisque Christi ... dicant quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, sed ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur; quidam vero testantur quod haec sub mysterii figura contineatur.

[50] Hugo v. St. Viktor, De sacramentis I p. XI c. 2: PL 176, 343; II p. VI c. 2: ebd. 443. Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor (Freiburg 1932).

[51] Vgl. L. Hödl, Die confessio Berengarii von 1059: Schol 37 (1962) 372 f.

tur[52]. Oder: Nota quia sicut in videndo aliquem cappatum dicens te videre ipsum, cum tamen nihil de substantia eius videas, sic et dices te videre corpus Domini, cum tamen nihil videas nisi panis formam quae nullius est forma subiecti[53].

Diese Schwierigkeiten, welche die Analyse der Seinsweise der res contenta betreffen, gehören zum Problemkreis der scholastischen Transsubstantiationslehre. Dieser gebührt eine eigene Untersuchung. Im voraus muß aber betont werden: In der Lehre von der transsubstantiatio bewältigt die scholastische Theologie jene Probleme, die sich aus der begrifflichen und sachlichen Sonderstellung von sacramentum et res ergaben. Die triadische Fassung ist das Unterscheidende und Kennzeichnende der scholastischen Eucharistielehre, nicht die Wandlungslehre. Die Erörterung der Wesensverwandlung ist eine integrierende Aussage der theologischen Bemühungen um res et sacramentum der Eucharistie. Diese Bemühungen gipfeln nicht in der Feststellung der Realpräsenz des aus der Jungfrau geborenen Kreuzesleibes, sondern im Erweis der Totalpräsenz Jesu Christi. Der frühscholastische Eucharistietraktat erklimmt bereits diesen Gipfel, wenn er feststellt: res huius sacramenti Christus est[54]. Um diese kühne Behauptung zu differenzieren und zu erhellen, bedurfte es noch langwieriger und schwieriger Gedankengänge, die ebenfalls unter dem Thema der transsubstantiatio zu würdigen sind. Ein Hinweis auf die vollausgebaute Lehre ist notwendig, da von dorther die Bedeutung der Kernaussagen über den dreigliedrigen Sakramentsbegriff und über die Sonderstellung von res et sacramentum in einem neuen Lichte erscheint. Die Totalpräsenz Christi macht das Mittelstück der sakramentalen Wirklichkeit zum Hauptstück.

2. Die neue begriffliche Vermessung der eucharistischen Wirklichkeit im frühscholastischen Eucharistietraktat bedingte naturgemäß auch ein unterschiedliches Verständnis des sacramentum tantum, der species, und der res tantum, des corpus mysticum. Die Folgen des gewandelten Sakramentsverständnisses für die Analyse der species von Brot und Wein als akzidentelles Sein wurden bereits gestreift[55]. Was aber die Deutung der letztbezeichneten (nicht enthaltenen) Wirklichkeit betrifft, so hat H. de Lubac das sehr zutreffende Urteil gefällt: La réalité ultime du sacrement, celle qui en était autrefois la chose et la vérité par excellence, est ainsi expulsée hors du sacrement lui-même[56]. Die umgrei-

---

[52] Cod. lat. 3855, London, British Museum Harley, fol. 35^{v}.

[53] Cod. lat. 1762, London, British Museum Harley, fol. 102va. Von fol. 101ra bis 103ra dieser Hs findet sich ein umfangreicher Eucharistietraktat, der in einem anderen Zusammenhang gewürdigt werden muß.

[54] Vgl. Anm. 18. [55] Vgl. oben S. 166 f.

[56] H. de Lubac, Corpus Mysticum, 276.

fende Leibgemeinschaft Christi bildet zwar nach wie vor den Horizont der eucharistischen Gnadenwelt, aber die beherrschende faszinierende Mitte ist das corpus Domini, Christus selbst. Ja, im gebannten Blick auf die Real- und Totalpräsenz Christi im Sakrament verschob sich auch in etwa der Horizont der letztbedeuteten Wirklichkeit: Christus in seiner Himmelsglorie, inmitten seiner Heiligen, ist die Vollendung der Eucharistie. Über der Stätte des Opfers öffnet sich der Himmel. Die Engel stehen dicht am Altare. In dieser Offenheit des durch die Eucharistie erschlossenen Himmels werden Engel und Menschen zur jenseitigen Gemeinschaft versammelt.

Magister Gratianus und Petrus Lombardus übernahmen die Sentenz Gregors: „Wer von den Gläubigen könnte Zweifel hegen, daß sich in der Stunde des Opfers auf des Priesters Wort hin der Himmel öffnet, Chöre der Engel bei jenem Mysterium Christi anwesend wären, Höchstes und Tiefstes sich verbänden, aus Unsichtbarem und Sichtbarem eines würde!“ [57] Die Bamberger Summe *Breves dies hominis sunt* kommentiert: Engel und Menschen werden zu einer Gemeinschaft versammelt; wir glauben nämlich, daß Engel dem Priester nahe stehen, wenn er konsekriert[58]. In der Dimension des offenen Himmels versammelt Christus in seinem Leibe endgültig die Vorausbestimmten, Berufenen, Gerechtfertigten und Erlösten. Die geheimnisvolle letzte Wirklichkeit des Sakramentes umschließt die himmlische Bürgerschaft. Die in der Eucharistie gnadenhaft angelegte und verbürgte Gemeinschaft ist in ihrer ausgereiften vollendeten Gestalt die unitas ... in glorificatis. Darum beten wir am Schluß der Quatembermesse:

„‚Wir bitten doch, o Herr, deine Sakramente mögen in uns bewirken, was sie enthalten, so daß wir einst in Wahrheit erfassen, was wir jetzt im Zeichen vollziehen.‘ Der Priester fleht also, daß der Leib Christi, den wir jetzt unter der Gestalt des Brotes und Weines halten, dereinst in unverhüllter Schau, so wie er ist, erfaßt werde“ [59].

Anhang

Liber de sacramentis ecclesiasticis Magistri Roberti Gauterii

(Cod. lat. 219, Bibl. municipale Besançon, f. 1^{r}—94^{v};
Cod. lat. 148, Bibl. municipale Tours, f. 127^{v}—173vb)

---

[57] Magister Gratianus, Decreta c. 73 § 1 De cons. D 2 (ed. Friedberg) 1343; Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, IV d. 11 c. 2 (ed. Quaracchi) 804.

[58] Cod. Misc. Patr. 136, Staatl. Bibliothek Bamberg, fol. 67vb: Credimus enim angelos assistere sacerdoti quando consecrat. Unde legitur super Sententias: ‚In momento consecratur corpus Christi et in caelum rapitur ministerio angelorum consociandum corpori Christi‘.

[59] Cod. lat. 4° Aa 36, Fulda, fol. 43vb.

c. 1 Prologus libri sequentis, fol. B 1^{r}, T 128ra.
c. 2 De fide, fol. B 1^{v}—6^{r}, T 128ra—130va.
c. 3 De conditione et lapsu et reparatione hominis, fol. B $6^{r—v}$, T $130^{va—vb}$.
c. 4 Quare instituta sint sacramenta, fol. B 6^{v}—7^{r}, T 130vb—131ra.
c. 5 Descriptio et definitio sacramenti, fol. B 7^{r}—8^{r}, T $131^{ra—va}$.
c. 6 De tribus generibus praeceptorum et sacramentorum, fol. B $8^{r—v}$, T $131^{ra—vb}$.
c. 7 De praeceptis et sacramentis naturalis legis, fol. B 8^{v}—9^{r}, T 131vb—132vb.
c. 8 De praeceptis scriptae legis, fol. B 9^{r}—10^{r}, T $132^{rb—va}$.
c. 9 De praeceptis primae tabulae, fol. B 10^{r}—11^{r}, T 132va—133ra.
c. 10 De praeceptis secundae tabulae, fol. B 11^{r}—13^{r}, 133ra—134rb.
c. 11 De sacramentis scriptae legis, fol. B 13^{r}—15^{r}, T 134rb—135rb.
c. 12 De differentia sacramentorum trium generum praedictorum, fol. B 15^{r}—16^{r}, T $135^{rb—vb}$.
c. 13 De gratia et duobus praeceptis gratiae, fol. B 16^{v}—17^{r}, T 135vb—136rb.
c. 14 De ecclesia et quid sit ecclesia, fol. B 17^{v}, T $136^{rb—va}$.
c. 15 De duobus lateribus ecclesiae, fol. B 17^{v}—18^{r}, T 136va.
c. 16 De duabus potestatibus ecclesiae, fol. B $18^{r—v}$, T 136va—137ra.
c. 17 De ecclesiastica administratione in tribus constare, fol. B 18^{v}—19^{r}, T 137ra.
c. 18 Quod subiecti et sancta ecclesia saeculari potestati servire debeant, fol. B 19^{r}, T $137^{ra—rb}$.
c. 19 Determinatio terrenae potestatis, fol. B $19^{r—v}$, T $137^{rb—va}$.
c. 20 De ornamentis eiusdem potestatis, fol. B 19^{v}, T 137va.
c. 21 De tonsura ecclesiastica, fol. B 19^{v}—20^{v}, T $137^{va—vb}$.
c. 22 De septem ordinibus, fol. B 20^{v}—25^{v}, T 137vb—140rb.
c. 23 De vestibus sacris, fol. B 15^{v}—18^{v}, T 140rb—141vb.
c. 24 De dedicatione, fol. B 29^{r}—33^{r}, T 142ra—144ra.
c. 25 De baptismo, fol. B 33^{r}—41^{r}, T 144ra—147vb.
c. 26 De confirmatione, fol. B 41^{r}—42^{r}, T 147vb—148rb.
c. 27 De sacramento corporis et sanguinis Christi, fol. B 42^{r}—46^{r}, T 148rb—150rb.
c. 28 De minoribus sacramentis, fol. B 46^{v}—50^{v}, T 150rb—152rb.
c. 29 De simonia, fol. B 50^{v}—52^{r}, T 152rb—153ra.
c. 30 De coniugio, fol. B 52^{r}—66^{r}, T 153ra—159rb.
c. 31 De voto, fol. B 66^{r}—68^{v}, T 159rb—160rb.
c. 32 De vitiis et virtutibus, fol. B 68^{v}—76^{r}, T 160rb—163rb.
c. 33 De poenitentia, fol. B 76^{r}—90^{r}, T 163rb—169vb.
c. 34 De unctione infirmorum, fol. B 90^{r}—91^{r}, T 169vb—170rb.
c. 35 De resurrectione mortuorum, fol. B 91^{r}—94^{v}, T 170rb—173vb.

Incipit prologus de sacramentis ecclesiasticis.

Paucos vobis flores, carissimi, de libris ecclesiasticorum sacramentorum colligemus, ut qui non potestis omnia capere, saltem ex his habeatis aliqua et forte potiora. Omittimus in his quae scribimus scrutari profunda Dei, mysterium scilicet sanctae et individuae trinitatis et arcanum divinae incarnationis emittentes eloquium nostrum terrae (Ps 147, 15) id est per planiora gradientes, ubi velociter currat sermo noster. Et quoniam divinorum sacramentorum et bonorum operum de quibus attingere pauca tentabimus, fides, sine qua impossibile est placere Deo, principium et fundamentum esse probatur. De ipsa primum sermo brevius secundum praecedentium doctorum fidem et assertionem est tenendum, nec solum in his quae de fide sed in aliis omnibus quae prosequuntur sensum et verba doctorum sectabimus. Non ergo nobis ascribatur quod non est nostrum vel ex nobis, sed illis qui in hoc laboraverunt et nos in labores eorum introivimus.

Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts

Von Anneliese Maier, Rom

Eine der wichtigsten Erkenntnisse, zu denen die spätscholastische Naturphilosophie gekommen ist, war die Herausstellung der Induktion als vollgültige wissenschaftliche Methode und die Sicherung ihres Evidenzanspruchs. Es war Johannes Buridan, der zu dieser Einsicht gelangte, und die besondere Situation, aus der sie herausgewachsen ist, war die Auseinandersetzung mit dem Positivismus der reinen Erfahrung des Nicolaus von Autrecourt, den dieser seinerseits der extremen Skepsis — oder, richtiger gesagt, dem extremen Agnostizismus — eines Bernhard von Arezzo entgegengestellt hatte.

Wir haben von dieser Entdeckung Buridans schon gesprochen[1]. Was wir im Folgenden betrachten wollen, ist der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in den sie hineingehört: die sogenannte Skepsis des 14. Jahrhunderts mit ihren Diskussionen und Polemiken, die unter mehr als einem Gesichtspunkt interessant sind.

Zunächst sei eine grundsätzliche Bemerkung vorausgeschickt über diese „Skepsis" der Spätscholastik, auf die seinerzeit Michalski als erster hingewiesen und die dann Boehner als eine Erfindung Michalskis bezeichnet hat. Mit der antiken Skepsis der *academici*, die die scholastischen Denker sehr wohl kannten, aber durchweg ablehnten, haben ihre eigenen Bedenken an der Zuverlässigkeit der menschlichen Wahrnehmungserkenntnis nichts gemein, und ebensowenig mit der Haltung, die in der Neuzeit zu dem erkenntnistheoretischen Idealismus eines *esse est percipi* führte. Denn der Gedanke, daß normalerweise, secundum communem cursum naturae, unsern Wahrnehmungsinhalten nichts in der äußern Wirklichkeit entsprechen könnte, oder etwas, dem sie in keiner Weise ähnlich sind, ist keinem der „Skeptiker" des 14. Jahrhunderts gekommen. Für die spätscholastischen Philosophen ist der Unsicherheitsfaktor in der menschlichen Erkenntnis übernatürlicher Art: es wäre denkbar, daß Gott in den normalen Kausalverlauf, durch den das äußere Objekt in uns die Wahrnehmungsvorstellung hervorruft,

[1] In unsern Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik (die wir im Folgenden nur als „Studien" zitieren), IV, 388 ff. Siehe auch unsern Aufsatz „Ergebnisse" der spätscholastischen Naturphilosophie: Schol 35 (1960) 185 f.

de potentia absoluta eingreift derart, daß ihr nichts — oder etwas anderes — in der äußeren Wirklichkeit entsprechen würde, ohne daß der Mensch die Möglichkeit hätte, eine auf diese Weise *supernaturaliter* verursachte Täuschung als solche zu erkennen und eine derartige Wahrnehmung von einer natürlichen, vom Objekt bewirkten zu unterscheiden. Das, und das allein, ist die „Skepsis", die für das 14. Jahrhundert in Betracht kam. Sie besteht ganz einfach in der glaubensmäßigen Überzeugung, daß *supernaturaliter loquendo* Gott Wunder tun kann und sie möglicherweise in jedem Moment und bei jeder Gelegenheit tut, während auf der andern Seite, *naturaliter loquendo*, durchweg ein ganz naiver erkenntnistheoretischer Realismus vertreten wird. Wir werden sehen, was in der tatsächlichen historischen Entwicklung aus diesem Gegensatz geworden ist und welches der beiden Momente — das skeptische oder das realistische — sich als das stärkere erwiesen hat.

Den Anstoß zu den einschlägigen Diskussionen hat eine These Ockhams gegeben, nach der eine *cognitio intuitiva*, d. h. ein unmittelbares intuitives Wahrnehmungsbild, das normalerweise die Existenz und Gegenwart des Wahrnehmungsobjekts voraussetzt und sich auf diese bezieht, durch Gottes Allmacht auch dann erzeugt werden kann, wenn das Objekt nicht existiert oder nicht gegenwärtig ist. Dabei ist nicht etwa an eine Halluzination oder eine sonstige Sinnestäuschung gedacht — in diesem Fall wäre die Behauptung trivial —, sondern an eine Wahrnehmung, die *secundum omnem conditionem* Wahrnehmung ist, nur daß eben das Objekt fehlt und in seiner Kausalwirkung durch das unmittelbare Eingreifen Gottes ersetzt ist.

Ockham selbst hatte ursprünglich, im Sentenzenkommentar, diese These keineswegs in einem skeptischen Sinn verstanden[2], sondern er hatte lediglich gegen die herrschende Auffassung und insbesondere gegen Duns Scotus, dessen Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis er ausdrücklich kritisiert, zeigen wollen, daß es eine cognitio intuitiva nicht nur von existierenden und präsenten Objekten gibt, sondern daß es sie auch von nicht gegenwärtigen und nicht existierenden geben kann. Aber eine derartige *notitia intuitiva de rebus non existentibus* ist nicht auf natürlichem Weg, sondern nur *supernaturaliter*, durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes möglich: . . . dico quod notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt et non penes obiecta et

[2] Darauf hat als erster Ph. Boehner aufmerksam gemacht in einem Aufsatz The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham: Traditio 1 (1943). Ein zweiter Artikel, In propria causa: FrancStuds 5 (1945), wiederholt und verteidigt das dort Gesagte gegen eine Rezension von A. Pegis: Traditio 2 (1944). Beide Aufsätze finden sich jetzt auch in dem postum veröffentlichten Sammelband Ph. Boehner, Collected articles on Ockham, ed. E. Buytaert (The Franciscan Institute Publications, Philosophy series No. 12) (1958) 268 ff. und 300 ff.

penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est una causa efficiens notitiae intuitivae vel mediata vel immediata, sicut alias dicetur. (Notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa re simpliciter destructa ...) Ex istis sequitur quod intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente[3].

Ockham gibt für diese Behauptung eine doppelte Begründung. Die erste findet sich in der polemischen Auseinandersetzung mit Duns[4] und stützt sich auf dessen Voraussetzung, die Ockham in diesem besondern Fall für richtig hält[5]; sie lautet: aut ista res existens et praesens habet se in ratione causae efficientis ad notitiam intuitivam vel in ratione causae materialis aut formalis vel finalis. Die drei letzten *modi* kommen nicht in Betracht oder führen auf den ersten zurück, und was diesen anbelangt, ist zu sagen: Si primum detur, ergo potest fieri sine ea, quia quidquid potest Deus per causam efficientem mediatam, potest per se immediate. Ockham spricht hier ein allgemein anerkanntes Prinzip aus: was Gott im normalen Lauf der Natur durch Sekundärursachen bewirkt, kann er de potentia absoluta auch unmittelbar, se solo, bewirken. Folglich kann er auch eine notitia intuitiva eines äußern Objekts im menschlichen Anschauungsvermögen und im menschlichen Intellekt ohne die kausale Mitwirkung und ohne das Vorhandensein dieses Objekts hervorrufen.

Das zweite Argument, mit dem Ockham seine These *aliter quam prius* beweisen will[6], stützt sich gleichfalls auf ein allgemein anerkanntes Prinzip: Omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere sine illa: quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo, necessitatur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subiecto ab obiecto, sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, ista visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, est res absoluta distincta loco et subiecto ab obiecto viso: ergo illa visio potest manere stella destructa[7].

---

[3] Prol. qu. 1 GG—HH (Ed. Lyon 1495). [4] BB.

[5] ... patet per principia istorum quae credo esse vera in hac parte.

[6] HH.

[7] Später, in den Quodlibeta, bringt Ockham noch einmal dieselben Beweise unter deutlicher Beziehung auf den Sentenzenkommentar, aber nicht getrennt wie dort, sondern als zusammenhängende, einheitliche Argumentation. Die betreffende Quaestio (Ql. VI, qu. 6; Ed. Straßburg 1491), in der wahrscheinlich schon apologetische Absichten gegen die drohende Zensur zum Ausdruck kommen (vgl. Boehner, Collected articles on Ockham, 289), lautet: utrum cognitio intuitiva posset esse de obiecto non existente. Die Antwort erfolgt in zwei *conclusiones:* prima est, quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de obiecto non existente; secunda conclusio quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari obiecto non

Das ist die Stelle, von der die „Skepsis" des 14. Jahrhunderts ihren Ausgang genommen hat. Aber es ist damit gegangen, wie in manchen andern Fällen auch: es war nicht so sehr der Gehalt der Lehre als vielmehr die Tatsache, daß sie Gegenstand einer Zensur wurde, die ihr ihr Gewicht gab und ihre Wirkung bestimmte. Ockham war nicht der einzige und auch nicht der erste, der die Ansicht aussprach, eine intuitive Wahrnehmungserkenntnis könne von Gott direkt, ohne Mitwirkung eines äußern Objekts in uns erzeugt werden. Gegen die Auffassung des Duns Scotus, für den eine cognitio intuitiva notwendig die Existenz und Gegenwart des Erkenntnisgegenstands fordert, hatten sich schon vor Ockham verschiedene Stimmen erhoben, die — zum Teil bereits mit denselben Argumenten und fast denselben Formulierungen wie er — den entgegengesetzten Standpunkt vertraten[8]. Aber Ockham war

existente. Die erste wird so bewiesen: quod probo primo per articulum fidei „credo in Deum patrem omnipotentem", quem sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum, quod non includit manifestam contradictionem: sed illud fieri a Deo non includit contradictionem, ergo etc. — Praeterea: in illo articulo fundatur illa famosa propositio theologorum „quidquid Deus producit mediante causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare". Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum quem Deus mediate causat cum causa secunda, potest immediate per se causare, sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto, ergo potest in eam immediate per se. — Praeterea: omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re potest per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa. Sed visio stellae in caelo quam intueor est huiusmodi, ergo etc.

[8] Schon Michalski hatte auf eine Stelle bei Hervaeus Natalis aufmerksam gemacht, wo das der Fall ist (Boehner wiederholt a. a. O. das Zitat); sie findet sich in einer Quaestio seiner Quodlibeta (Quodl. IV qu. 11; Ed. Venedig 1513), die sich ausdrücklich gegen Duns' Begriff der cognitio intuitiva wendet: utrum cognitio intuitiva requirat necessario praesentiam rei cognitae. Die Frage wird verneint, u. a. mit der Begründung „quia omnem effectum causae efficientis potest Deus per se ipsum solum facere". Eine auffallende Ähnlichkeit mit Ockhams Äußerungen begegnet dann vor allem bei Johannes Bassolis und Petrus Aureoli. Wann Bassolis Sentenzenkommentar entstanden ist, wissen wir allerdings nicht, aber Aureolis großes Scriptum zum ersten Buch der Sentenzen ist sicher früher als Ockhams Ordinatio. Auch Bassolis ist der Ansicht, gegen Duns, daß für eine notitia intuitiva die Existenz und Gegenwart des Objekts nicht erforderlich sind, und gibt dafür die folgende Begründung (Sent. Prol. qu. 1 art. 3; Ed. Paris 1516): Deus potest creare et conservare quodcumque absolutum creatum sine quocumque extrinseco creato essentialiter distincto, quia hoc nullam implicat contradictionem, et hoc satis communiter dicitur, quod Deus potest immediate sine causa secunda extrinseca quidquid potest cum ea. Sed ista notitia est aliquid absolutum essentialiter distinctum ab obiecto suo creato ... Et ideo dico quod (Deus) potest facere visionem sine visibili et intellectionem intuitivam sine obiecto creato quocumque existente. — Petrus Aureoli schließlich geht noch einen Schritt weiter und behauptet, daß in gewissen Fällen auch *naturaliter* ein Wahrnehmungsbild ohne Objekt möglich ist. Er will, wieder gegen Duns, zeigen „quod intuitiva notitia fieri potest re absente nec actualiter existente" (Sent. Prol. pars II, art. 3; Ed. Rom 1596; wir korrigieren nach der Handschrift Borgh. 329). Der Nachweis wird auf zwei „Wegen" geführt: zuerst *via experientiae*, durch fünf Erfahrungsbeispiele, die deutlich machen „quod intuitiva, quae est in sensu, et visio sensitiva non necessario coexigunt rei praesentialitatem" — es sind optische Nachbilder, Träume, Halluzinationen, künstlich erzeugte Illusionen und *oculi molles*, in denen die Eindrücke zu lange bleiben —; secunda vero via procedit a priori: certum est enim quod Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem et conser-

der einzige, der mit dieser Ansicht Anstoß erregte. In der Anklageschrift, die der Oxforder Kanzler Johannes Lutterel gegen ihn verfaßte[9], wird sie ausführlich widerlegt[10], und die mit der Prüfung betrauten magistri in Avignon haben sich in ihren beiden Gutachten Lutterels Kritik angeschlossen und den Satz „quod notitia intuitiva secundum se non est necessario plus existentis quam non-existentis" in die Liste der 51 beanstandeten Artikel aufgenommen[11]. Durch diese Zensur war die Lehre für die Zeitgenossen und vor allem für die Späteren als ausgesprochen occamistische Doktrin abgestempelt mit allen Interpretationen, die sie fand, und mit allen Folgerungen, die aus ihr gezogen wurden und die zum Teil Ockham selbst fern lagen.

Für ihn steht zwar als bewiesen fest, daß Gott de potentia absoluta in uns ein Wahrnehmungsbild eines nicht vorhandenen Objekts verursachen kann, aber damit ist nicht gesagt — mindestens nicht für den Ockham des Sentenzenkommentars[12] —, daß Gott in uns ein Urteil hervorrufen kann „haec res est", wenn das Ding nicht existiert. Denn die

---

vare fundamentum relationis corrupto termino et transeunte respectu ... Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum fundans respectum ad rem intuitive cognitam. Ergo Deus potest conservare intuitionem huiusmodi absolutam corrupto respectu et rei praesentialitate non existente ... Praeterea Deus potest omnem rem conservare absque omni alia re a qua non dependet nisi effective: potest enim suspendere effectivam causalitatem omnis creaturae conservando eius effectum; sed absolutum intuitivae notitiae est quaedam res de praedicamento qualitatis secundum sic ponentes — das war die Ansicht Duns' —, et per consequens non dependet ab obiecto nisi effective tantum ... Ergo necesse est dicere, quod illam realitatem, quae ibi est absolute, Deus posset absque obiecti praesentialitate conservare. Der erste dieser Beweise, die *via experientiae*, ist später viel zitiert und fast immer abgelehnt worden (vgl. z. B. unten, Anm. 78 und 83): man wandte gegen Aureolis fünf Erfahrungstatsachen ein, es handle sich in diesen Fällen um Sinnestäuschungen und nicht um eigentliche notitiae intuitivae, die *secundum omnem conditionem* Wahrnehmungsbilder sind. Übrigens, das sei noch ausdrücklich gesagt, hat Aureoli seine These keineswegs in skeptischem Sinn verstanden, so als ob die natürliche Wahrnehmungskenntnis auf Grund derartiger *experientiae* zweifelhaft würde: er will nur zeigen, daß in gewissen Fällen, die aber — im Gegensatz zu den casus supernaturaliter possibiles, wie Ockham sie zu nennen pflegt — als solche ohne Schwierigkeit erkannt werden können, die Sinne etwas wahrnehmen, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, und daß darum theoretisch notitiae intuitivae ohne Objekt auch *naturaliter* möglich sind. Bezeichnenderweise wird Aureoli von den Späteren nur mit *dieser* These zitiert und nicht auch mit der andern, die sich auf die *supernaturaliter* verursachten Wahrnehmungen ohne Objekt bezieht: diese letztere wird durchweg und ausschließlich mit Ockhams Namen verbunden.

[9] Sie ist ediert von F. Hoffmann, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell (Leipzig 1959).

[10] Art. II (Ed. cit. S. 11—15); zu Lutterells Kritik siehe unten S. 194.

[11] Art. 10. Beide Gutachten sind ediert von J. Koch, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß: RechThAncMéd 7 (1935) 353 ff.; 8 (1936) 79 ff. und 168 ff.; das zweite schon vorher von A. Pelzer in: RevHistEccl 18 (1922) 240 ff.

[12] Außer in der zitierten Quaestio zum Prolog erörtert Ockham diese Fragen ausführlich in Sent. II qu. 14—15 (zu den Einzelheiten siehe die beiden erwähnten Aufsätze Boehners).

notitia intuitiva ist nur ein Wahrnehmungsbild und kein Urteil, und sie ist auch nicht die einzige Ursache des Wahrnehmungsurteils, sondern nur eine causa partialis, zu der eine zweite Teilursache hinzukommt, nämlich die Existenz oder Nicht-Existenz des wahrgenommenen Objekts als solche. Zusammen mit der ersteren ergibt die naturaliter entstandene cognitio intuitiva das positive Urteil „haec res est", zusammen mit der letzteren das negative „haec res non est"[13]. Es ist das eine der nicht ganz seltenen Stellen in Ockhams Werk, an denen alle Interpretationsversuche scheitern. In welcher Weise wissen wir von der Existenz oder Nicht-Existenz des Gegenstands, unabhängig von der Wahrnehmung, die er — oder Gott direkt — in uns hervorruft? Ockham äußert sich nicht darüber.

Aber jedenfalls ist er fest davon überzeugt, daß es so ist und daß wir darum auch bei den *supranaturaliter* erzeugten Wahrnehmungsbildern zu unterscheiden vermögen, ob das nicht vorhandene Objekt überhaupt nicht existiert oder ob es nur so weit entfernt ist, daß es auf natürlichem Weg nicht wahrgenommen werden kann. Im ersten Fall urteilen wir: „haec res non est", im zweiten: „haec res est". Unter keinen Umständen aber bewirkt ein derartiges Wahrnehmungsbild in uns einen Irrtum oder auch nur einen Zweifel über Existenz oder Nicht-Existenz des Objekts. Von irgendwelchen skeptischen Bedenken ist in diesen ganzen Darlegungen des Sentenzenkommentars keine Rede: Ockham vertritt hier einen absoluten erkenntnistheoretischen Realismus, der von der Unfehlbarkeit der Wahrnehmungserkenntnis auch gegenüber einem möglichen direkten Eingreifen Gottes überzeugt ist.

In den späteren Quodlibeta hat sich dagegen sein Standpunkt in dieser Frage etwas verschoben, und zwar ganz entschieden im Sinn einer skeptischen Wendung[14]. Grundsätzlich hält er zwar an der früheren Auffassung fest, aber im Gegensatz zum Sentenzenkommentar wird nun ausdrücklich das Problem aufgeworfen, ob Gott durch die von ihm erzeugte notitia intuitiva eines nicht existierenden Objekts nicht auch ein irriges Urteil über seine Existenz in uns verursachen kann[15]. Ockham wiederholt zunächst seine frühere These „per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse, quando non

[13] Es sind in der neueren Ockhamliteratur verschiedentlich Erklärungsvorschläge für diese Lösung gemacht worden, aber keiner schafft die Schwierigkeit wirklich aus der Welt. Ganz unhaltbar scheint uns die Ansicht Boehners (Collected articles, 286), daß Ockham an eine empirische Verifikation gedacht habe: wenn ich etwas sehe, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, kann ich die Nicht-Existenz durch andere Sinne feststellen, usw. Aber wie sollte man in dem Beispiel Ockhams, wenn Gott den Stern am Himmel zerstört und sein Wahrnehmungsbild erhält, konstatieren können, daß der Stern nicht mehr vorhanden ist?

[14] Das hat Boehner bei seiner energischen Verteidigung des Ockhamschen „Realismus" übersehen.

[15] Quodl. V qu. 5.

est" und beweist sie mit der gleichen Überlegung wie früher: probo, quia licet sit inconveniens quod eadem notitia sit causa totalis unius iudicii et iudicii contrarii respectu eiusdem passi, tamen non est inconveniens quod sit causa partialis unius iudicii, quando res existit, et sit causa partialis iudicii contrarii, quando res non existit, et sic est in proposito. Aber unter den Einwänden, die nun erhoben werden, finden sich die beiden folgenden: Sed contra: hoc dato sequitur quod Deus non posset in nobis causare unum actum cognoscendi per quem apparet nobis esse res praesens quae est absens, quod est falsum, cum hoc non includit contradictionem ... Praeterea: hoc dato Deus non posset causare assensum evidentem respectu huius contingentis „albedo est" albedine non existente, quia visio albedinis causat assensum evidentem respectu huius „haec albedo non est" et intellectus non videtur assentire oppositis. Es ist also offenbar in der disputatio quodlibetalis gegen Ockhams These eingewandt worden, daß unter seinen Voraussetzungen Gott auch de potentia absoluta nicht die Möglichkeit hätte, in uns einen Irrtum hervorzurufen, und das sei falsch, denn Gott vermag alles, was keinen Widerspruch einschließt; insbesondere könnte er uns nicht zu einem irrigen Urteil über die Existenz eines nicht vorhandenen Objekts veranlassen, wenn wir von dem (übernatürlich kausierten) Wahrnehmungsbild auf die Nicht-Existenz schließen.

Die beiden Bedenken werden von Ockham so aufgelöst: Ad primum istorum dico, quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam *evidenter* apparet nobis rem esse praesentem, quando est absens, quia hoc includit contradictionem, nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem, cui fit assensus per cognitionem, et per consequens, cum cognitio evidens huius propositionis „res est praesens" importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non esset cognitio evidens. Et tu ponis quod sit absens, et ita ex ista positione cum cognitione evidenti sequitur manifeste contradictio, scilicet quod res sit praesens et quod non sit praesens. Et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare actum creditivum, per quem credo rem esse praesentem, quando est absens. Et dico quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva. Per talem actum fidei potest apparere res esse praesens, quando est absens, non tamen per actum evidentem. Und: Ad ultimum dico quod Deus non potest facere assensum evidentem huius contingentis „haec albedo est", quando albedo non est, propter contradictionem quae sequitur, quia assensus evidens denotat sic esse in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus. Sed per istam propositionem „haec albedo est" importatur quod albedo sit, et per consequens si sit assensus evidens, haec albedo est. Et positum est, quod albedo non sit, et sic illa hypothesis cum

notitia evidenti includit manifeste contradictionem, scilicet quod albedo sit et non sit. Concedo tamen, quod Deus potest facere assensum eiusdem speciei cum illo assensu evidente respectu illius contingentis „haec albedo est", quando illa albedo existit; sed assensus non est evidens, quia non est ita in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus.

Gott kann also nach Ockhams jetziger Auffassung in uns zusammen mit dem objektlosen Wahrnehmungsbild den Glauben erzeugen, daß ein Ding gegenwärtig sei, das in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Und nicht nur das. Er kann allerdings keine *evidente* Wahrnehmungserkenntnis eines nicht existierenden Objekts verursachen, denn definitionsgemäß ist eine Aussage oder die Zustimmung zu einer Aussage nur dann evident, wenn der objektive Sachverhalt dem Inhalt der Aussage entspricht. Die Frage, welche Möglichkeiten und welche Kriterien wir haben, eine derartige Übereinstimmung festzustellen, hat Ockham — und hat überhaupt das 14. Jahrhundert — nie aufgeworfen. Es ist eine einfache Festsetzung, daß Evidenz und Wahrheit einander korrespondieren: nihil est evidens nisi verum[16]. Ein evidentes Urteil, das nicht wirklichkeitsentsprechend ist, wäre also ein Widerspruch in sich selbst, den auch Gott nicht realisieren kann. Es ist darum auch für seine Allmacht unmöglich, zu dem Satz „haec albedo est" in uns eine evidente Zustimmung hervorzurufen, wenn diese albedo nicht vorhanden ist[17]. Wohl aber kann er etwas anderes: er kann in uns einen assensus, d. h. ein Für-wahr-halten, kausieren, das genau derselben Art — eisdem speciei — ist wie das evidente, der objektiven Wirklichkeit entsprechende Für-wahr-halten. Und wir haben keine Möglichkeit, diese Schein-Evidenz von der echten zu unterscheiden. Das aber ist genau der Standpunkt, den die extremsten „Skeptiker" des 14. Jahrhunderts vertreten haben: mehr hat auch ein *Bernhard von Arezzo* nicht behauptet.

Oder richtiger gesagt: mehr hat *Nicolaus von Autrecourt* ihm nicht vorgeworfen, wobei — da wir den Sentenzenkommentar Bernhards, in dem er die betreffenden Äußerungen getan haben soll, nicht kennen — offenbleiben muß, ob und wieweit Autrecourt seine Thesen etwas zugespitzt hat. Bernhard soll — nach dem ersten Brief, den Autre-

---

[16] So sagt Duns Scotus (Analytica priora I, qu. 11) mit einem nachher oft zitierten Wort.

[17] Daß man in dieser Stelle des fünften Quodlibet eine Einschränkung der Allmacht Gottes gegenüber der Auffassung des Sentenzenkommentars sehen konnte, wie es mehrfach der Fall war, kann nur in einem Mißverstehen des scholastischen *evidens* seinen Grund haben. Denn noch einmal: eine „evidente" Aussage ist für die Scholastik nicht nur eine Aussage, der bestimmte urteilsimmanente Eigenschaften zukommen, sondern sie ist per definitionem eine Aussage, die einem objektiven Sachverhalt entspricht.

court an ihn richtet[18] — folgende drei Sätze aufgestellt haben: (1) notitia intuitiva clara est, per quam iudicamus rem esse sive sit sive non sit; (2) obiectum non est, igitur non videtur: non valet consequentia, nec ista: hoc videtur, ergo hoc est, immo utrobique est falsa; (3) notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem. Aus diesen drei Thesen folgert Autrecourt dann noch zwei weitere, die Bernhard nicht ausdrücklich ausgesprochen habe, die er aber auf Grund seiner Voraussetzungen zugeben müsse: (4) omnis apparentia nostra quam habemus de existentia obiectorum, potest esse falsa (ex quo per vos potest esse, sive obiectum sit, sive non sit); (5) in lumine naturali non possumus esse certi, quando apparentia nostra de existentia obiectorum extra est vera vel falsa (quia uniformiter, ut dicitis, repraesentat rem esse, sive sit sive non sit). Et ita ... sequitur quod vos non habetis certitudinem evidentiae de existentia obiectorum extra. Bernhard scheint im Lauf einer Disputation seinen Standpunkt dahin präzisiert zu haben „quod, licet ex visione non possit inferri obiectum visum esse, quando visio ponitur in esse a causa supranaturali vel conservatur ab ipsa, tamen quando posita est a causis naturalibus praecise, concurrente influentia generali primi agentis, tunc potest inferri". Aber dagegen wendet Autrecourt ein, daß es für einen uns möglichen Schluß vom Wahrnehmungsbild auf das Objekt keinen Unterschied macht, von wem das Wahrnehmungsbild verursacht ist, oder, anders gesagt, daß wir nicht wissen können, ob unser Wahrnehmungsbild auf natürlichem oder auf übernatürlichem Weg erzeugt ist, und daß darum für uns in keinem Fall der Schluß auf die Realität des wahrgenommenen Objekts zulässig ist. Autrecourt schließt darum zusammenfassend: Sic igitur clarum est, ut[19] mihi videtur, quod ad dicta vestra sequitur quod vos habetis dicere, quod vos non estis certus de existentia obiectorum quinque sensuum. Sed, quod gravius sustineri posset, habetis dicere, quod vos non estis certus de actibus vestris, utpote quod videatis, quod audiatis; immo quod non estis certus quod aliquid[20] apparet vobis vel apparuerit vobis.

[18] Die Briefe Autrecourts an Bernhard von Arezzo sind vermutlich in den zwanziger Jahren geschrieben worden, auch wenn die in ihnen ausgesprochenen Ansichten erst viel später, 1346, verurteilt wurden. Im ganzen waren es neun Briefe, aber erhalten sind nur zwei von ihnen, offenbar die beiden ersten, außerdem der Brief eines gewissen Aegidius an Autrecourt, der dessen Thesen zusammenfaßt und zu widerlegen versucht, und Autrecourts Antwort darauf. Alle diese Briefe sind ediert bei J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (Münster 1908). Wir wollen nicht auf die Einzelheiten der Kontroverse eingehen, von der oft gesprochen worden ist (siehe vor allem die gründlichen Untersuchungen bei J. R. Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, A study in 14th century thought [Princeton 1948], und den unten, Anm. 65, zitierten Aufsatz Moodys), sondern uns auf die Punkte beschränken, die in unserm Zusammenhang interessieren und die wir z. T. etwas anders beurteilen, als es üblich ist.

[19] Wir verbessern *ut* aus dem *ac* bei Lappe. [20] Bei Lappe: *aliquis*.

Diesem radikalen Agnostizismus gegenüber erklärt Autrecourt nun, daß nach seiner Überzeugung wenigstens gewissen Erkenntnissen eine gegen jede mögliche Täuschung gesicherte Evidenz zuzuschreiben ist. Denn, wie er in einer Disputation in der Sorbonne dargelegt habe: sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis.

Lassen wir die *actus nostri*, die uns hier weniger interessieren, und beschränken wir uns auf die *certitudo de obiectis sensuum*. Autrecourt begründet seine Behauptung nicht, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf die frühere Darlegung. Aber jedenfalls ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang ein Doppeltes: die certitudo, die er für die Sinneserfahrung in Anspruch nimmt, ist eine Gewißheit, die auch gegen Gottes Allmacht gesichert ist. Denn allein um *diese* Gewißheit geht es ja in der ganzen Diskussion. Tatsächlich sagt er auch ausdrücklich: sum *evidenter* certus, und es gibt für ihn — wie er im zweiten Brief an Bernhard ausführt — nur eine einzige certitudo evidentiae, nämlich die absolute und höchste, an der auch Gott nichts ändern kann. Der zweite Punkt, der deutlich wird, ist dieser: die *obiecta quinque sensuum* sind nicht nur die subjektiven Empfindungsinhalte, sondern sind die äußern Objekte unserer *sensationes*, d. h. sie sind die von unsern Sinnen wahrgenommenen Qualitäten, und nur sie[21]. Auch das ergibt sich aus der Polemik gegen Bernhard, die keinen Sinn hätte,

---

[21] Autrecourt hatte trotz seiner atomistischen Neigungen nicht den geringsten Zweifel an der Realität der spezifischen Sinnesqualitäten; der Gedanke, sie auf Größe, Gestalt und Bewegung der Atome zurückzuführen und sie damit zu subjektivieren — der eigentlich nur eine logische Konsequenz seines sonst vertretenen Standpunkts gewesen wäre —, wird nie in Betracht gezogen. Nur das Licht, das im Medium sich ausbreitende *lumen*, hat er in atomistischer Weise erklärt; eine der 1346 verurteilten Thesen lautet (art. 38; Lappe, 38*): Item quod lumen nihil aliud est quam quaedam corpora quae nata sunt sequi motum solis seu etiam alterius corporis luminosi, ita quod fit per motum localem talium corporum advenientium ad praesentiam corporis luminosi ... — Erroneum. — Für die eigentlichen Qualitäten stellt Autrecourt eine ganz eigenartige Theorie auf, in der ihm kaum einer seiner Zeitgenossen gefolgt ist: für ihn ist jede Qualität eine Art von universalem Individuum; es ist dieselbee, einzige, numerisch gleiche, ewige und unveränderliche *albedo*, die in allen subiecta erscheint und die der eine in Paris und der andere in England wahrnimmt. Das wird dargelegt in dem Kapitel *De entibus imaginabilibus* des Traktats *Exigit* (in der Edition von J. R. O'Donnell, MedStud 1 [1939] 241 ff., besonders 244 f.). Autrecourt will diese Behauptung auch und vor allem für seelische Qualitäten und Aktionen aufstellen, um ein Argument für die aeternitas rerum zu gewinnen, und er kommt damit zu einer These, die an die averroistische Doktrin von der Einheit des Intellekts erinnert (sich aber natürlich grundsätzlich von ihr unterscheidet): Dicamus igitur quod albedo est omnino eadem Parisius et in Anglia. Et multo melius potest dici quod actus videndi, quo Sortes et Plato vident unum obiectum in numero, est idem actus in numero. Magis enim videtur albedo, cum sit magis materialis, determinare sibi certum locum ita quod una in pluribus esse non possit, quam de actu videndi vel de quocumque actu animae; et tamen eadem albedo est Parisius et in Anglia, ut dictum est, et igitur multo magis idem actus videndi, idem visus, idem intellectus, et sic in aliis. Auch diese Ansicht ist 1346 verurteilt worden, mit dem Prädikat „falsum et haereticum" (art. 41).

wenn Autrecourt es anders meinte. Er hatte dem Gegner ja ausdrücklich vorgehalten, aus seinen Äußerungen gehe hervor „quod vos non habetis certitudinem evidentiae de existentia obiectorum extra“ [22]; also muß die eigene Gewißheit über die Sinnesobjekte, die er dem entgegenstellt, sich notwendig auch auf die *obiecta extra* beziehen [23].

Mit was für Argumenten Autrecourt in seiner Disputation an der Sorbonne die Gewißheit der unmittelbaren Wahrnehmungserfahrung begründet hat, wissen wir nicht und können es auch nicht vermuten. An sich stand er mit dieser Auffassung nicht allein. Letzten Endes war sie nichts anderes als eine Wiederaufnahme der uralten Überzeugung, daß die Sinne sich nicht über ihre *obiecta propria* täuschen können: wenn ich ein Gelb oder ein Rot wahrnehme, so ist in der äußern Wirklichkeit ein Gelb oder ein Rot irgendwo, sei es auch nur in meinem eigenen Organ, vorhanden; nur die weiteren Schlüsse, die aus diesen ersten sensationes gezogen werden, sind möglichen Irrtümern unterworfen. Die Frage, ob diese Gewißheit auch einem wundermäßigen Eingreifen Gottes gegenüber standhalten würde, ist von den Früheren nicht in expliziter Form gestellt worden. Aber nachdem durch Ockham das Problem in den Blickpunkt des Interesses gerückt war und seine präzise Formulierung gefunden hatte, wird von vielen Seiten zu ihm Stellung genommen, und es fehlt nicht an Versuchen, die Ockhams Ansicht widerlegen und gegen ihn beweisen wollen, daß selbst Gott de potentia absoluta die auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhende cognitio intuitiva nicht verfälschen kann. Insbesondere hatte seine These, daß das Wahrnehmungsbild gegenüber dem Wahrnehmungsobjekt etwas „Absolutes“ im eigentlichen Sinn sei und daß folglich beide durch Gottes Allmacht getrennt werden können, keineswegs allgemein überzeugt [24], sondern war von den verschiedensten Seiten und mit den

---

[22] Oder, wie er am Schluß des Briefes noch einmal wiederholt: quod vos habetis dicere, quod vos non estis certus de illis quae sunt extra vos.

[23] Weinberg (a. a. O. 20 ff.) sieht in einer Stelle aus dem Brief des Aegidius an Autrecourt einen Beweis, daß Autrecourt unter den *obiecta sensuum* nur die Empfindungsinhalte und nicht die äußeren Objekte verstehen wollte; aber uns scheint, daß diese Stelle eher das Gegenteil beweist. Sie lautet: ... secundum dicta vestra necesse est, quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur „res intuitive apparet, ergo res est“. Hier ist von *res cognita* die Rede, nicht von *obiectum*, aber die res cognita kann nur das äußere Objekt sein. Und das *eadem esse* zwischen Wahrnehmungsinhalt und wahrgenommenem Gegenstand ist nichts anderes als die adaequatio rei et intellectus, als die man die Wahrheit zu definieren pflegte. Im übrigen handelt es sich hier ja nicht um eine eigene Äußerung Autrecourts, sondern um eine Folgerung, die Aegidius mit bestimmten Absichten aus seinen Äußerungen zieht und die nicht notwendig die authentische Meinung Autrecourts auszudrücken braucht.

[24] Ebensowenig übrigens die verwandten Gedanken, die schon vor Ockham geäußert worden waren. So lehnt z. B. Durandus de S. Porciano die Ansicht des Hervaeus Natalis, die wir oben (Anm. 8) zitiert haben, ab mit der Begründung: quia secundum hoc Deus posset facere quod oculus videret colorem qui non esset praesens

verschiedensten Begründungen angegriffen worden. Johannes Lutterell etwa widerlegt in seiner Anklageschrift gegen Ockham diesen Punkt ausführlich — die magistri von Avignon ließen dann *diese* Kritik fallen und zensurierten nur die These als solche wegen der Folgerungen, die sich aus ihr für die visio beatifica Dei ergeben könnten — und stellt sich auf den Standpunkt, den im wesentlichen schon Duns Scotus eingenommen hatte, daß zwischen der cognitio intuitiva und dem äußern Objekt eine essentielle Beziehung besteht, derart, daß auch Gott die beiden nicht trennen kann[25]. Eine ähnliche Ansicht begegnet bei Franciscus de Mayronis[26] und einigen andern Scotisten[27]. Ein weiterer Gesichtspunkt, von dem aus Ockhams These angegriffen wurde, ergab sich aus der Beziehung des Wahrnehmungsakts und allgemeiner

---

realiter, immo qui omnino non esset in rerum natura, ex quo actus potentiae non requirit aliquam realem existentiam obiecti ... Posset igitur secundum hoc dici, quod oculus videret colorem qui non est, et auditus audiret sonum qui non est, et gustus gustaret saporem qui non est, tactus sentiret calorem qui non est et odoratus odorem qui non est: *quod videtur multis impossibile* (Sent. Prol. qu. 3, § 14; Ed. Venedig 1571).

[25] In dem oben, Anm. 10, zitierten Art. II. Hier heißt es: Ad rationem eius dici potest quod, quamvis plurimi hoc negarent, quod videre, intelligere, velle sunt absoluta ..., posito tamen quod ista sint absoluta videre, velle, intelligere et similia, distinguendum est de absolutis, quod aliqua sunt absoluta habentia esse fixum, qualia sunt substantiae et multae quantitates et multae qualitates: talia possunt propter fixionem tam inesse quam esse sine aliis absolutis saltem per divinam potentiam; alia sunt absoluta quae sunt quaedam tendentiae in alia seu inclinationes quae ... non possunt esse sine aliis, cuiusmodi sunt visio tam corporalis quam intellectualis. Ideoque tales actus non possunt esse sine obiectis essentialiter praesentibus potentiae ... Unde etiam Deus non poterit videre nisi visibile sit praesens sibi ...

[26] Er äußert sich an zwei Stellen seines Conflatus zu Sent. I über diese Frage: Prol. qu. 18 „utrum per potentiam divinam de non existente possit esse notitia intuitiva", und dist. 43—44 qu. 8 „utrum Deus possit supplere vicem cuiuscumque causae secundae efficientis causando totaliter illum effectum". Von der ersten dieser Quaestionen hat Boehner schon gesprochen (Collected articles, 291), er hat sie aber insofern mißverstanden, als er annahm, es gehe hier um das Problem, ob durch eine derartige intuitio die Nicht-Existenz des Objekts erkannt werde (die Mayronis, gegen Ockham, ablehne). Tatsächlich untersucht Mayronis nur, ob überhaupt ein objektloses Wahrnehmungsbild möglich ist, und verneint *diese* Frage: die weitere, ob eine solche cognitio intuitiva der Ausgangspunkt eines positivien oder negativen Urteils wird, stellt sich ihm darum gar nicht. Der Grund, warum er die erste Frage verneint, ist der, weil die intuitiva für ihn wesensmäßig einen *respectus ad obiectum* einschließt, den auch Gott nicht aufheben könnte, ohne zugleich die Vorstellung als solche aufzuheben. In der Quaestio zu dist. 43—44 wird dasselbe Problem in weiterem Rahmen erörtert, mit dem gleichen Ergebnis. Mayronis stellt hier zunächst fest: Hic est communis sententia omnium doctorum, quod quidquid potest Deus facere mediante causa secunda in genere causae efficientis, potest immediate per se, quia est causa prima et perfectissima. Aber gegen diese Regel erheben sich einige Einwände, darunter dieser: quia (Deus) mediante obiecto potest causare notitiam intuitivam de obiecto, et tamen sine eo non potest, nam tunc videretur quod non est, quod est impossibile. Die Auflösung lautet: quod intuitiva notitia includit aliquo modo habitudinem ad obiectum ut existens est, womit das göttliche Nicht-Können erklärt ist. Denn — das ist das Gesamtergebnis — dico et credo quod illa regula, quae est communiter a theologis concessa, est vera in absolutis et tamen non in relativis, und zu den *relativa* gehören auch die notitiae intuitivae.

der seelischen operationes — sensatio, intellectio, volitio — auf die betreffende seelische Potenz. Dieselben Denker, die zwischen Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsobjekt eine wesentliche, auch für Gott nicht aufhebbare Abhängigkeitsbeziehung sehen wollten, waren auf der andern Seite der Ansicht, daß die seelischen Akte eigentliche „Qualitäten" der betreffenden Potenzen sind und als solche *ihnen gegenüber* den Charakter eines „Absoluten" haben, das durch Gottes Allmacht von ihnen getrennt oder andererseits in einem beliebigen, auch anorganischen Subjekt geschaffen werden kann. Gott könnte etwa eine *intellectio* auch in einem Stein verursachen[28]. Andere dagegen sehen in den Wahrnehmungs-, Denk- und Willensfunktionen zwar auch Qualitäten, aber außerdem und vor allem *actiones* der betreffenden Potenzen, die den Charakter von *actus vitales* haben und ohne die Seele als *agens* undenkbar sind. Gott kann darum zwar *se solo* in mir eine sensatio, intellectio, volitio hervorrufen, aber er kann sie nicht ohne meine aktive Mitwirkung zu *meinem* seelischen Akt machen[29]. Er könnte also durchaus, wie Ockham wollte, in mir eine notitia intuitiva ohne äußeres Objekt verursachen, aber er kann sie nicht zu *meiner* Wahrnehmung machen, d. h. er kann nicht bewirken, daß ich ein nicht vorhandenes Objekt sehe[30].

Es gab somit verschiedene Möglichkeiten, die Gewißheit der Sinnes-

---

[27] Johannes von Mirecourt bezeichnet in einer Quaestio seines Sentenzenkommentars, in der er fragt „utrum cognitio sensitiva exterior causari vel conservari possit per potentiam Dei sine obiecto" (I qu. 2; Pal. lat. 340, fol. 2^{v}—4^{r}), diese Auffassung als *opinio quae communiter tenetur* (fol. 4^{r}) und behauptet, daß aus ihr folgen würde „quod Deus se solo facere posset, quod anima intelligeret obiectum et odiret proximum et etiam Deum, sed non demeritorie, et erraret et multa talium". Es ist das eine der Thesen, die dann 1347 verurteilt wurden (Art. 31 der Liste im Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. II, 610—613); vermutlich befanden sich unter Ockhams Zensoren auch Anhänger der opinio communis, die sich gegen derartige Folgerungen verwahren wollten.

[28] Mit diesem Beispiel wollen die Editoren der Waddingausgabe die Ansicht des Doctor subtilis illustrieren (zu Op. Ox. I dist. 3 qu. 6, §§ 31—35).

[29] Mirecourt referiert in der erwähnten Quaestio diese Lehre besonders ausführlich, interpretiert sie allerdings mit gewissen occamistisch gefärbten *suppositiones* — quod omnis motus est mobile sive res acquisita per motum, quod omnis actio est res agens vel res acta usw. —, die wohl nicht von allen Vertretern der Theorie anerkannt wurden, obwohl er sie ausdrücklich mit der Bemerkung einführt „sive verae sint, sive falsae, cum tamen a pluribus concedantur". Auf jeden Fall scheint die Deutung der seelischen Funktionen als actiones der betreffenden Potenzen, auch wenn sie nicht die opinio communis war, ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Von den Zeitgenossen wird mehrfach Robert Holkot als Repräsentant dieser Lehre zitiert, doch beziehen sich seine einschlägigen Äußerungen (Sent. I qu. 1 art. 3; Ed. Lyon 1518) mehr auf den *assensus intellectus vel voluntatis* als auf die sensationes. — Zu Mirecourts eigener Ansicht siehe unten, Anm. 77.

[30] Natürlich waren die von dieser Seite erhobenen Einwände für die Vertreter der Ockhamschen These leichter zu widerlegen als die andern: Gott könnte ja trotzdem das wahrgenommene Objekt als *causans et movens* ersetzen, usw. Das Problem ist unter vielen Gesichtspunkten diskutiert worden.

wahrnehmungen gegen skeptische Bedenken zu verteidigen. Welchen Weg Autrecourt in seiner Disputation eingeschlagen hatte, wissen wir, wie gesagt, nicht. Aber wie er dieses Postulat auch begründet haben mag, auf jeden Fall schreibt er der unmittelbaren Sinneserkenntnis eine absolute Evidenz zu: ihr, und — was das Wissen von der äußern Wirklichkeit anbelangt — nur ihr. Denn, das wird im zweiten Brief an Bernhard ausgeführt, die Gewißheit, die einem indirekten, abgeleiteten oder erschlossenen Wissen zukommen kann, beschränkt sich — excepta certitudine fidei — auf den Satz des Widerspruchs und was sich auf diesen zurückführen läßt. Nur das *primum principium* — contradictoria non possunt esse simul vera[31] — hat eine schlechthinnige Evidenz, die durch nichts, auch nicht durch Gottes Allmacht, aufgehoben werden kann. Infolgedessen können nur solche Schlüsse Anspruch auf unbedingte Evidenz erheben, die sich auf dieses Prinzip zurückführen lassen, d. h. bei denen das consequens mit den Prämissen identisch oder in ihnen enthalten ist; alle übrigen Aussagen haben nicht nur keine Evidenz, sondern nicht einmal Wahrscheinlichkeit. Denn *certitudo evidentiae non habet gradus:* einer Aussage kommt entweder der höchste und einzige Grad der Gewißheit zu, oder gar keiner; Zwischenstufen gibt es nicht. Das dem Menschen erreichbare sichere Wissen beschränkt sich also auf die unmittelbare Sinneserkenntnis und die aus ihr ableitbaren analytischen Urteile.

An dem allen ist neu und ungewöhnlich lediglich die Behauptung, daß die Evidenz des primum principium die einzige sei, die auf diese Bezeichnung Anspruch erheben könne. Daß sie eine Evidenz im absoluten Sinn darstellt, an der auch Gottes Allmacht nichts ändern kann, war eine allgemeine Überzeugung. Die potentia absoluta Dei ist ja durch den Satz des Widerspruchs und nur durch ihn beschränkt: sie vermag nur das, was keinen Widerspruch einschließt oder zu keinem Widerspruch führt. Aber daß es außer dieser Gewißheit — und der der Glaubenssätze — keine andere geben soll, war eine neue und revolutionäre These. Autrecourt bringt einen „Beweis", daß jede *certitudo* auf die des ersten Prinzips zurückgeführt werden kann, aber dieser Beweis beruht, wie es ja auch kaum anders sein kann, auf einer petitio principii und gibt tatsächlich nichts anderes als eine implizite Definition und Festsetzung, was unter Gewißheit zu verstehen ist. Er lautet[32]: Omnis certitudo a nobis habita resolvitur in istud principium, et ipsum non resolvitur in aliquod aliud sicut conclusio in principium suum . . .

[31] Die Formulierung findet sich zu Beginn des zweiten Briefs an Bernhard, aber es begegnen auch andere bei Autrecourt. Jedenfalls ist ihm zu Unrecht vorgeworfen worden (in den *Articuli missi de Parisius*, Lappe, 41*), er habe gesagt „quod hoc est primum principium et non aliud: si aliquid est, aliquid est". Es war ein gern diskutiertes Thema, welches die „erste" Form des ersten Prinzips ist.

[32] Im zweiten Brief (Lappe, 7*).

Probatur quoad duas partes et primo quantum ad primam partem — scilicet quod omnis certitudo nostra citra istam certitudinem resolvitur in istud principium, de quo tu dicis te esse certum — propono istam consequentiam: „possibile est sine aliqua contradictione, quae exinde sequatur, quod apparebit tibi sic esse et tamen non sic erit, igitur non es certus evidenter, quod sic sit". Clarum est mihi quod, si admitterem antecedens esse verum, quod ego concederem consequentiam esse veram, et per consequens non essem simpliciter evidenter certus de quo dicebam me esse certum. Ex hoc clarum est, quod in nostrum principium dictum omnis nostra certitudo resolvitur et ipsum non resolvitur in aliud sicut conclusio in principium[33].

Es ist eine rein formale Überlegung, bei der offen bleibt, auf was die *certitudo* sich bezieht, von der vorausgesetzt wird, daß ich sie habe; was gezeigt werden soll, ist lediglich, daß diese Gewißheit — und damit jede Gewißheit — wenn sie eine solche ist, auf die des primum principium zurückgeht: wenn es ohne Widerspruch möglich ist, daß etwas zu sein oder so-zu-sein scheint und es in Wirklichkeit nicht ist, dann bin ich über sein Sein oder So-sein nicht sicher; da ich aber sicher bin — das wird ja vorausgesetzt —, schließt das So-erscheinen und Nicht-so-sein einen Widerspruch ein. Die petitio principii liegt in dem „igitur non es certus evidenter"; berechtigt wäre nur die Folgerung: „igitur non es certus evidenter *evidentia primi principii*, quod sic sit". Mit der Unterdrückung dieses Zusatzes und mit der darin liegenden Verallgemeinerung ist bereits stillschweigend jede Evidenz mit der des Widerspruchsprinzips identifiziert, während es a priori natürlich möglich wäre, daß meine Gewißheit auf einer ganz andern Basis beruht: es würde zweifellos keinen Widerspruch einschließen, daß etwa Sokrates weiß erscheint und es nicht ist, und ich könnte trotzdem mit Sicherheit wissen, daß er tatsächlich weiß ist. Aber gerade diese andern Möglichkeiten einer certitudo will Autrecourt ausschließen; nur daß er es nicht mit einem „Beweis" tut, sondern mit einer Festsetzung, die den Charakter eines Postulats hat. Er hat damit die Definition der absoluten Evidenz gegeben, die dann Zeitgenossen und Spätere in dieser Formulierung übernommen haben[34]: etwas ist schlechthin evident, wenn sein So-erscheinen und Nicht-so-sein einen Widerspruch einschließen würde.

Nicht ausdrücklich aus diesen Erwägungen allein, sondern auch aus andern *quae multa fuerunt* hat Autrecourt dann, wieder *alibi* — vermutlich ist auch hier die Disputation in der Sorbonne gemeint — unter

---

[33] Dieser Beweis hat der modernen Forschung viel Kopfzerbrechen gemacht und hat die verschiedenartigsten Interpretationen gefunden (siehe dazu Weinberg, 15). Uns scheint, daß die im Folgenden vorgeschlagene Erklärung die nächstgelegene ist und durch den Zusammenhang gefordert wird.

[34] So etwa Johannes von Mirecourt, vgl. unten S. 217.

andern die Folgerung gezogen, daß aus dem Sein eines Etwas nicht auf das Sein eines andern geschlossen werden kann[35]. Daraus ergeben sich dann die beiden berühmten Thesen, daß wir keine Möglichkeit haben, Substanzen und Kausalbeziehungen zu erkennen, und daß ihr Vorhandensein nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden kann. Denn wir können weder die einen noch die andern mit einer auf den Satz des Widerspruchs rückführbaren Sicherheit nachweisen, und folglich können wir nicht wissen, ob es außer unserer Seele eine andere Substanz in der Welt gibt, und ob außer Gott andere Wirkursachen vorhanden sind[36].

Auch an diesen Thesen war nicht alles neu. Die Behauptung, daß Aussagen über Substanzen und Kausalbeziehungen nicht die Gewißheit des primum principium haben, hätte sicher keinen Anstoß erregt, insbesondere, da unter den „vielen" Beweisen, die Autrecourt „anderswo" für sie angeführt hatte und von denen er einige im zweiten Brief an Bernhard wiederholt, sich auch Überlegungen wie die folgende finden: Nam cum apparentibus ... potest esse per aliquam potentiam, puta divinam, quod ibi substantia non sit; igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentiis, quod substantia sit ibi. Das Dogma der Eucharistie ist ja das beste Argument für diesen Satz. Apparet consequentia, so fährt Autrecourt fort, ex supra declaratis. Nam dictum est, quod consequentia evidens sit, quando[37] contradictio est, per aliquam potentiam posse[38] fieri quod oppositum consequentis stet cum antecedente. Und dann folgt eine Bemerkung, die bestätigt, daß auch Autrecourts „Skepsis" — wie die seiner Zeitgenossen — am Übernatürlichen orientiert ist: Et si dicitur, quod consequentia est evidens, addito ad antecedens „quod Deus non faciat miraculum": istud reprobatur secundum ea quae dicta sunt in simili in epistola prima ad Bernardum[39]. Also wenn ein göttliches Eingreifen mit Sicherheit ausgeschlossen werden könnte, dann würde auch Autrecourt evidente Schlüsse auf Substanzen und Kausalbeziehungen[40] für möglich

---

[35] „Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit", wie es im zweiten Brief an Bernhard heißt, oder, etwas kürzer formuliert, in dem Brief an Aegidius: „ex eo quod una res est, non potest evidenter inferri quod alia res sit, evidentia reducta ad certitudinem primi principii".

[36] Diese Behauptungen sind zum Teil in den späteren Briefen an Bernhard aufgestellt worden, die nicht erhalten sind; sie ergeben sich aus den Irrtumslisten, wo jeweils die Provenienz der einzelnen Thesen angegeben ist (die letztere stand z. B. im siebten Brief).

[37] Wir korrigieren *quando* aus dem *quod* bei Lappe.

[38] Bei Lappe *posset.* [39] Vgl. oben S. 191.

[40] Daß er auch hinsichtlich der Kausalbeziehungen eine entsprechende Überlegung angestellt hat, geht aus einer Äußerung Mirecourts hervor, die sich in einer Pariser Handschrift findet (Bibl. Nat. lat. 16409, fol. 132^{v}), und die schon von Lappe (4) teilweise, von Weinberg (92) ganz, aber in englischer Übersetzung, zitiert worden ist:

halten. Aber da das nicht der Fall ist, bleibt als einzige Evidenz die, die auch gegen Gottes Allmacht gesichert ist, nämlich die des primum principium.

Der entscheidende Punkt war wieder dieser letzte: daß nur die Gewißheit, die sich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen läßt, den Charakter der Evidenz hat. Das war die neue Behauptung, und eine Behauptung, mit der tatsächlich die Grundlagen der scholastischen Wissenschaft in Frage gestellt wurden. Denn praktisch war mit ihr einer Form der Wirklichkeitserkenntnis, die bis dahin ganz selbstverständlich als ein möglicher Wahrheitszugang anerkannt worden war, der Boden entzogen: der *experientia* — oder, wie die Früheren sagten, dem *experimentum* — im aristotelischen Sinn.

Im letzten Kapitel der Analytica posteriora, in dem dargelegt wird, wie wir zur Erkenntnis von allgemeinen Begriffen und allgemeinen Prinzipien kommen, führt Aristoteles diesen Begriff so ein: multae sensationes faciunt memoriam, et multae memoriae experimentum; und aus dieser so gewonnenen Erfahrung vermag der Intellekt dann die Allgemeinbegriffe zu abstrahieren und weiterhin zunächst die partikulären und schließlich die universalen Prinzipien zu gewinnen[41]. Die Stelle ist oft kommentiert worden und war eine der wichtigsten *auctoritates*, wenn es sich darum handelte, den Wahrheitsanspruch empirisch gewonnener Erkenntnisse zu begründen.

Es scheint, daß Autrecourt mit der Ausschaltung der *experientia* aus dem Bereich der evidenten Erkenntnisse sich speziell gegen Duns Scotus gewandt hat; auf jeden Fall hat er offensichtlich mit seiner Polemik dessen Formulierungen im Auge. Das gilt mindestens für seinen Traktat *Exigit*, der sicher einige Jahre nach den Briefen an Bern-

---

Autrecourt habe gezeigt „quod nulla demonstratio seu philosophica inquisitio de effectibus quibuscumque unde proveniunt, vel causis naturalibus quos vel quales effectus producunt vel producent, est aliquo modo evidens sive certa". So weit geht das Zitat bei Lappe; nach Weinberg heißt es dann noch: „And to assert the opposite would contradict the divine liberty." Das ist das genaue Gegenstück zu dem Argument über die Substanzen. — Noch deutlicher ist der Zisterzienser Petrus Ceffons, der sich in seinem Sentenzenkommentar (1348) mehrfach und mit deutlicher Ironie über die Pariser Verurteilungen äußert. In lib. I qu. 22 (Ms. Troyes 62, fol. 49^{r}: P. Damasus Trapp hat uns freundlicherweise die Fotos dieser Handschrift zur Verfügung gestellt) heißt es: Nota etiam: non dico hic quin sit mihi evidens quod aliquid est et quin multa sint. Vidi enim revocari propositionem hanc, quod non est nobis evidens quod aliquis alius a nobis sit homo; idem etiam revocavit hanc, quod non erat sibi evidens quod aliqua causa secunda ageret, quia dicebat, quod non erat ei evidens quod aliud ageret quam Deus, cum Deus possit supplere causalitatem. Nec esset secure dicere hiis diebus, quod solum illud est mihi evidens, de quo apparet mihi aliqualiter esse, et sic est sicut apparet mihi, et per nullam potentiam potest mihi apparere sic esse, nisi sic esset; nec acceptatur quin sit mihi evidens quod ignis comburit et quod multi homines sunt alii a me.

[41] Das gleiche ist, in etwas kürzerer Form, im ersten Kapitel von Metaph. I gesagt, aber bekannter war das Kapitel aus den Analytica.

hard verfaßt wurde[42] und wo er in einem langen Kapitel *An omne quod apparet, sit* noch einmal die alten Fragen aufgreift. Am Schluß des Kapitels faßt er seine Ansicht in einer Reihe von Sätzen zusammen und präzisiert sie damit zugleich in einigen Punkten. Eine dieser Thesen nun zitiert unverkennbar Ausführungen, die Duns in seinem Sentenzenkommentar über die verschiedenen Arten der *cognoscibilia* und die Unfehlbarkeit der entsprechenden Erkenntnisweisen gemacht hatte.

Duns stellt zu der 3. Distinktion des ersten Buchs[43] die Frage „utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci" und will, nach einer Widerlegung der Lehre Heinrichs von Gent, untersuchen „qualiter de tribus cognoscibilibus dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et 2° de cognitis per experientiam et 3° de actibus nostris: utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis". Das Ergebnis ist, daß den drei Gruppen nicht derselbe Grad der certitudo zukommt: über die ersten Prinzipien und die Folgerungen aus ihnen — de primis principiis et de conclusionibus illatis ex eis — haben wir eine certitudo absoluta, und ebenso de actibus nostris. Aber mit der äußern Erfahrung verhält es sich anders: De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, neque quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima „quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae"; und weiterhin: Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero ut in pluribus, cuius extrema per experimentum scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstretur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto propter experientias, licet tunc incertitudo et fallibilitas removeantur per istam porpositionem „effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae est naturalis effectus eius", tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Es bleibt noch die Frage, wie es mit den einfachen sensationes steht: quomodo habetur certitudo eorum quae subsunt actibus sensus, puta quod aliquid extra est album vel calidum, quale apparet? Duns entscheidet so: Respondeo: aut circa tale cogni-

[42] Aber wahrscheinlich vor 1340; vgl. dazu Weinberg (234 f.), der ihn zwischen 1330 und 1340 ansetzen will. Immerhin glauben wir, daß der Traktat nicht lange vor 1340 entstanden ist. Die Annahme, daß er in dem 1337 beendeten Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg zitiert sei, trifft nicht zu, so daß dieser terminus ante quem wegfällt: die betreffenden Äußerungen sind in so unbestimmter Form gehalten, daß man keine präzisen Zitate in ihnen sehen kann; und manches andere spricht gegen ein so frühes Datum.

[43] Ordinatio I dist. 3, pars I qu. 4. Wir zitieren nach der neuen römischen Edition.

tum eadem opposita apparent diversis sensibus, aut non, sed omnes sensus habeant diversa iudicia de aliquo viso extra . . .: in talibus est tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus et per istam propositionem praecedentem „quod evenit in pluribus ab aliquo, illud est causa naturalis eius, si non sit causa libera" . . . Si autem diversi sensus habeant diversa iudicia de aliquo viso extra . . .: in talibus est certitudo quod verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiorem omni iudicio sensus et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis falsus, in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione.

Im Traktat *Exigit* stellt sich Autrecourt — in dem erwähnten Kapitel „An omne quod apparet sit" — grundsätzlich ganz auf den Duns'schen Standpunkt, was die Sicherheit der unmittelbaren Sinneserkenntnis anbelangt. Seine Ansicht hat sich hier gegenüber dem ersten Brief an Bernhard etwas geändert, doch mehr in der äußeren Präsentation als in der Substanz. Er erklärt wie früher: „Haec proprie sunt evidentia: obiecta sensibilia, actus quos experimur in nobis, et hoc quantum ad incomplexa; quantum vero ad complexa: principia nota ex terminis et conclusiones dependentes ex eis", aber hinsichtlich der Evidenz, die er den Sinneswahrnehmungen zuschreibt, ist er vorsichtiger geworden. Das „sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum" wird nicht mehr als unerschütterliches Postulat aufgestellt, sondern Autrecourt sagt jetzt nur: Dico ergo quod haec conclusio est probabilis, quod omne illud, quod apparet proprie et ultimate, est, et quod apparet esse verum, est verum. Pono istam conclusionem ut probabiliorem opposita, non ut veriorem. Es handelt sich dabei nicht etwa darum, wie dieser Satz vielfach verstanden worden ist, daß der unmittelbaren Erfahrung der Sinne nur Wahrscheinlichkeit zukommen soll, sondern die Behauptung, daß ihr eine absolute Evidenz zugeschrieben werden kann, wird für nur wahrscheinlich erklärt: wahrscheinlicher als das Gegenteil, aber nicht unbedingt wahrer[44]. Das Ganze klingt stark so, als wolle Autrecourt sich gegen eine schon drohende Zensur sichern. Tatsächlich findet

[44] Daß Autrecourt es so meint, geht u. a. aus folgender Begründung hervor, die er in demselben Zusammenhang (Ed., 230) für die Unfehlbarkeit der Sinneserkenntnis gibt: Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita, ut licet actus iudicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimatae apparentiae non, et quare, sicut de aliis, esset una persuasio, quia apparentia talis est principium fundamentale omnis veritatis scitae a nobis. Et ita tolleretur certitudo, si sic esset quod staret cum non esse; sed non sic in actu iudicandi, qui⟨a⟩ etsi quando⟨que⟩ sit falsus, poterit iudicium quodammodo rectificari per istum actum. Es ist dieselbe Einstellung wie im ersten Brief an Bernhard: Autrecourt postuliert die absolute Gewißheit der Sinneserfahrung, um den radikalen Agnostizismus zu vermeiden, den er Bernhard vorwirft.

sich unter den Thesen, die 1346 verurteilt wurden, auch der Satz „quod non potest evidenter ostendi quin omnia quae apparent, sint vera“[45].

Die *ultimata apparentia* also kann für den Autrecourt des Traktats als wirklichkeitsentsprechend angesehen werden. Was darunter zu verstehen ist, wird eingehend dargelegt: etwas erscheint *proprie et ultimate*, wenn es allen Prüfungen und Kontrollen standhält, sich mehreren Sinnen in der gleichen Weise präsentiert, und so weiter; kurz gesagt, wenn ganz sicher keine Sinnestäuschung vorliegt. Es ist dasselbe Kriterium, das auch Duns für die *certitudo* der unmittelbaren Wahrnehmungen angegeben hatte. Aber so sehr Autrecourt ihm in diesem Punkt zustimmt, so radikal lehnt er seine Ansicht über die cognita per experientiam ab. Eine der *conclusiones*, die er am Schluß des Kapitels aufstellt, lautet[46]: decima tertia conclusio est quod de scitis per experientiam illo modo quo dicitur sciri „rheubarbarum sanat choleram“ vel „adamas attrahit ferrum“, habetur solum habitus coniecturativus, non certitudo. Cum probatur *quod certitudo* per propositionem quiescentem in anima quae est „illud quod producitur ut in pluribus a causa non libera, est effectus eius naturalis“, quaero: quid appellas „causam naturalem“? Vel illam quae produxit praeteritum ut in pluribus et adhuc producet in futurum, si duret et applicetur? Et tunc minor non est scita, esto quod aliquid sit productum ut in pluribus: non est tamen certum, an sic debeat esse in futurum. Abgesehen von den Beispielen, die Autrecourt möglicherweise anderswoher hat — wir werden es noch sehen — ist in dieser These unverkennbar, und zum Teil wörtlich, Duns zitiert.

Aber der Sache nach hat Autrecourt mit ihr nicht nur gegen Scotus, sondern schlechthin gegen die herrschende Meinung Stellung genommen, so daß eine Reaktion nicht ausbleiben konnte. Sie erfolgte nicht nur in Form der feierlichen Verurteilung, die nach einem ersten Vorspiel im Jahr 1340 schließlich 1346 erfolgte, sondern auch und vor allem in Form von literarischen Auseinandersetzungen, die nicht nur ablehnen, sondern ihrerseits eine andere und „richtige“ Lösung für die von Autrecourt aufgeworfenen Probleme geben wollen. Die eingehendste und vielleicht auch früheste Kritik an seinem Standpunkt hat Buridan geübt.

Johannes Buridan polemisiert gegen Autrecourts Erkenntnistheorie in seinen Quaestionen zur Physik — in beiden uns erhaltenen

---

[45] Art. 31 (Lappe, 34*). Der Satz wird als „falsch“, nicht als „häretisch“ bezeichnet. Die Ansicht, daß Gott de potentia absoluta auch die Sinne über ihre eigenen Objekte täuschen kann, entsprach in der Tat der herrschenden Meinung und wurde offenbar auch von denen geteilt, die die Lehre Autrecourts zu prüfen hatten (vgl. dazu oben, Anm. 27).

[46] Wir ändern zum Teil die Interpunktion der Edition, um den Sinn klarer hervortreten zu lassen.

Redaktionen —, in denen zur Metaphysik und zur Ethik[47]. Die Einwände, die er macht und zum Teil mehrfach wiederholt, sind die folgenden: es gibt außer dem primum principium noch viele andere unbeweisbare Prinzipien, die ebenso sicher sind und ebensogut als Ausgangspunkt für Schlüsse dienen können. Andererseits setzt jeder Schluß, der aus dem Satz des Widerspruchs gezogen, und umgekehrt jede Argumentation, die auf ihn zurückgeführt wird, eine zweite von ihm unabhängige Prämisse voraus. Ferner ist das primum principium keineswegs so selbstverständlich und an sich evident, wie Autrecourt will. Buridan hat das verschiedentlich experimentell festgestellt: er hat sich an alte Frauen gewandt und ihnen die Frage vorgelegt, ob nach ihrer Ansicht Gott in seiner Allmacht machen könne, daß sie gleichzeitig essen und nicht essen, sitzen und nicht sitzen könnten, und hat jedesmal die Antwort bekommen: wir wissen es nicht, für Gott ist nichts unmöglich[48]. Es bedarf also — das will er damit zeigen — eines

---

[47] Wir haben die Polemik des großen Physikkommentars, d. h. der Ordinatio *secundum ultimam lecturam* (ed. Paris 1509), und der Quaestionen zur Metaphysik (ed. Paris 1518) schon früher betrachtet (Studien IV, 388 ff.) und wollen uns darüber im Folgenden kurz fassen. Nur das sei noch gesagt, daß sich die Ausführungen des großen Physikkommentars schon fast in der gleichen Form in der früheren, nur handschriftlich erhaltenen Redaktion finden (wir benützen die Handschrift Chis. E VI 199). Der Quaestio in der Ordinatio, die die hauptsächliche Auseinandersetzung mit Autrecourt bringt (lib. I qu. 4), „utrum in omni scientia ex praeexistenti cognitione principiorum, causarum et elementorum contingit alia scire et intelligere, scilicet principiata, causata et elementata", entspricht in der früheren Fassung die kürzer formulierte qu. 3: „utrum causata possint cognosci scientifice per suas causas" (Ms. cit. fol. 2^{v} + 22^{rv}; das Blatt ist falsch eingeheftet). Der Gedankengang der beiden Quaestionen stimmt in allem Wesentlichen überein; die polemische Note ist vielleicht in der früheren Redaktion noch stärker als in der späten („Circa istam quaestionem aliqui moderni invenerunt novas opiniones", heißt es hier z. B., statt des einfachen späteren „quidam dicunt", u. a. m.). Da auch für die frühere Redaktion, die nicht unbedingt die erste zu sein braucht, kein Datum bekannt ist und nur ein terminus post quem angegeben werden kann — sie muß nach 1328 entstanden sein, denn Buridan kennt auch hier schon die neue Theorie, die Bradwardine in seinem 1328 veröffentlichten Tractatus proportionum aufgestellt hatte —, läßt sich kein Schluß auf die Entstehungszeit der Briefe an Bernhard ziehen. — Auf die Quaestionen zur Ethik kommen wir noch zurück.

[48] Dieses „Experiment" wird sowohl in Metaph. II qu. 2 wie in Eth. VI qu. 11 berichtet. In der letzteren lautet die Stelle so (Ed. Paris 1513): Sic igitur est opinandum, quod cum nobis proponuntur principia firmissima, licet eis intellectus necessario assentiat et non possit eis dissentire, tamen aliquando per sophisticationes in oppositum occurrentes contingit adhaesionem debilitari et tandem quandam formidinem generari. Et hoc expertus sum de primo principio, ut mihi videtur: quaesivi enim a multis vetulis, utrum crederent quod possent simul comedere et non comedere, et statim responderunt quod non; tunc igitur ego sic arguebam: „vos scitis, quod Deus est omnipotens; ipse potest totum mundum annihilare. Creditisne ergo quod Deus posset facere quod simul comedetis et non comedetis?" Et responderunt: „nescio". Und in der Metaphysik: Unde quamvis nullus mente sanus negaret primum principium, tamen potest de eo habere formidinem. Hoc enim expertus fui: petivi enim a pluribus vetulis, utrum scilicet crederent quod simul possent sedere et non sedere; statim dicebant quod erat impossibile. Et tunc petivi ab eis: „nonne

habitus principiorum, nicht um den Satz des Widerspruchs für richtig zu halten, sondern um seiner gewiß zu sein und ihm *sine formidine* zustimmen zu können[49]. Was speziell die Behauptung Autrecourts anbelangt, daß sich aus der Erkenntnis *a est* niemals schließen läßt, daß ein von *a* verschiedenes *b* auch ist, und daß insbesondere von wahrgenommenen Akzidentien aus nicht auf das Vorhandensein einer Substanz, oder von einer Wirkung auf ihre Ursache bzw. umgekehrt geschlossen werden kann, so lassen sich diese Thesen auch direkt widerlegen; denn es gibt Fälle — wir wollen auf die Einzelheiten nicht mehr eingehen —, wo derartige Schlüsse sehr wohl möglich sind, und zwar so gut bei inkomplexen wie bei komplexen Erkenntnissen.

Es ist alles in allem ein Versuch, die aristotelische *experientia* gegen Autrecourts Angriffe zu verteidigen und in ihrem Wahrheitsanspruch zu sichern. In diesem Zusammenhang nun macht Buridan die Entdeckung, daß der Weg, der zu der aus *sensationes* und *memoriae* herauswachsenden Erfahrung führt und den Aristoteles in dem für die Scholastik klassisch gewordenen letzten Kapitel der Analytica posteriora beschreibt, nichts anderes ist als die Methode der unvollständigen Induktion: Experientia ex multis sensationibus et memoriis deducta *non est aliud quam inductio in multis singularibus*, per quam intellectus non videns instantiam nec rationem instandi cogitur, ex eius naturali inclinatione ad veritatem, concedere propositionem universalem[50].

---

creditis quod Deus posset hoc facere?". Statim responderunt: „nescimus, Deus potest omnia facere", et quod impossibilia Deum posse facere credendum est.

[49] Diese These Buridans, daß ganz allgemein die Annahme eines habitus principiorum erforderlich sei, richtet sich natürlich nicht speziell gegen Autrecourt, sondern gehört in einen weiteren Diskussionszusammenhang hinein. Aber daß er sie zweimal in dieser ausführlichen Weise (s. die vorige Anm.) an dem Beispiel des primum principium illustriert, dürfte doch eine argumentatio ad hominem sein. Es scheint auch, daß Autrecourt sie auf sich bezogen hat (vgl. unten S. 206).

[50] Phys. (Ordinatio) I qu. 15; vgl. zu dieser Stelle (und zu andern, an denen sich Buridan in ähnlicher Weise äußert) Bd. IV, a. a. O. In der früheren Redaktion des Physikkommentars ist Buridan sich offenbar über diesen Punkt noch nicht so klar. Die entsprechende Quaestio (I qu. 14) bringt kaum etwas; eine Andeutung findet sich höchstens in lib. VII qu. 4: „utrum necesse est in omni motu movens esse simul cum moto" (Ms. cit. fol. 83^{v}—84^{r}), wo schon etwa die gleichen grundsätzlichen Bemerkungen über die Beweisbarkeit naturwissenschaftlicher Prinzipien gemacht werden wie in der korrespondierenden Quaestio (lib. VII qu. 4) der Ordinatio. Eine eigenartige Note findet sich dagegen in der schon erwähnten Quaestio zur Ethik (lib. VI qu. 11), die auch ziemlich früh zu sein scheint (der Ethikkommentar bietet ja in der Form, in der er auf uns gekommen ist, eine seltsame Mischung von früh und spät). Es geht hier um die Frage des habitus principiorum, und zunächst wird — genau wie in Metaph. II q. 2 — dargelegt, daß es nicht nur *sicut aliqui dicunt* ein einziges oder ganz wenige unbeweisbare Prinzipien gibt, sondern viele, und daß sie aus der Erfahrung gewonnen werden. Aber dagegen erheben sich dann einige Zweifel, die zusammenfassend so gelöst werden: Ad haec autem et omnia huiusmodi dubia dicendum est secundum Eustratium (in seinem Kommentar zum sechsten Buch der Ethik), quod sensus seu *sensualis inductio seu experientia* non constituunt causaliter intellectivam cognitionem neque eius certitudinem, sed solum ministerialiter, repraesen-

Seltsamerweise hat vor Buridan das niemand gesehen, so viele auch jene Aristoteles-Stelle kommentiert haben[51]. Buridan ist sich — mit vollem Recht — bewußt, hier als erster etwas Wichtiges erkannt zu haben. Mit der Entdeckung des Wegs glaubt er auch die metaphysische Begründung des Geltungsanspruchs gefunden zu haben: eine natürliche Wahrheitstendenz unseres Verstandes, die den inclinationes naturales der anorganischen Natur zu vergleichen ist[52], gibt uns die Gewißheit, daß die induktiv gewonnenen Prinzipien richtig sind.

Unter den Beispielen, die Buridan für diese letzteren anführt, kehren drei immer wieder: omnis ignis est calidus, omnis magnes (oder adamas) est attractivus ferri, omnis rhabarbarus est purgativus cholerae. Der Magnet, der das Eisen anzieht, und der Rhabarber, der die Galle heilt, sind aber auch die beiden Beispiele, die Autrecourt in der 13. conclusio des Traktats *Exigit* bringt: in jener These, die sich im übrigen — mit Ausnahme der Beispiele — eindeutig auf Duns Scotus bezieht. Es dürfte sich hier kaum um eine zufällige Koinzidenz handeln[53]. Im

---

tando species rerum sensibilium ipsi intellectui; intellectus autem agens est, qui facit de potentia intellectis actu intellecta, ut dicit Commentator tertio De anima ... Neque obstat quod talia principia inductione praevia cognoscuntur, quoniam inductio gratia formae non de necessitate concludit: nunquam enim per inductionem compleri possent omnia singularia, cum sint infinita ..., sed intellectus percipens in multis singularibus ita esse et nullam videns rationem propter quam non ita debeat esse in aliis, cogitur ex eius inclinatione naturali ad verum concedere quod ita sit in aliis, et sic tandem in ipso universalis principii credulitas firmatur. Sic igitur est intelligendum, quod inductio habet introitum in demonstratione — das sagt Averroes, Phys. II comm. 80 (vgl. die nächste Anm.) —: non quia certificat simpliciter, sed ministerialiter solum, sicut dictum fuit. Gegenüber der Einschätzung im späten Physikkommentar ist das noch eine relativ bescheidene Rolle, die hier der Induktion zugeschrieben wird.

[51] Die Stelle, an der man von der möglichen Einführung der unvollständigen Induktion in die Naturerkenntnis zu sprechen pflegte, war die, an der Averroes diese Möglichkeit erwähnt: Phys. II comm. 80 (in einem Zusammenhang, wo Aristoteles selbst nichts davon sagt). Sonst wurde die unvollständige Induktion mit den Problemen, die sie bietet, in der Logik untersucht; aber der Zusammenhang mit der *experientia* der Analytica wurde nicht hergestellt.

[52] Dictum est, so sagt er an anderer Stelle (Phys. I qu 4), quod bonae et certae fiunt nobis evidentiae ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem: si enim ignis naturaliter inclinatus sit ad calefaciendum, quare non esset intellectus noster naturaliter inclinatus ad assentiendum multis veris et ad dissentiendum multis falsis? Sic enim assentit principiis et dissentit oppositis eorum, sine probatione vel improbatione. Auf diesen Wahrheitsinstinkt greift Buridan auch sonst gern zurück; er ist bei ihm gewissermaßen an die Stelle des intellectus agens der Früheren getreten, den er selbst ja noch im Ethikkommentar anführt (siehe oben Anm. 50).

[53] Das Beispiel des Rhabarbers für ein aus der Erfahrung abgeleitetes Prinzip begegnet nicht nur bei Buridan und Autrecourt, sondern schon früher, etwa bei Aegidius Romanus, der es in seiner Expositio zu den Analytica posteriora (Ed. Venedig 1520) zum letzten Kapitel bringt; von ihm hat es möglicherweise Buridan, der ja in manchem Aegidius folgt, und vielleicht auch Gregor von Rimini, der es gleichfalls kennt (Sent. Prol. qu. 4 art. 1 und I dist. 3 qu. 1). Es ist aber andererseits nicht das übliche Beispiel, oder, richtiger gesagt, „Rhababer" ist nicht der übliche Terminus: wenn man ein Kraut anführte, das die Galle heilt, dann pflegte man sich Averroes

übrigen klingt auch die achte conclusio Autrecourts so, als denke er an Buridan und erkenne dessen Einwände an, daß außer dem primum principium noch andere Voraussetzungen gemacht werden müssen; sie lautet: Octava conclusio est, quod non omnes propositiones possunt ostendi per primum principium, nam cum primo principio oportet assumere aliquid quod contineat conclusionem in actu . . . Das ist genau das, was Buridan gesagt hatte. Auch Autrecourts neunte conclusio könnte sich auf ihn beziehen: Nona conclusio est, quod aliquis posset per consuetudinem aut alias resilire, ut non assentiret indubitanter ei quod est primum principium esse verum, utpote si sic nutriretur ut sibi diceretur, quod est aliquod agens omnipotens, quod potest facere contrarium, et quod non debet ipsum movere evidentia, quia oppositum potest stare cum ea, ut declararetur in multis. Möglicherweise haben Buridans Experimente mit den *vetulae*, die Gottes Allmacht zutrauen, auch das Gesetz des Widerspruchs überwinden zu können, Autrecourt zu dieser Konzession veranlaßt[54]. Doch mehr als Vermutungen sind hier nicht möglich[55].

Aber nun bleibt noch die Frage: wie stellt sich Buridan zu dem Pro-

---

anzuschließen, der Posteriora II comm. 104 von *aliquod individuum ex individuis scamoneae quod purgat choleram* spricht. Die Übereinstimmung der Beispiele bei Buridan und Autrecourt ist darum schwerlich ein Zufall.

[54] In einem sehr interessanten anonymen Sentenzenkommentar, den der Vat. lat. 986 enthält, wird in der ersten Quaestio Nicolaus von Autrecourt mit zwei Argumenten zitiert, die zeigen sollen „quod primum principium non est certissimum". Die Quaestio lautet: utrum fidelis catholicus habeat concedere hoc principium theologicum „Deus potest facere quidquid fieri non implicat contradictionem" (fol. 1^r—9^v), und ein dritter Artikel handelt *de veritate primi principii*, von dem drei conclusiones bewiesen werden: quod est verissimum, quod est certissimum, quod est primum. Gegen alle drei werden dann Einwände vorgebracht und aufgelöst. Zur zweiten conclusio heißt es u. a. (fol. 8^v): ⟨5°⟩ argumenta N. de Alticuria (!) et dicit duo. Primum est quod possunt sine contradictione contradictoria aliter apparere, et per consequens non est certissimum primum principium. Probatur assumptum, nam opiniones contradictoriorum non sunt nisi contrariae, igitur possunt saltem a Deo simul poni. 6° et est aliud dictum, quod de quacumque re mundi non habemus certitudinem evidentem, possumus de illa rationabiliter dubitare, igitur et de primo principio. Probatur assumptum, quia aliquibus falsis ita solide assentimus, sicut primo principio. Das stimmt etwa zu dem, was in der neunten These des Traktats gesagt ist. Weiterhin, unter den Einwänden gegen die dritte conclusio, wird Autrecourt noch einmal genannt (fol. 9^r): Contra praedicta arguit N. de Altricuria et vult probare quod haec est prima: ens est ens vel nil ⟨non⟩ est aliquid, quia virtute huius omnis alia habet evidentiam sicut ista „de quolibet esse vel non esse et non ambo simul" (das ist die Form des primum principium, die der Autor selbst für die erste hält). Dieser Ausspruch erinnert an die verurteilte These, die wir oben wiedergegeben haben (Anm. 31). Der Verfasser des Sentenzenkommentars, der ein Anhänger Mirecourts zu sein scheint, ist in seinen Zitaten im allgemeinen, soweit sie sich kontrollieren lassen, ziemlich präzis.

[55] Daß keine chronologischen Bedenken bestehen, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. Zu der Zeit, als der Traktat *Exigit* verfaßt wurde — wohl gegen 1340 —, stand Buridan auf der Höhe seines Ruhms und hatte sicher schon mehr als eine lectura über Physik, Metaphysik, Ethik gehalten: Autrecourt muß von der an ihm geübten Kritik gewußt haben.

blem einer übernatürlich bedingten Unsicherheit oder gar Unmöglichkeit unserer Erkenntnis, von dem ja die ganze Kontroverse ihren Ausgang genommen hat? Hält der von ihm angenommene Wahrheitsinstinkt des Menschen auch gegenüber einem göttlichen Eingreifen stand? Eine ausführliche Antwort auf diese Fragen gibt eine der Quaestionen zur Metaphysik, in der untersucht wird „utrum de rebus sit nobis possibilis comprehensio veritatis“ [56]. Zunächst werden hier in einer langen Reihe von rationes principales, die ein anfängliches und später zu widerlegendes *quod non* dartun sollen, die gesamten Argumente aufgezählt, die zugunsten einer skeptischen Haltung angeführt werden konnten und großenteils auch angeführt worden sind. Wir beschränken uns auf die wichtigsten. „Arguitur quod non, ex parte sensus“ heißt es zu Beginn, und es folgt die Aufzählung möglicher Unsicherheiten und Unvollkommenheiten unserer Sinneswahrnehmungen, die die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis in Frage zu stellen scheinen [57]. Item, geht es dann weiter, sensus possunt illudi, ut communiter dicitur, et certum est quod species sensibilium possunt conservari in absentia sensibilium in organis sensuum, et tunc iudicamus de eo quod non est ac si esset: ideo erramus per sensum. So weit hat es sich um Fälle gehandelt, in denen unsere Sinne auf natürlichem Weg sich täuschen oder getäuscht werden können. Aber das ist nicht alles: Et difficultas augmentatur multum per ea quae credimus ex fide, quia Deus potest in sensibus nostris formare species sensibilium sine ipsis sensibilibus et longo tempore potest eas conservare: et tunc iudicamus ac si essent sensibilia praesentia. Modo ultra tu nescis, utrum Deus facere hoc vult, ideo tu non habes certitudinem et evidentiam, utrum ante te sunt homines, dum vigilas vel dormis, quia in tua ⟨vigilia vel⟩ dormitione posset Deus facere species sensibiles ita claras, immo in centuplo clariores quam obiecta sensibilia possent facere: ideo ita formaliter iudicares quod essent res sensibiles ante te, sicut nunc iudicas. Ideo, cum nihil scis de voluntate Dei, tu non potes esse certus de aliquo. Das ist der klassische, auf Ockham zurückgehende Einwand, auf dem — mindestens nach Autrecourts Interpretation — die Skepsis Bernhards beruht, nur daß Buridan, im Gegensatz zu Ockham und denen, die sich ihm anschließen, die Wahrnehmung in traditioneller Weise mit species sensibiles erklärt [58] und keine vom Objekt unmittelbar hervorgerufene

---

[56] Metaph. II qu. 1 (Ed. Paris 1518).

[57] So ist z. B. über Geschmäcke kein sicheres Urteil möglich: die Esel etwa halten Disteln für schmackhaft, die Menschen nicht; einem Kranken erscheint etwas bitter, was für andere süß ist usw. Oder: einem Mann in einem Schiff scheinen die Bäume am Ufer sich zu bewegen, während sie denen, die sich im Feld befinden, zu ruhen scheinen; und anderes mehr.

[58] Vgl. dazu unseren Aufsatz Das Problem der *species sensibiles in medio* und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts: FreibZPhTh 10 (1963).

cognitio intuitiva annimmt. Weiter: Deinde arguitur ex parte intellectus, quia intellectus noster dependet ex sensu intelligendo; ideo, si per sensum non habemus certitudinem, ut dictum est, sequitur quod nec per intellectum . . . Item arguitur quantum ad principia, quia principia fiunt nota per experientias, et ipsae experientiae sunt fallaces, ut patet per Hippocratem. Secundo probatur quod sint fallaces, quia experientiae ad concludendum universale principium non habent vim nisi per modum inductionis in multis, et nunquam ex inductione sequitur universalis propositio, nisi sit inductum in omnibus singularibus illius universalis, quod est impossible. Immo ponamus quod sicut quotiescumque[59] tetigisti ignem, tunc scilicet tu sensisti ipsum calidum, ideo per experientiam tu iudicas istum ignem quem tetigisti esse calidum, et tandem tu iudicas omnem ignem esse calidum: ponamus igitur ex voluntate Dei, quod quotiescumque tu sensisti ferrum, tu sensisti illud calidum; constat pari ratione quod tu videns illud ferrum, quod est frigidum, iudicabis illud esse calidum et tandem omnem ferrum esse calidum. Et essent ibi falsa iudicia, quamvis tunc tu haberes tantas experientias de ferro, quantas de facto nunc habes de igne. Dasselbe gilt endlich für unsere Schlüsse; insbesondere ist es nicht möglich, eine Wirkung aus ihrer Ursache zu erkennen oder umgekehrt, denn: videtur quod nunquam possumus evidentiam habere de uno per aliud, quia non est evidentia nisi secundum reductionem ad primum principium quod fundatur in contradictione. Und ganz allgemein: Item potest argui quod de rebus extra intellectum non habemus certam notitiam seu scientiam, cum illae sunt singulares et transmutabiles et de illis non est scientia. Et si de illis non habemus certam scientiam, minus habebimus de illis quae sunt in anima, cum illae sint nobis minus notae. — Istae sunt rationes, so bemerkt Buridan dann abschließend, propter quas negaverunt certam conprehensionem veritatis de rebus nobis esse possibilem.

Seine eigene Antwort auf die gestellte Frage besteht in der Unterscheidung einer doppelten objektiven Wahrheit und einer entsprechenden doppelten Evidenz des *assensus*. Oportet notare, so heißt es einleitend, quod ad assentiendum veritati cum certitudine requiritur firmitas veritatis et firmitas assensus. Dabei will er unter „Wahrheit" — wie es bei diesen ganzen Diskussionen üblich war — nur die *veritas complexa* verstehen, qua propositio dicitur vera und die ihrerseits von der *propositio vera* nicht realiter verschieden sein soll. Gemeint ist einfach die Aussage, deren Inhalt mit dem durch ihn bezeichneten Sachverhalt übereinstimmt. Modo firmitas veritatis, so fährt Buridan dann fort, est possibilis uno modo simpliciter, ut in hac propositione „Deus est", quia in nullo casu falsificari potest; sed etiam est firmitas veritatis

[59] Wir korrigieren aus dem *quemcumque* des Drucks.

ex suppositione communis cursus naturae, et sic esset firma veritas quod caelum movetur, quod ignis est calidus et sic de aliis propositionibus et conclusionibus scientiae naturalis, non obstante quod Deus possit facere ignem frigidum et sic falsificaretur ista „omnis ignis est calidus". Sic ergo patet, quod firmitas veritatis est possibilis. Es gibt also einerseits eine objektiv „sichere" Wahrheit schlechthin, die keine Macht, auch nicht die Allmacht Gottes, erschüttern kann, und andererseits eine Wahrheit, die sicher ist nur unter der Voraussetzung, daß der gewöhnliche Lauf der Natur nicht durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes gestört wird, d. h. daß er — so können wir es auch ausdrücken — nur de potentia ordinata und nicht de potentia absoluta das Naturgeschehen lenkt. Unter dieser Voraussetzung sind die Schlüsse der Naturwissenschaft — etwa daß das Feuer heiß ist oder daß die Himmel sich bewegen — wahr; aber sie hören auf, es zu sein, wenn Gott de potentia absoluta eingreift und etwa ein kaltes Feuer schafft, denn dann ist der Satz „jedes Feuer ist heiß" nicht mehr richtig. Die *firmitas assensus*, die die andere Komponente einer sichern Wahrheitserkenntnis ist, wird definiert als das Moment, durch das wir einer Aussage unsere Zustimmung geben, ohne zu fürchten, daß das Gegenteil richtig sein könnte: firmitas assensus est quo nos adhaeremus et assentimus propositioni absque formidine ad oppositum. Eine derartige subjektive Gewißheit ist unter verschiedenen Umständen möglich: uno modo ex voluntate sine apparentia naturali, und auf diese Weise stimmen die Christen den Glaubenswahrheiten zu, aber auch die Häretiker ihren Irrtümern; secundo modo firmitas provenit nobis ex apparentiis naturalibus per aliquas rationes, et isto modo adhuc est possibile quod firmiter possumus assentire non solum veritati, immo etiam falsitati. Die dritte Art der Gewißheit schließlich fließt aus der Evidenz und wird geradezu Evidenz genannt; und entsprechend den beiden Formen von objektiver Wahrheit scheidet auch sie sich — denn immer entsprechen sich veritas und evidentia — in eine bedingungslose und eine bedingte Evidenz: tertio modo firmitas assensus provenit ex evidentia et vocatur evidentia propositionis simpliciter, quando ex natura sensus vel intellectus homo cogitur sive necessitatur[60] ad assentiendum propositioni, ita quod non potest dissentire; et huiusmodi evidentia secundum Aristotelem conveniret primo principio complexo. Sed alio modo accipitur evidentia secundum quid sive ex suppositione, ut prius dicebatur, quae observaretur in entibus communis cursus naturae; et sic esset nobis evidentia, quod omnis ignis est calidus et quod caelum movetur, licet contrarium sit possibile per potentiam Dei. Et huiusmodi evidentia sufficit ad principia et conclusiones scientiae naturalis[61]. Eine schlecht-

[60] Wir korrigieren aus *sine necessitate*.

[61] Buridan fügt hinzu: Immo est adhuc alia debilior evidentia quae sufficit ad

hinnige Evidenz liegt also dann vor, wenn der Mensch aus der Natur seiner sinnlichen oder intellektiven Erkenntnisfunktionen heraus genötigt ist, etwas für wahr zu halten, ohne daß das Gegenteil möglich ist: eine derartige Evidenz kommt dem Satz des Widerspruchs zu. Die bedingte Evidenz, die nur unter der Voraussetzung des normalen Naturlaufs und unter Ausschließung eines direkten göttlichen Eingreifens volle Gewißheit ist, wird nicht ausdrücklich definiert; Buridan begnügt sich damit, sie der entsprechenden *veritas* zuzuordnen und festzustellen, daß eine derartige Evidenz für die Naturerkenntnis ausreichend ist[62]. Ideo, so heißt es dann abschließend, conclusum est correlarie, quod aliqui valde male dicunt volentes interimere scientias naturales et morales ideo, quod in pluribus earum principiis et conclusionibus non est evidentia simplex, sed possunt falsificari per casus supernaturaliter possibiles: quia non requiritur ad tales scientias evidentia simpliciter, sed sufficiunt praedictae evidentiae[63] secundum quid sive ex suppositione.

Von dieser Unterscheidung aus erfolgt dann die Widerlegung der Bedenken, die die rationes principales gebracht hatten. Zu dem Einwand, der sich auf die natürlich und übernatürlich verursachten Sinnestäuschungen bezieht, erklärt Buridan: ... dico quod quando sensus naturaliter illudantur, intellectus habet inquirere, quando homo sit et quando non, et habet corrigere iudicia illusoria; si vero Deus simpliciter miraculose operatur, concludendum est, quod potest: ideo non est evidentia ⟨simpliciter⟩, sed solum ex suppositione, sicut antedic-

---

bene agendum moraliter, scilicet quando visis et inquisitis omnibus circumstantiis, quas homo cum diligentia potest inquirere, si indicet secundum exigentiam huiusmodi circumstantiarum, illud iudicium erit evidens evidentia sufficiente ad bene agendum moraliter, etiam licet iudicium sit falsum propter invincibilem ignorantiam alicuius circumstantiae.

[62] In diesem Begriff der evidentia secundum quid und der entsprechenden Wahrheit liegt für Buridan auch die Lösung des Problems der *duplex veritas* im averroistischen Sinn (vgl. dazu Studien, Bd. IV, Kap. 1). Die „absoluten" philosophischen Wahrheiten, die sich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen lassen, stehen in keinem Konflikt mit den Glaubenswahrheiten; das Problem bezieht sich nur auf die andern. Die aber stammen durchweg aus der Erfahrung und sind auf induktivem Weg gewonnen — etwa, um eines der wichtigsten Beispiele zu nennen, der Satz „ex nihilo fit nihil", der dem Glauben an die creatio ex nihilo entgegensteht —, es kommt ihnen darum für Buridan nur eine *veritas secundum quid* zu, neben und über der eine theologische Wahrheit, die sich gerade auf die Momente bezieht, die in der andern durch die Klausel ex suppositione communis cursus naturae ausgeschlossen sind, sehr wohl möglich ist. Dieser Zusammenhang wird zum Beispiel in folgender Stelle deutlich, wo Buridan gegen ausgesprochen averroistische Einwände bemerkt (Eth. III qu. 1): Concedo quod, si materia esset perpetua, sicut ponit Aristoteles primo Caeli et mundi, rationes Aristotelis ibidem, si convenienter exponantur, necessario concluderent quantum esset *ex communi cursu naturae*, quod omne corruptibile materiale corrumpetur et omne generabile materiale generabitur ... Utrum autem *supernaturaliter* corruptibile potest perpetuari virtute liberi agentis, nec rationes Aristotelis dicunt nec contradicunt.

[63] Zu dem Plural *evidentiae* vgl. Anm. 61.

tum fuit, quae est sufficiens ad scientiam naturalem. Die Bedenken gegen die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis und der Induktionsschlüsse werden wieder mit dem Hinweis auf den natürlichen Wahrheitsinstinkt unseres Verstandes zurückgewiesen: Ad aliam quae dicit, quod experientiae non valent ad concludendum principium universale, dico quod non est illatio gratia formae, sed intellectus per naturalem inclinationem suam ad verum, praedispositus per experientias, assentit universali principio. Et potest concedi quod huiusmodi experientiae non valent ad evidentiam simpliciter, sed valent ad evidentiam quae sufficit ad scientiam naturalem.

Im Grund vertritt also Buridan genau den gleichen skeptischen Standpunkt, den Autrecourt dem Bernhard von Arezzo zuschreibt[64]:

---

[64] Von Nicolaus von Oresme haben wir keinen Text, in dem er unser Problem ex professo behandelt, aber daß er in derselben Weise wie Buridan eine doppelte Evidenz annimmt, geht aus gelegentlichen Äußerungen hervor, von denen eine erwähnt sei. Eine seiner Quaestionen zu De anima erörtert die Frage, ob und wie die Bewegung wahrgenommen werden kann und welche Gewißheit einer solchen Wahrnehmung zukommt (De anima II qu. 15: utrum motus sit unum de quinque sensibilibus, Clm 761, fol. 16ʳ—18ᵛ; die Quaestio umfaßt im ganzen sieben Artikel, von denen die ersten vier lauten: 1) quid est cognoscere motum, 2) qualiter percipitur a sensu, 3) qualiter diversimode, 4) de certitudine comprehensionis motus). Es war das ein schon immer diskutiertes Problem, und die herrschende Ansicht ging dahin, daß zweifellos eine mehr oder weniger indirekte Wahrnehmung der Bewegung möglich ist, daß aber die Sinne, die gegenüber den *obiecta propria* nicht oder nur in sehr geringem Maß irren, sich über die *communia* und ganz besonders über die Bewegung in mehrfacher Weise täuschen können. Das ist auch Oresmes Standpunkt. In inhaltlicher Beziehung sagt er nichts Neues, denn auch die Erfahrungstatsachen, die er zum Beweis seiner These anführt, waren längst bekannt. Neu ist dagegen, daß er diese Feststellung mit der Unterscheidung der beiden *evidentiae* in Verbindung bringt (was Buridan im entsprechenden Zusammenhang, De anima II qu. 13 „utrum numerus, magnitudo, figura, motus et quies sint sensibilia communia et per se", nicht getan hatte). Zu Beginn des vierten Artikels erklärt er: Tunc de quarto scilicet de certitudine comprehensionis motus distinguo, quod duplex est certitudo in proposito: quaedam est praecisa (das Wort ist in der Handschrift verschrieben; vielleicht ist *propria* gemeint) et evidentissima, ita quod oppositum non est imaginabile; alia est sufficiens et probabilis, sicut est in naturalibus. Der Begriff der *certitudo evidentissima* wird aber tatsächlich im Verlauf der Quaestio in einem weiteren Sinn gebraucht: als höchste Gewißheit wird nicht nur die angesehen, deren Gegenteil unvorstellbar ist oder die, anders gesagt, auf dem Prinzip des Widerspruchs beruht, sondern auch die Gewißheit der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, um die allein es ja bei dieser Fragestellung geht. Oresme macht noch eine zweite Unterscheidung, die sich auf den Begriff der Bewegung bezieht: secunda distinctio est quod motus potest capi proprie et tunc est cum continuitate, aut magis large et tunc est aliter se habere in se sive per successionem continuam sive subitam; und dann wird sowohl für die eine wie für die andere Art von Bewegung festgestellt, daß sie nicht mit absoluter Gewißheit erkannt werden können. Zunächst für den eigentlichen, sich kontinuierlich vollziehenden motus localis: Tunc sit prima conclusio de motu proprie dicto: de certitudine evidentissima non cognoscitur aliquid moveri; denn es ist unmöglich, einen motus continuus von einer sukzessiven Reihe instantaner Ortsveränderungen mit unmerkbaren Ruhepausen dazwischen zu unterscheiden. Aber auch die Bewegung im allgemeineren Sinn, das (kontinuierliche oder diskrete) *aliter se habere in se* läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen: Tunc de motu large sumpto sit ... (secunda) conclusio quod de nullo est evidens simpliciter, quod ipsum moveatur. Wir nehmen

wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß Gott de potentia absoluta in das Naturgeschehen eingreift, dann ist nichts sicher außer dem Satz des Widerspruchs: so gut wie unsere induktiven Verallgemeinerungen und überhaupt unsere Schlüsse durch seine Allmacht „gefälscht" werden können, können es auch unsere einfachen Sinneswahrnehmungen, denn — so dürfen wir Buridans Gedankengang ergänzen — es besteht kein Grund, für die letzteren eine Ausnahme zu machen, wie Autrecourt wollte. Wenn aber andererseits von dieser Möglichkeit eines unmittelbaren wundermäßigen Eingreifens Gottes abgesehen wird, wenn wir also erkennen wollen, wie Gott de potentia ordinata die Welt geschaffen und den Gang der Natur geregelt hat, oder, anders gesagt, wenn wir den *communis cursus naturae* voraussetzen, dann kommt nicht nur unsern Sinneswahrnehmungen, sondern auch unsern Induktionsschlüssen die Evidenz zu, die für dieses Wahrheitssuchen genügt. Selbstverständlich ließe sich gegen diese Theorie einer doppelten Evidenz das gleiche einwenden, was Autrecourt Bernhard entgegengehalten hat: wie können wir wissen, wann ein normaler Naturablauf vorliegt und wann Gott persönlich eingreift? Buridan hat dieses Problem natürlich auch nicht gelöst. Aber seine Lehre von der doppelten Evidenz gibt auf die Frage eine methodologische Antwort: die Naturwissenschaft kann — und muß — von der Möglichkeit der Wunder abstrahieren; sie kann sich darauf beschränken, die influentia generalis vorauszusetzen, mit der Gott de potentia ordinata das Naturgeschehen lenkt, und kann die Möglichkeiten, die aus seiner potentia absoluta fließen, vernachlässigen. Kurz: es ist das Postulat einer metho-

---

lediglich die relativen Lageveränderungen, das gegenseitige *aliter se habere* der Sinnesobjekte wahr, aber wir wissen nicht, welches von ihnen sich *in se* anders verhält, d. h. welches sich im absoluten Sinn bewegt. Denn ein Körper verhält sich in derselben Weise zu einem andern, wenn er in Bewegung ist und der andere ruht, wie wenn das Umgekehrte der Fall ist: ex hoc sequitur quod solummodo evidenter percipimus visibilia aliter se habere inter se, sed non percipimus quid eorum moveatur, sicut de homine in navi, si alia navis transeat iuxta ipsam: tunc bene videbit quod aliter se habent, sed nescit quae illarum moveatur. Analoges gilt auch für die alterationes, mit dem allgemeinen Ergebnis, daß wir nur relative Bewegungen und Veränderungen wahrnehmen können, aber keine absoluten: wir erkennen nur das *aliquid moveri*, aber nicht das *quid*. Mindestens nicht mit der ersten der beiden evidentiae, die Oresme unterschieden hat, wohl aber mit der zweiten: (quarta) conclusio est quod sufficit existimatio et evidentia naturalis cum aliis coniecturis; ideo possumus dicere quod certitudinaliter scimus caelum moveri et hominem moveri, similiter terram ⟨quiescere⟩, quia non est verisimile quod terra movetur propter ambulationem hominis, sed homo movetur. — Es sei noch eine Stelle aus dem ersten Artikel („quid est cognoscere motum") zitiert, weil hier in wenigen präzisen Worten die Buridansche und die Ockhamsche Auffassung der Bewegung einander gegenübergestellt sind: (secundo) praesupponendum est quae res sit motus, quia hoc nomen *motus* aliquando capitur pro quodam fluxu quod est unum accidens sicut alia (das ist Buridans Deutung der Bewegung), aliquando capitur pro re quae acquiritur aut deperditur per talem fluxum connotando eam sic se habere (das ist der Ockhamsche Bewegungsbegriff); vgl. unsern in Anm. 1 zitierten Aufsatz (177 ff.).

dischen Trennung von Theologie und Naturwissenschaft, das damit ausgesprochen wird[65].

Dieselbe Forderung einer zweifachen Evidenz ist von andern Überlegungen aus und zum Teil mit präziseren Formulierungen auch von einem Zeitgenossen und jüngeren Pariser Kollegen Buridans aufgestellt worden: von dem Zisterzienser Johannes von Mirecourt, im ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Mirecourt hat im Jahr 1344/1345 oder 1345/1346 über die Sentenzen gelesen, und es ist darum anzunehmen, daß er Buridans Kritik an Autrecourt gekannt hat und daß möglicherweise seine eigene Theorie der Evidenz nicht unabhängig von der Buridans ist.

Mirecourt ist anscheinend rasch vergessen worden. Was von ihm weiterlebte, waren die im Jahr 1347 verurteilten Thesen, aber auch sie — die Zensur war in anonymer Form erfolgt, mit einer Liste, die nicht nur Äußerungen Mirecourts enthielt — scheinen schon bald nicht mehr mit seinem Namen in Verbindung gebracht worden zu sein[66]. Jedenfalls hat man offenbar im Jahr 1375, dreißig Jahre nach seiner Sentenzenvorlesung, nicht mehr gewußt, daß er in seinem Kommentar eine eingehende Erörterung des Problems der evidenten Erkenntnis gebracht hatte; denn Petrus von Ailly konnte sich erlauben, in seiner Sentenzenerklärung, die aus diesem Jahr stammt, dieselbe Lehre als eigene aufzustellen und die distinctiones und conclusiones zum Teil wörtlich aus Mirecourts Kommentar abzuschreiben. Es ist das dann die berühmte und noch in späteren Jahrhunderten gern zitierte Theorie der Evidenz des großen Kardinals geworden.

---

[65] Diese ganzen Diskussionen haben nichts zu tun mit dem Problem der Kontingenz der Naturgesetze, mit dem sie gelegentlich von der modernen Forschung in Zusammenhang gebracht worden sind (siehe vor allem E. A. Moody, Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt [The Parisian Statutes of 1339 and 1340]: FranceStuds [1947] 113 ff.); insbesondere hat die *evidentia secundum quid* oder *ex suppositione*, die ein rein erkenntnistheoretisches Moment ausdrückt, mit der ontologischen *necessitas secundum quid* oder *ex suppositione* nichts gemein. Diese letztere wird ja überhaupt von der Scholastik nur im Sinn einer Notwendigkeit *ex suppositione finis* verstanden — so ist z. B. das Einnehmen einer Arznei nicht an sich notwendig, sondern im Hinblick auf den Zweck, d. h. die Erlangung der Gesundheit — und niemals als Notwendigkeit unter der Voraussetzung eines an sich kontingenten Naturgesetzes, die etwa als necessitas ex suppositione naturae bezeichnet worden wäre. Diese Vorstellung und auch dieser Begriff liegen der Scholastik völlig fern. Auf jeden Fall ist in den Erörterungen über die evidentia ex suppositione naturae niemals auch nur von weitem der Gedanke gestreift worden, daß eine Beziehung zu derartigen Fragen hergestellt werden könnte. Es geht hier um etwas viel Primitiveres und andererseits viel Allgemeineres und Grundlegenderes, nämlich um die Wirklichkeitsgeltung unserer empirischen Erfahrungserkenntnis einschließlich der einfachen Sinneswahrnehmungen und um die Frage, ob und wieweit diese auch gegen ein übernatürliches Eingreifen gesichert ist.

[66] Wir haben schon früher gesehen, daß einige seiner Lehren in der Folgezeit Ockham zugeschrieben oder mit Ockhamschen Thesen verquickt worden sind (siehe Studien, Bd. V, 330 und 336).

Wir betrachten die einschlägigen Quaestionen Johanns von Mirecourt und Petrus' von Ailly zusammen. Einige Definitionen formuliert dieser letztere etwas präziser, und einige der propositiones und conclusiones, in denen Mirecourt ziemlich ausführlich wird, faßt er kürzer und straffer zusammen, während er an andern Stellen einige Zusätze macht. Aber inhaltlich herrscht in allen wesentlichen Punkten Übereinstimmung.

Johannes von Mirecourt fragt „utrum evidenter possit cognosci a natura creata aliqua veritas“ [67], Petrus von Ailly „utrum possibile sit viatorem habere notitiam evidentem de aliqua veritate“ [68]. Nach einigen *argumenta quod non* und *in oppositum* erklärt Mirecourt sofort: Circa quaestionem istam praemitto primo distinctionem de evidentia et est ista, quod duplex est evidentia: quaedam est evidentia primi principii, alia est naturalis nostri ingenii, während Alliacus etwas ausführlicher in einem ersten Artikel zunächst einige termini definiert: *viator*, *veritas* — unter der auch er, wie Buridan, lediglich die komplexe Wahrheit der Aussage verstehen will, die identisch ist mit der propositio vera —, und schließlich die Evidenz, für die das Entsprechende gilt: evidentia und evidens notitia sind synonyme Begriffe. Unde dico, so erklärt er dann genau wie Mirecourt, quod duplex est evidentia: quaedam est evidentia absoluta, qualis est evidentia primi principii vel reducibilis ad eam; alia est evidentia conditionata, qualis est evidentia nostri ingenii, quae est citra primam. Wir haben also wie bei Buridan die absolute Evidenz, die Evidenz schlechthin, wie sie dem Satz des Widerspruchs zukommt, und die bedingte oder „natürliche“, wobei unter der *evidentia naturalis* — die Buridan in diesem Zusammenhang nicht kennt — die Evidenz zu verstehen ist, die unserem Intellekt gemäß und natürlich ist, nicht die Evidenz, die unsere Erkenntnis der äußeren Natur erreichen kann. Es folgt bei beiden Autoren die genaue Erläuterung der beiden Begriffe.

Bei Johannes von Mirecourt lautet sie folgendermaßen: *Evidentia specialis primi principii* est illa, qua quis assentit sine formidine aliqualiter esse quocumque assensu causato [69] naturaliter in eo ex causis necessitantibus eum ad [70] assensum illum, et non est possibile, quod ille sic esse assentiat et non sit ita sicut assentit esse. In hac descriptione ponuntur quatuor partes. Prima est: „specialis evidentia est illa qua aliquis assentit aliqualiter esse“, quia evidentia est assensus quidam, vel non sine assensu. Secunda est: „sine quacumque formidine“, per

---

[67] Sent. I qu. 6; Pal. lat. 340, fol. 11^{v}—14^{r}.

[68] Sent. I qu. 1 art. 1 (Ed. Straßburg 1490).

[69] In der Handschrift steht *creato*, aber es muß offensichtlich — wie auch aus späteren analogen Stellen hervorgeht — *causato* heißen.

[70] In der Handschrift: *ad eum*.

quam excluditur opinio et etiam suspicio, quae non sunt sine formidine de facto vel de possibili. Tertia: „assensu naturaliter causato (. . .)[71]", per quam excluditur fides qua assensus certitudinis non est sine voluntatis imperio. Quarta: „per quem non est possibile (. . .) esse", per quam excluditur alia evidentia naturalis, de qua statim dicetur. — *Evidentia naturalis* est illa qua quis assentit aliqualiter esse sine quacumque formidine, et sic est, assensu causato naturaliter in eo ex causis, et *non facto miraculo aliquo* quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut ipse assentit esse. Omnes partes huius descriptionis declaratae sunt, excepta ultima[72], quae ponitur ad differentiam evidentiae primae.

Petrus von Ailly erläutert die beiden Evidenzen so: *Evidentia absoluta simpliciter* potest describi quod est assensus verus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare. In hac autem descriptione quatuor partes ponuntur. Prima est: „assensus verus", quia omnis evidentia est assensus, licet non e contra; et dicitur *verus* ad differentiam erroris seu assensus falsi vel erronei, qui quantumcumque sit firmus, tamen nunquam est evidens. Secunda pars est: „sine formidine", ad differentiam opinionis, suspicionis vel coniecturae, quae non sunt sine formidine de facto vel de possibili. Tertia est: „causatus naturaliter", id est ex causis necessitantibus intellectum ad sic assentiendum, ad differentiam fidei, qua licet sit assensus sine formidine, tamen non causatus naturaliter, sed libere etc. Quarta est: „quo non est possibile etc.", ad differentiam assensus causati per syllogismum falsigraphum qui, licet posset habere conditiones praedictas, tamen habens illum assensum sic assentiendo decipitur: non per assensum conclusum, sed per medium conclusivum. Item illa pars ponitur ad differentiam evidentiae secundum quid sive conditionatae, de qua statim dicetur. — *Evidentia* autem *secundum quid* potest describi, quod est assensus verus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile *stante Dei influentia generali et nullo facto miraculo* intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare. In hac autem descriptione singulae partes ponuntur consimili ratione sicut in prima, praeter illam „stante Dei etc.", quae ponitur ad differentiam primae evidentiae.

Hier ist nun, im Gegensatz zu Buridan, der in diesem Punkt etwas unpräzis geblieben ist, ganz genau gesagt, worin das Wesen und der Unterschied der beiden Evidenzen besteht: in beiden Fällen handelt es sich um eine „Zustimmung" oder ein Für-wahr-halten, zu dem wir aus äußeren, natürlichen — nicht übernatürlichen — Gründen genötigt werden, ohne daß eine Willensentscheidung mitwirkt, und das einer

[71] Wir ändern wieder *creato* in *causato*. Der Rest des Zitats ist in der Handschrift ausgelassen, auch bei der folgenden Stelle.

[72] In der Handschrift: . . . *excepta ultima declaratae sunt.*

objektiven Wahrheit entspricht und weder irren noch getäuscht werden kann. Für die evidentia absoluta genügt diese „Beschreibung"; für die evidentia conditionata kommt im letzten Teil der Zusatz hinzu: vorausgesetzt, daß Gott keine Wunder tut und nicht durch ein übernatürliches Eingreifen in uns ein Für-wahr-halten verursacht, dem keine Wahrheit entspricht.

In einer Reihe von *conclusiones* wird dann von beiden Autoren erläutert, in welchen konkreten Fällen die eine oder die andere Evidenz vorliegt[73]. Die evidentia specialis primi principii, wie Mirecourt sagt, oder die evidentia absoluta simpliciter kommt den analytischen Urteilen zu und außerdem einer gewissen Anzahl von kontingenten Wahrheiten, nämlich den Sätzen, die sich auf das eigene Sein und die eigenen Handlungen beziehen[74]. Aber es ist ausgeschlossen, mit dieser Evidenz irgend etwas von der äußeren Wirklichkeit zu wissen; dagegen können äußere Erfahrungen, und nicht nur die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen, sondern auch Aussagen über Substanzen, Relationen und so weiter die natürliche oder bedingte Evidenz haben. Mirecourt drückt diese These in zwei conclusiones aus: 5ª conclusio negativa est ista, quod praedicta evidentia (gemeint ist die evidentia reducta ad certitudinem primi principii) nullus scit evidenter quod alia res ab eo est, utpote quod albedo est, nec quod homo est, nec quod duo sunt, nec etiam quod multa sunt, et sic de talibus, nec quod homo est aliud ab asino et huiusmodi. — 7ª conclusio[75] est, quod evidentia naturali et secundo modo dicta animae creatae potest esse evidens quod nigredo est et quod homo est Parisius et quod duo sunt et quod multa sunt et huismodi. Der Beweis der ersten, „negativen" These erfolgt mit

[73] Mirecourt stellt hier sieben Thesen auf, während Petrus von Ailly dieselben Aussagen in drei Sätze zusammenfaßt.

[74] Bei Mirecourt heißt es: Prima (conclusio) est: natura intelligibilis creata potest scire evidentia reducta ad certitudinem primi principii, quod si homo est, animal est, quod si Deus est, essentia est, et huiusmodi propositiones quae sunt evidentes ex terminis vel quae consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel principiis per se notis. — Secunda conclusio est ista: evidentia primo modo dicta reducta ad certitudinem primi principii evidenter scitur vel sciri potest ab anima creata, quod aliquid est et quod ipsa est. — Tertia conclusio est ista: non est aliqua propositio demonstrabilis ex per se notis et necessariis ab intellectu creato, quin sic sit sicut signatur per illam. — Quarta conclusio est ista, quod evidentia praedicta evidens est vel esse potest animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit et cognovit. Bei Petrus von Ailly lauten die entsprechenden Sätze: Prima conclusio, quod possibile est viatorem non solum de primo principio, sed etiam de multis aliis veritatibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem ... quia quilibet experitur non solum primum principium esse sibi evidens modo praedicto, sed multas consequentias, sicut sunt consequentiae petentes principium, ut istae: Sortes est, ergo Sortes est vel non est; si homo est, homo est; et multae aliae, ut istae: homo est, ergo animal est; si equus currit, animal currit etc. — Secunda conclusio est, viatorem de multis veritatibus contingentibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem, v. gr. quod ipse est, quod ipse cognoscit etc.

[75] Die sechste conclusio tut eigentlich nichts zur Sache: sexta conclusio est quod nulla natura creata potest evidentia tali evidenter scire futurum aliquod contingens.

dem üblichen Gedankengang, der allerdings in einem Punkt eine eigene Note aufweist: Probatur sic: illud non scitur evidenter evidentia tali (gemeint ist wieder die absolute Evidenz), de quo potest quis rationabiliter dubitare, sic quod non est evidens quod contradictionem implicet sic apparere et non sic esse; sed sic est de huiusmodi, igitur etc. Das ist die Autrecourt'sche Formel[76], nur daß sie für ihn die Evidenz überhaupt — die einzige, die es gibt — ausdrückt, während sie für Mirecourt nur die *evidentia specialis* definiert, die dem Satz des Widerspruchs zukommt. Zum Beweis der *minor* — „sed sic est de huiusmodi" — wird unter anderem die Unsicherheit angeführt, die für die Gesichtswahrnehmungen aus einer Indisposition der virtus visiva oder des Mediums folgen kann, und dazu heißt es dann: Confirmatur: Deus indisponit medium et visum, ergo visus non iudicat certitudinaliter de suo obiecto; antecedens est tibi dubium, ergo consequens non habes negare. Die besondere Note liegt in diesem „Confirmatur": Mirecourt vermeidet sowohl das Ockhamsche Argument von der notitia intuitiva wie das Buridansche von der species sensibilis, die beide ohne Objekt von Gott direkt in uns erzeugt werden könnten. Denn für ihn ist die Wahrnehmung weder durch species vermittelt noch ist sie eine Qualität der Wahrnehmungspotenz, die Gott *se solo* hervorrufen könnte; andererseits ist sie aber auch keine actio, die realiter verschieden von der Potenz wäre, sondern — mindestens ist das die Ansicht, der er am liebsten zustimmen würde, wenn sie keine theologischen Bedenken erregte — sie ist lediglich ein *modus se habendi* der Seele, der im Grunde nichts anderes ist als die Seele selbst[77] und den darum auch Gott nicht von ihr trennen kann. Aber trotzdem könnte er — das sagt eben unsere *confirmatio* — auf anderm Weg den Wahrnehmungsprozeß verfälschen: indem er im Medium oder im Sinnesorgan gewisse Bedingungen und Dispositionen ändert. Und da man nie wissen kann, ob er es tut, können die Sinne nicht mit Sicherheit über ihr Objekt urteilen.

Interessant ist vor allem der „Beweis" für die zweite, positive These: Probatur sic: nullum experimentum est quin causet in experiente vel causare possit notitiam de qua non dubitet, nec posset esse per potentiam naturalem, *stante communi Dei influentia*, quod sic experiatur et non sit ita. Sed per experimentum tale possumus cognoscere quod albedo sit et quod homo sit et huiusmodi; ergo potest causari talis evi-

---

[76] Vgl. oben S. 197.

[77] Mirecourt sagt das in Sent. I qu. 2, von der wir schon gesprochen haben, und verteidigt diese Ansicht dann in seiner ersten Apologie, art. 45 (sie ist ediert von F. Stegmüller, Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt: RechThAncMéd 5 [1933] 40 ff.): er würde gern ganz allgemein in jeder actio, jedem motus, aber auch jeder Qualität einen bloßen modus se habendi des agens oder movens oder subiectum sehen, der nicht realiter davon verschieden ist (vgl. dazu unsere früheren Ausführungen, Bd. V, 332 ff.).

dentia, ergo evidentia praedicta (d. h. die *evidentia naturalis*, von der in der conclusio selbst die Rede ist). — Secundo, quia nisi haberemus aliquam evidentiam de talibus, sequeretur quod nullam evidentiam haberemus de aliqua re quae sit alia a nobis, quod non videtur concedendum, et consequentia satis patet. Keine natürliche Macht also, vorausgesetzt, daß Gott nicht in außerordentlicher Weise eingreift, kann bewirken, daß eine hinreichend gesicherte Wahrnehmung nicht der Wirklichkeit entspricht. Denn wenn es nicht so wäre, würde folgen, daß wir über nichts außerhalb unserer selbst eine Gewißheit hätten, was nicht angenommen werden kann[78]. Das ist natürlich so wenig eine Begründung wie Buridans Rekurs auf die inclinatio naturalis ad veritatem, die dem menschlichen Intellekt zukommen soll: die Evidenz der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis bleibt notwendig ein Postulat, das sich jedem eigentlichen Beweis entzieht[79].

Petrus von Ailly faßt die entsprechenden beiden Thesen in eine conclusio zusammen: Tertia conclusio est, quod impossibile est viatorem

---

[78] Mit der gleichen Überlegung „beweist" Mirecourt in einem andern Zusammenhang, daß *naturaliter* eine Sinneswahrnehmung ohne Objekt unmöglich ist. In der ersten Quaestio seines Sentenzenkommentars (lib. I) fragt er „utrum cognitio sensitiva naturaliter causari vel conservari possit sine obiecto" (wir zitieren nach der Handschrift Neapel, Bibl. Nazionale VII C 28, da im Pal. lat. 340 der größte Teil der Quaestio fehlt; die Neapler Handschrift ist nicht foliiert), und er kleidet seine Antwort in sechs *conclusiones*, von denen die ersten beiden besagen „quod exterior sensatio non potest naturaliter causari obiecto ipsam non causante" und „quod exterior sensatio non potest naturaliter conservari obiecto ipsam non conservante". Unter den Beweisen, die für sie angeführt werden, sind die wichtigsten: si sensatio exterior causaretur obiecto non causante vel non existente, periret omnis certitudo de existentia sensibilis et conditionibus eius sensibilibus concurrentibus, igitur; und: si sensatio exterior posset conservari naturaliter sine obiecto, periret omnis certitudo de existentia sensibilis non facto miraculo immo Deo permittente res agere suos cursus; consequens est inconveniens. Gegenüber der natürlichen, durch keine göttlichen Wunder gestörten Wahrnehmung ist also auch Mirecourt, wie alle seine Zeitgenossen, ein überzeugter Realist. — Der zweite und dritte Artikel der Quaestio, in denen Einwände erhoben und zurückgewiesen werden, bringen dann u. a. eine Aufzählung und Widerlegung der *experientiae*, mit denen Aureoli zeigen wollte, daß auch *naturaliter* unter Umständen eine objektlose Wahrnehmung möglich ist (vgl. oben, Anm. 8).

[79] In einer späteren Quaestio zum ersten Buch erörtert Mirecourt die Frage „utrum nobis sit per se notum quod aliquis sit Deus" (Sent. I qu. 23, Pal. lat. 340, fol. 61^{v}—64^{v}), und eine der conclusiones, die er hier aufstellt und in der er erklärt, es sei nicht mit der Evidenz des ersten Prinzips bewiesen, daß Gott existiere und daß er das vollkommenste Wesen sei, hat Anstoß erregt. In seiner ersten Apologie, art. 44, legt er darum, um seine Äußerung zu rechtfertigen, noch einmal dar, in welcher Weise und aus welchen Gründen er zwei verschiedene Arten der Evidenz unterscheidet, und gibt etwas knappere und präzisere Definitionen der beiden Begriffe als im Sentenzenkommentar: Aliqui assensus nostri sunt sine formidine actuali vel potentiali, aliqui sunt cum formidine actuali vel potentiali sicut suspicio, opinio, coniectura actualis. Item illorum, qui sine formidine, aliqui sunt inevidentes sicut et fides, aliqui vero sunt evidentes evidentia potissima, evidentia scilicet primi principii, aliqui evidentia naturali. *Evidentia primi principii* est illa, qua assentimus sic esse et sic est, sine quacumque formidine, ex eo quod oppositum nobis expresse et evidenter includit contradictionem ... Ex quo patet, quod solum primum principium et conclusiones demonstratae a priori demonstratione potissima sunt vel esse pos-

aliquid extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse, evidentia simpliciter et absoluta, sed bene evidentia secundum quid et conditionata. Ista conclusio habet duas partes. Prima est quod simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est alius ab asino, et sic de similibus. — Secunda pars conclusionis est quod loquendo de evidentia secundum quid seu conditionata vel ex suppositione scilicet *stante Dei influentia generali et cursu naturae solito nulloque facto miraculo* talia possunt esse nobis sufficienter evidentia, sic quod de ipsis non habemus rationabiliter dubitare. Unter den Beweisen für den ersten Teil besteht der erste und wichtigste aus den beiden, zu dieser Zeit schon klassisch gewordenen Ockhamschen Argumenten: Probatur primo quia stat sine contradictione apparere et assentire sic esse et tamen non sic esse; igitur sic esse non est evidens praedicto modo (d. h.: simpliciter et absolute) ... Antecedens patet per Dei omnipotentiam, quia quidquid Deus potest facere mediante causa secunda, vel mediantibus causis secundis, potest per se ipsum. Et quibuscumque duabus rebus datis, quarum una non est pars alterius, Deus potest unam illarum conservare alia destructa; et per consequens destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem, et habetur propositum. Petrus läßt auch diese zweite Überlegung ohne weiteres gelten: in der Deutung der seelischen Funktionen hat er sich Mirecourt nicht angeschlossen, wohl aus dem Grund, weil die betreffende These — daß die seelischen Akte nicht realiter verschieden sind von der Seele selbst — auf der Irrtumsliste von 1347 steht[80].

Der zweite Teil wird so bewiesen: Probatur hoc, quia stante Dei influentia etc. non stat talia nobis apparere et non sic esse, unde quamvis talis apparentia posset esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare. Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur: Primo sequitur, quod possemus rationabiliter dubitare *quod aliqua substantia alia a natura nostra et divina esset,* quia Deus posset conservare omnia accidentia huiusmodi substantiis corruptis seu destructis, ut in sacramento altaris. Secundo sequitur quod non posset sufficienter inferri ex una re alia nec *ex causa posset concludi effectus* nec e contra, et sic perirent omnes demonstrationes naturales. Et consequentia tenet, quia duarum rerum distinctarum Deus potest absolute alteram conservare alia destructa ... Tertio sequitur, quod haberemus rationabiliter

---

sunt omnibus evidentes evidentia primi principii. — *Evidentia* autem *naturalis* est illa, qua assentimus sic esse, et sic est, sine quacumque formidine, ex causis necessitantibus naturaliter ad assensum, et non est possibile *naturaliter* nec de ipso nec de aliquo principiorum ex quo deducitur ipsum apparere sic esse et non sic esse.

[80] Art. 28: quod probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, immo quod est ipsa anima.

dubitare demonstrata quacumque creatura, an illa esset Deus . . . et sic an Deus esset asinus . . ., nam quamlibet talem posset Deus assumere etc. Et breviter: multa similia possent inferri, quae sunt absurda et blasphema, quare etc. Et sic patet responsio[81].

An diesen Ausführungen ist vor allem bemerkenswert, daß nicht nur Autrecourts These von der Unerkennbarkeit der Substanzen und Kausalbeziehungen als absurd bezeichnet wird, sondern daß diese Absurdität geradezu als Argument dient, um die Möglichkeit einer hinreichend evidenten Erfahrungserkenntnis darzutun. Petrus von Ailly ist sich offenbar in stärkerem Maß als Buridan und Mirecourt klar darüber, daß eine derartige Möglichkeit nicht beweisbar ist, sondern nur postuliert und vorausgesetzt werden kann.

Dagegen ist weder er noch einer der andern Denker, von denen wir bisher gesprochen haben, auf die Idee gekommen, sich zu fragen, ob denn die andere These, die der Theorie von der doppelten Evidenz zugrunde liegt, bewiesen oder beweisbar ist: d. h. ob ein direktes Eingreifen Gottes, das die Evidenz unserer natürlichen Erkenntnis zweifelhaft macht, überhaupt möglich ist, oder, mit andern Worten gesagt, ob es denkbar ist, daß Gott uns täuschen kann? Etwa dreihundert Jahre nach diesen Diskussionen hat ein anderer Philosoph — Descartes — sich diese Frage vorgelegt und sie verneint; der „methodische Zweifel", von dem er ausging, war im Prinzip derselbe wie der unserer Scholastiker: man könnte sich vorstellen, daß ein böser Geist, ein *spiritus malignus*, uns täuscht und uns eine Außenwelt vorspiegelt, die in Wirklichkeit nicht besteht. Aber für Descartes wird ein derartiger Einwand hinfällig vor der Überzeugung von der *veracitas Dei*, die eine solche Täuschung nicht zulassen kann und uns die Wirklichkeitsentsprechung unserer Wahrnehmungserkenntnis garantiert. Es erscheint fast seltsam, daß bei den Philosophen-Theologen des 14. Jahrhunderts diese Überlegung nicht begegnet und daß sie nicht als ganz selbstverständlich empfunden wird. Tatsächlich haben sie das „Können" Gottes aus-

---

[81] Unter den Einwänden, die Petrus von Ailly dann gegen diese conclusiones erhebt, wird das Problem der möglichen bzw. unmöglichen *infallibilitas* menschlicher Erkenntnis aufgeworfen. Petrus nimmt in einer Reihe von Thesen Stellung dazu: Ad videndum differentiam inter notitiam Dei et creaturae quoad infallibilitatem ponuntur propositiones: Prima est quod sola divina notitia est universaliter infallibilis. Ista supponitur. — 2ª quod aliqua humana notitia de necessario et impossibili aliter se habere, sicut de primo principio et similibus, est infallibilis. — 3ª est quod aliqua humana notitia de aliquo contingenti vero est infallibilis, puta notitia qua scio me esse et vivere. — 4ª est quod nulla humana notitia de contingenter vero extrinseco a cognoscente est vel esse potest infallibilis. Es ist eine Wiederholung des schon Gesagten unter anderem Gesichtspunkt, oder vielleicht auch nur mit anderer Terminologie; denn um was es in diesen ganzen Diskussionen ging, war ja das Problem der Täuschbarkeit oder umgekehrt der infallibilitas der menschlichen Erfahrungserkenntnis. Es versteht sich, daß auch in dieser Stelle nur an ein *falli* und eine entsprechende Infallibilität in übernatürlichem Sinn gedacht ist.

schließlich in metaphysischem Sinn betrachtet: seine Allmacht vermag unter diesem Gesichtspunkt alles, was keinen Widerspruch einschließt oder zu keinem Widerspruch führt. Und zweifellos ist es ohne Widerspruch möglich, daß dem Menschen etwas zu sein oder so zu sein scheint, was in Wirklichkeit nicht ist oder nicht so ist, und daß er in seinen Urteilen und Schlüssen über die Außenwelt getäuscht wird. Ob Gott allerdings die Sinnesempfindung als solche in direkter Weise *falsificare* kann, war eine umstrittene Frage, und ebenso, ob er *se solo* in uns ein falsches Urteil oder einen falschen *assensus (intellectus* oder *voluntatis)* hervorzurufen vermag. Wir haben von den Gründen gesprochen, die für bestimmte Theorien über die operationes animae diese Annahme ausschließen konnten. Aber immer blieb auch hier die Möglichkeit einer indirekten Täuschung, etwa durch Störungen im Organ oder im Medium, wie z. B. Mirecourt wollte; und daß weiterhin auch eine mindestens indirekte Irreführung unserer *experientiae* und unserer Induktionsschlüsse de potentia Dei absoluta möglich wäre, wurde nicht bezweifelt. Doch es war immer eine logisch-metaphysische und keine moralische „Möglichkeit".

Nicht als ob die Frage, ob es mit Gottes Vollkommenheit in Einklang stehen würde, wenn er den Menschen täuschte, nicht erörtert worden wäre. Im Gegenteil: sie wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert, und gerade zu der Zeit, als unser erkenntnistheoretisches Problem die Geister erregte, wurde eine nicht minder lebhafte Kontroverse geführt über die Frage, ob Gott selbst, per se et directe, dem Menschen etwas Falsches offenbaren kann. Hier geht es nun um das andere „Können", das zwar auch durch die Beziehung auf einen Widerspruch definiert ist, aber auf einen andersartigen: Gott kann nur, was mit seiner Vollkommenheit nicht in Widerspruch ist. Die Definition dieses Widerspruchs war freilich nicht so eindeutig wie beim primum principium, und die Ansichten gingen in mehrfacher Beziehung auseinander, doch in einem Punkt stimmen sie überein: die *falsificatio* einer einfachen Wahrnehmungserkenntnis, wo der veranlaßte Irrtum keine Sünde bedeuten und zu keiner Sünde führen konnte, wurde nicht als eine Täuschung angesehen, die eine Unvollkommenheit auf seiten Gottes bedeuten würde. So wurde das Problem, ob die Voraussetzung der skeptischen Bedenken in diesem Sinn überhaupt möglich ist, gar nicht aufgeworfen und im allgemeinen gar nicht gesehen.

Nur gelegentlich klingt es an. Gregor von Rimini stellt in einer Quaestio seines Sentenzenkommentars[82] die Ockhamsche These zur Diskussion: Utrum cognitio sensitiva simplex immediate terminata ad ipsum sensibile haberi possit sine praesentia ipsius sensibilis, und ant-

[82] Sent. I dist. 3 qu. 1, art. II, dub. I (Ed. Venedig 1522).

wortet in drei *conclusiones:* Prima est, quod sensualis notitia exterior non potest *naturaliter* fieri absque obiecto sensibili existente. — Secunda, quod nec potest naturaliter remanere eo destructo, sic quod ipsum destructum videretur[83]. — Tertia, quod *per divinam potentiam absolutam* et fieri potest talis sensatio sine obiecto existente, et facta sive a Deo tantum, sive etiam ab obiecto sensibili partialiter, potest a solo Deo conservari illo destructo. Gregor hält also genau wie Ockham für möglich, daß Gottes Allmacht in uns ein Wahrnehmungsbild eines nicht existierenden Objekts erzeugen oder ein sei es auf natürlichem, sei es auf übernatürlichem Weg erzeugtes nach Zerstörung des Objekts bewahren kann. Dagegen erheben sich nun aber einige Bedenken, vor allem dieses: Sed contra ista potest argui primo, quia si Deus conservaret in me visionem, qua nunc video albedinem existentem in pariete: aut virtute illius iudicarem illam existere sicut nunc iudico, aut iudicarem eam non existere. Non potest dici primum, quia iudicium tunc causatum mediante intuitiva esset falsum, et per consequens nulla posset haberi certitudo de existentia rei: qualiter enim essem certus nunc, quod albedo existit, si etiam cum non existeret, iudicarem eam existere, sicut nunc iudico? Nec potest dari secundum, quia impossibile est quod aliqua causa naturaliter activa nunc sit causa unius effectus, postea vero sit causa contrarii: sed ista intuitiva nunc est causa iudicii quo iudico albedinem existere, igitur non erit postea causa oppositi iudicii, quale esset illud quo iudicarem eam non existere, si aliquod tale iudicium tunc haberem. Es sind die Schwierigkeiten, mit denen auch Ockham sich auseinandergesetzt hat: urteilen wir auf Grund eines derartigen übernatürlich erzeugten oder erhaltenen Wahrnehmungsbildes, daß das Objekt existiert, oder daß es nicht existiert? Beides scheint unmöglich.

Wir haben gesehen, wie Ockham das Problem gelöst hatte: die cognitio intuitiva eines nicht existierenden Objekts führt ihn nicht zu dem irrigen Urteil „haec res est", sondern zu dem richtigen „haec res non est"; denn das positive Urteil „haec res est" könnte von der notitia intuitiva nur zusammen mit der Existenz des Gegenstands bewirkt werden, zusammen mit der Nicht-Existenz ergibt sie das negative Urteil. Die Entscheidung Gregors stimmt nur in einem Teil mit der Ockhams überein, im andern nicht: Ad primum dico: . . . ego non iudicarem albedinem existere, nam deficeret una causa partialis talis iudicii, scilicet albedo, quae nunc simul cum sui notitia intuitiva communicat iudicium quo iudico ipsam existere; nec etiam iudicarem ipsam non existere, et de hac sufficit probatio inducta in argumento. Dico

[83] Diese beiden ersten conclusiones gehen gegen Petrus Aureoli, dessen Ansicht, eine derartige cognitio sei auch auf natürlichem Weg möglich (vgl. oben Anm. 8), eingehend widerlegt wird.

igitur quod simpliciter intuerer ipsam, absque ullo talium iudiciorum. Ein positives Urteil über die Existenz müßte — wie für Ockham — außer von der intuitiva zugleich von dem äußern Objekt verursacht werden, und da dieses fehlt, ist ein solches Urteil nicht möglich, wobei — gleichfalls wie bei Ockham — offenbleibt, in welcher Weise der Gegenstand unabhängig von seinem Wahrnehmungsbild auf unser Erkenntnisvermögen wirken kann. Aber für Gregor ist auch das negative Urteil unmöglich, aus den Gründen, die im Einwand angeführt worden sind und die damit als berechtigt anerkannt werden: die Ockhamsche Lösung wird stillschweigend abgelehnt, ohne auch nur erwähnt zu werden. Es bleibt also nur übrig, daß die objektlose Wahrnehmung in der bloßen Betrachtung eines Bildes besteht, ohne daß ein Urteil — weder ein positives, noch ein negatives — über die Existenz des Objekts zustande kommt[84].

Als schwieriger empfindet Gregor einen weiteren Einwand: Gott könnte in mir auch eine Wahrnehmung erzeugen oder bewahren, mit der ich sehe, daß Petrus läuft, während Petrus gar nicht existiert und folglich auch nicht läuft. Die größere Schwierigkeit liegt darin, daß es sich in diesem Fall um eine notitia complexa handelt, zu deren Wesen gehört „quod sic sit sicut ipsa significat". Aber trotzdem bleibt die Lösung die gleiche: Gott kann genausogut wie ein einfaches inkomplexes Wahrnehmungsbild auch ein komplexes ohne Objekt verursachen und bewahren, aber er kann es nur in der Weise, daß daraus kein Urteil entsteht, d. h. er muß verhindern, daß ich auf Grund dieser *intuitiva* zu erkennen glaube oder urteile, daß Petrus läuft. Und der Grund, warum der göttlichen Allmacht diese Grenzen gezogen sind: quia tunc Deus per se et directe me falleret, quod est impossibile.

Gregor begnügt sich mit dieser Andeutung und fügt als einzige Erläuterung hinzu: ut probabitur dist. 42ª. Aber in den Quaestionen zur 42. Distinktion wird das erkenntnistheoretische Problem der objektlosen Wahrnehmung nicht mehr erörtert, sondern es geht dort um eine andere Frage, nämlich „utrum Deus posset dicere falsum"[85], was ganz wörtlich verstanden ist: kann Gott dem Menschen in einer Offenbarung eine Mitteilung machen, die nicht der Wahrheit entspricht? Gregor hat gerade mit diesen Ausführungen seines Sentenzenkommentars die Kontroverse angeregt, auf die wir schon hinwiesen. Wir können hier nicht

---

[84] Petrus Ceffons (vgl. Anm. 40) berichtet in Sent. I qu. 18 (Ms. cit., fol. 45ᵛ) von den Antworten Ockhams und Gregors und fügt hinzu: Adhuc aliter dicerent forsan alii, quod per talem notitiam talis iudicaret rem esse sicut prius, quia notitia nata est causare assensum similem sicut prius. Et si dicas quod tunc periret certitudo, dicetur quod non, quia de facto sic non sonsuevit facere Deus, puta quod miraculose conservet et cetera. Es ist, in etwas ironischer Formulierung, der Gedanke, der dem Begriff der evidentia naturalis zugrunde liegt.

[85] Sent. I dist. 42—44 qu. 2.

auf die Einzelheiten eingehen. Gegen Richard Fitzralph und Adam Wodeham, die die Frage bejaht hatten — allerdings mit der Einschränkung, daß eine *intentio deordinata fallendi* in Gott unmöglich sei, oder daß er, anders gesagt, den Menschen nicht *iniuste, inordinate, indebite* täuschen könne —, stellt Gregor sich auf den Standpunkt „quod absolute Deus non potest dicere falsum", und weist Punkt für Punkt die Einwände, die sich erheben könnten, zurück. Aber unter den von ihm aufgezählten Fällen, in denen eine direkte Täuschung von seiten Gottes vorzuliegen scheint — es sind überwiegend Beispiele aus dem Alten Testament — und die zum Beweis seiner These erläutert und geklärt werden, findet sich die mögliche *falsificatio* unserer Erkenntnis nicht. Immerhin zeigt jene Verweisung „ut probabitur distinctione 42ª", daß Gregor sie stillschweigend mit einbeziehen wollte.

Offenbar haben die Zeitgenossen das auch so verstanden: wir finden eine Antwort auf Gregors Entscheidung — oder, richtiger gesagt, eine Antwort, die sich nur auf diese Entscheidung beziehen kann — bei Johannes von Mirecourt, der ja ein oder zwei Jahre nach Gregor in Paris über die Sentenzen gelesen hat. In der Quaestio, die wir oben betrachtet haben, bringt Mirecourt zu seiner fünften *conclusio*, in der er erklärt hatte, daß keine äußere Erfahrung absolute Evidenz hat, einige Einwände, um sie dann aufzulösen. Der zweite von ihnen lautet[86]: Contra conclusionem arguitur: ... 2° quia ratio quae assignat, quare nullus habet evidentiam quod res, quae apparet extra, est, est quia nescitur an Deus faciat apparere hoc quod non sit ita: sed hoc non potest esse. Probatio, quia Deus nullum decipit nec potest decipere; sed si sic faceret, Deus homines deciperet; sed hoc non facit nec facere potest. Das ist unverkennbar Gregors Argumentation. Der eigentlichen Widerlegung der *dubia* schickt Mirecourt, wie er es immer macht, eine Reihe von *propositiones* voraus, aus denen sich dann von selber die Auflösung ergibt. Die folgenden beziehen sich auf unseren Einwand: 4ª: Deus potest se solo vel mediantibus causis secundis ⟨res⟩ taliter disponere vel indisponere quod anima iudicans de obiecto suo iudicabit aliter quam est. Patet, quia Deus humorem aliquem potest in oculo causare ... 5°: Deus non potest aliquem decipere, quia quicumque decipit, facit aliter quam debet. 6ª: Possibile est quod anima sit decepta et nullus decipit eam. Daraus folgt dann die eigentliche Auflösung: Ex istis patet ad argumenta: ... Ad secundum patet quod minor est neganda — d. h. der Satz „si sic faceret, Deus homines deciperet" ist abzulehnen —, quia esto quod Deus res sic indisponat, vel se solo vel mediante causa secunda, non tamen decipit, quia non facit aliter quam debet. Gott kann den Menschen nicht „betrügen", denn er schuldet ihm

[86] Pal. lat. 340, fol. 13ᵛ.

nichts[87]: wenn er ihm die Wahrheit vorenthält, auf die der Mensch keinen Anspruch hat, so ist das keine Täuschung im moralischen Sinn, deren Möglichkeit der Vollkommenheit Gottes widersprechen würde.

Diese Antwort Mirecourts entspricht der herrschenden Meinung. Daß Gott, ebenso wie er Wunder tun und die Naturordnung durchbrechen kann, auch in übernatürlicher Weise in unsern Erkenntnisprozeß eingreifen und in uns, wenn er es für gut findet, einen Irrtum hervorrufen kann, galt im Grund für selbstverständlich. In diesem Sinn, aber auch nur in diesem, weist die Philosophie des 14. Jahrhunderts in der Tat „skeptische" Tendenzen auf.

Aber neben der Überzeugung von der Allmacht Gottes, die alles vermag, was nicht durch das Prinzip des Widerspruchs ausgeschlossen ist, und die tatsächlich jede Erkenntnisgewißheit unmöglich machen könnte, steht auf der andern Seite die ebenso feste Überzeugung, daß Gott dem Menschen die Fähigkeit verliehen hat, die Wirklichkeit mit Exaktheit zu erfassen, und daß die Annahme des Gegenteils absurd wäre. Und dieser Wissens- und Erkenntnis-Optimismus, aus dem allein auch die neue Einstellung zur Natur herauswachsen konnte, ist in viel stärkerem Maß als die hier und da anklingenden skeptischen Neigungen ein hervorstechender und charakteristischer Zug des 14. Jahrhunderts.

---

[87] Deus autem — so sagt Ockham einmal (Sent. II qu. 19 H) — nulli tenetur nec obligatur tamquam debitor, et ideo non potest facere quod non debet facere, nec potest non facere quod debet facere.

Existenz und Denken im Werden der Hegelschen Philosophie

Von Adriaan T. B. Peperzak O. F. M., Venray

„Ich darf wünschen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen als dieses, daß Sie Vertrauen zu der Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

Antrittsrede Hegels in Berlin, 22. 10. 1818

I

Die Philosophie Hegels ist der mutigste Ausdruck des griechisch-europäischen Unternehmens, eine autonome und in sich vollendete Philosophie zu erdenken, und damit die großartigste Darstellung eines Grundverlangens des Menschen als vernünftigen Wesens. Die Vernunft — so behauptet diese Philosophie — ist die höchste Kraft, welche das Geheimnis des Daseins zutage bringen kann und bringt. Nur diese höchste menschliche Möglichkeit schenkt durch ihr vollständiges Begreifen des Wirklichen dem Einzelmenschen die Versöhnung mit seinem Los und der Menschheit Ruhe am Ende des vielbewegten, oft unglücklichen Weges ihrer Geschichte. Denn im Grunde ist der werdende Mensch nur dies: ein Philosoph, und seine Vollendung ist: die Liebe zur Wahrheit im wirklichen Wissen hinter sich zu haben. In diesem vollendeten, ja absoluten Wissen entdeckt er, daß nicht nur sein eigener Grund, sondern der Grund des ganzen Universums Vernunft, selbstbewußter, im Sich-Begreifen bei-sich-selbst-seiender Geist ist; und sich dem allumfassenden Begriffe hingebend, ist er endlich in der Welt zu Hause.

Um zu dem Weg, der zu dieser ruhegebenden Entdeckung und Vollendung führt, zugelassen zu werden, wird nur *eine* Voraussetzung gefordert: nur ein *Sprung* — der Ur-Sprung sozusagen —, den man nachher nicht bereuen wird. Hegel sagt zwar, daß dieser Sprung am

Ende des Weges sich selbst rechtfertigt, aber das kann man doch nur einsehen, wenn man den ganzen Weg schon in Vertrauen vollbracht hat. Alles kommt also auf das Resultat an: Stimmt das absolute Wissen mit der wirklichen Erfahrung des menschlichen Lebens in der Welt überein? Ist nichts vergessen oder während des anstrengenden Begriffsganges zertreten oder beschädigt worden?

Das ist die Frage, welche wir in diesem Beitrag aufgreifen und die wir in zwei Punkten formulieren möchten:

1. Wie kam Hegel selber dazu, den ersten Sprung in das in sich kreisende Denken zu wagen? — 2. Hat das Wissen, das er so eroberte, nicht einen Teil der vorwissenschaftlichen, aber reellen Erfahrung verkannt?

In der hier folgenden, notwendig bruchstückhaften Beantwortung dieser zwei Fragen abstrahieren wir von allen ideengeschichtlichen Erklärungen (deren eigene relative Berechtigung nicht bestritten werden soll), um uns ausschließlich dem existierenden und werdenden Individuum Hegel zuzuwenden. Wir betrachten seine philosophische Entwicklung also als eine — allerdings erst durch vorgefundenes Material ermöglichte — individuelle Leistung oder — mit einem Wort, mit dem Hegel seine Phänomenologie des Geistes charakterisierte — als die „Entdeckungsreisen", die nur er machen konnte.

Im ersten Teil dieses Versuchs, die Ursprünge und das Werden des Hegelschen Denkens aufzuweisen, wählen wir einen Hegelschen Gesichtspunkt als führende Perspektive. Unter bestimmten Voraussetzungen kann man nämlich die Entwicklung dieser Philosophie interpretieren als die Ausführung und Umgestaltung eines einfachen Anfangs zu einem durch die Reflexion vermittelten Resultat, das im Anfang, obzwar verborgen, schon wirksam war.

Hegel selbst scheint eine derartige Betrachtungsweise anzudeuten, wo er in dem bekannten Brief vom 2. November 1800 an Schelling schreibt: „In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordnetern Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln."

Mit Verwendung der Kategorien der späteren Dialektik und in Übereinstimmung mit den noch aufzuweisenden Tatsachen können wir diesen Satz folgendermaßen übersetzen: Hegels Betrachtungen begannen mit der substantiellen Unmittelbarkeit eines angeschauten und ersehnten Ideals; der Fortgang seines Denkens bestand darin, daß diese erste vorgestellte und gefühlte Ganzheit allmählich durch die Reflexion ihrer Unmittelbarkeit beraubt und entzweit wurde, um unter vielen Anstrengungen einer begriffsmäßigen Arbeit endlich zu reflexiver Wiedervereinigung und totaler Versöhnung vermittelt zu werden.

Diese erste Weise des Verstehens hat ihre relative, weil in den Voraussetzungen des Hegelschen Systems befangene Berechtigung. Eine zweite Wiederholung derselben Entdeckungsreisen muß versuchen, den wirklichen Grund und die Grenzen, sowohl dieses ersten Gesichtspunktes wie des Werdegangs Hegels im ganzen, aufzudecken und zu kritisieren.

II

1. Das Ideal des Jünglingsalters, mit dem Hegel seine schriftstellerische Arbeit anfängt und das im Grunde immer — wenn auch nicht ohne Umgestaltungen — das wesentliche Fundament seines Denkens bleiben wird, ist von ihm in den Tübinger Fragmenten beschrieben worden. Es ist das Griechenland seiner Phantasie und seiner Sehnsucht: ein freies und schönes Volk, in dessen Schoß die Menschen ihre ganze Seele befriedigt fühlten, weil sie in ihm ganz heimisch und zu Hause waren[1]. Die sittliche Substanz, welche Hegel damals, wie andere Dichter und Denker des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in Griechenland verwirklicht sah, ist der gegenständliche Boden, der ihn im Element der Vorstellung und der Empfindung ergriffen hat. Es ist erstaunlich, wie oft die Worte *empfinden* und *Empfindung*, *fühlen* und *Gefühl*, *Phantasie*, *Herz* usw., die er später zum Vokabular der Unmittelbarkeit rechnen wird, in diesen ersten Manuskripten auftreten. Sie verraten das Klima, in dem Hegel sich ergeht, und sind äußerst wichtig, um das literarische Genre und die Bedeutung dieser Manuskripte zu verstehen.

Die militärischen, politischen, ästhetischen und religiösen Momente des idealen Volkes, das Hegel vorschwebt, sind noch wenig unterschieden. Sie zielen alle auf eine einzige, ganzheitliche Gesinnung ab: freundliche und schöne Menschlichkeit, Freude, Freiheit, Genuß, Enthusiasmus, Kraft und Mut zu großen Taten. Die Volksreligion, über die Hegel nachsinnt, hat keinen anderen Zweck, als durch ihre Vorstellungen, Feste, liturgischen Veranstaltungen die Bürger zu einer halbgriechischen, halbdeutsch-romantischen καλοκἀγαθία „großzuziehen".

Unzufrieden und unglücklich in der politischen und religiösen Situation seiner eigenen Zeit, sehnt sich Hegel nach einer Wiedererweckung dieses „Genius der Völker", der leider aus der Welt verschwun-

---

[1] Für die Einzelbelege unserer Behauptungen vgl. Le jeune Hegel et la vision morale du monde (La Haye, Nijhoff, 1960); die kritische Gesamtinterpretation der Hegelschen Entwicklung, welche wir in diesem Beitrag vertiefen, ist ausgeführt worden in De jonge Hegel en de oorsprong van het denken: TPh 23 (1961) 591—652.

den ist. Sein Kampf geht dabei gegen alle Formen der Unterdrückung und Unfreiheit, gegen „Fesseln" und „Ketten", wie er sie nennt, und gegen die kalte und trockene Begrifflichkeit der theologischen Lehren, wie man sie ihm in Tübingen aufdrängen wollte.

2. Die soeben genannten Formen der Entfremdung, in denen der Gegensatz zwischen dem modernen Zeitalter und dem verlorenen Land des Glücks sich schmerzlich fühlen läßt, werden in Bern zu den Hauptproblemen, welche Hegel zu klären sucht: die politische Sklaverei und die positiven Lehren und Gebote des Christentums haben den Menschen und seine Welt zerrissen. Der Einzelne ist nicht mehr, wie damals, organisch ins Ganze seiner freien Republik aufgenommen. Das Vaterland, für das der Grieche als für seine „große Idee", „seine Seele", „sein Ewiges", den „Endzweck seiner Welt" (H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 222 f.), sein Leben gerne und froh aufopferte, flößt den heutigen Bürgern keinen Enthusiasmus, keine „Tugend" mehr ein. Von der „Idee" verlassen, sind sie ja in einen Atomismus der Einzelpersonen zerfallen: jeder für sich sucht das Höchste in Privatgewinn und individueller Glückseligkeit, und alle fürchten sich vor dem Tode. Das Absolute kennen diese Feiglinge ohne „öffentliche Tugend" überhaupt nicht; denn ihr Gott ist nichts als das Spiegelbild des Zustands ihrer Knechtschaft, und ihre Religion kann diese Knechtschaft nur verstärken, weil sie deren ideologische Rechtfertigung zu sein vorgibt.

Aber — und dies ist wahrscheinlich noch wichtiger als das soeben Gesagte — nicht nur die jetzige Zeit ist von den Gegensätzen Mensch-Staat, Mensch-Gott, Mensch-Mensch erfüllt, sondern die Idealwelt der Griechen, die auch in dieser letzten Berner Zeit noch immer „in allem, was groß, schön, edel und frei ist, noch so sehr unsre Muster sind, daß wir uns über diese Menschen als ein uns fremdes Geschlecht nur verwundern können" (Nohl, a. a. O. 221) — diese Idealwelt selbst zeigt jetzt einen radikalen Gegensatz auf. Statt der totalen Harmonie, welche die Tübinger Fragmente feierten, entdeckt Hegel nun einen unaufhebbaren Riß zwischen der Freiheit einerseits und der Natur andererseits. Der freie Mensch ist ein göttlicher Funken des großen „Ichs", des „Praktischen", „Selbständigen", „Absoluten"; die Natur verhält sich, als Fatum oder Schicksal, dieser Freiheit gegenüber als etwas absolut Autonomes. Die Griechen haben der Natur in ihren Göttern eine mannigfaltige Gestalt verliehen. Oft waren diese Naturgottheiten ihnen freundlich gesinnt, manchmal aber feindselig. Seiner absoluten Freiheit bewußt, hatte der Grieche aber den Mut, seinen Göttern, d. h. der Natur, ohne Beben in die Augen zu schauen, und es war unter seiner Würde, flehentlich um ihren Trost oder ihre Barmherzigkeit zu betteln. Den Tod nahm er heroisch auf sich, wenn der Dienst am Vater-

land oder sein eigener Ruhm es forderten. Denn die einzige Maxime, die sein Handeln leitete, war das Sollen der Vernunft, das ihm vorschrieb, sich für die große Idee der Republik einzusetzen, auch wenn sein sinnliches Verlangen nach Glückseligkeit darunter litt. Auf solche Weise bewies dieser große Mensch, was er wesentlich war: *Freiheit*, — Moment des Ganzen und des göttlichen Ichs.

Ein heroisches Sollen und der unversöhnliche Gegensatz zwischen einer negativen, subjektiven, abstrakten Freiheit und einer abstrakten, gegenständlichen Natur — und das ohne Hoffnung auf ihre jenseitige Synthese wie bei Kant —, das war also die Antwort, welche Hegel um 1796 für das Problem des Daseins versuchte. Eine Art Zweigöttertum: 1. der Gott der Freiheit, das Ich der einzelnen Ichs, und 2. die Natur, die olympische Götterwelt oder das Schicksal — stehen einander unvermittelt gegenüber und verurteilen die Existenz zu einem tragischen Heroismus. *Wenn* man von einem „Pantragismus des jungen Hegel" sprechen wollte, dann wäre das nur angesichts der letzten Berner Fragmente möglich und nicht in bezug auf die Frankfurter Zeit.

3. Denn obwohl auch „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" in eine noch nicht aufgehobene Entgegensetzung (nämlich die von Religion und Welt) ausklingt, ist es gerade in Frankfurt, daß Hegel „bis zur Entkräftung"[2] ringt, um nicht nur den genannten Gegensatz von Natur und Freiheit, sondern alle Gegensätze von Subjektivem und Objektivem, Einem und Vielem zu versöhnen, was ihm im Jahre 1801 endlich gelingt, als er, kaum in Jena eingetroffen, die Identität produzierende Vernunft zum Absoluten ausruft.

In der Tat sind die Frankfurter Fragmente aufzufassen als ein Versuch, die in Tübingen vorgestellte und in Bern entzweite Einheit wiederherzustellen, aber diesmal als eine entwickelte Totalität, welche ihre Entzweiungen überwunden hat. In dem Kreis der Vermittlungen, welche zu dieser zurückgewonnenen Totalität hinführen, kann man die Vorformen der späteren Phänomenologie des Geistes und der Logik erkennen. Der Anfang der Frankfurter Phänomenologie, die nicht eine Phänomenologie des Geistes, sondern eine Phänomenologie des Lebens ist (aber wir werden sehen, daß dieser Unterschied kleiner ist, als er im ersten Augenblick zu sein scheint), besteht in derselben unmittelbaren Substanz, die in Tübingen Hegels Ausgangspunkt war: das einfach-unentzweite Leben des Menschen im All der Natur, seiner Götter und des Volkes. — Ein Unterschied mit dem früheren Bild dieser ursprünglich-glücklichen Vergangenheit fällt aber auf; die ideale Harmonie war nicht nur in Griechenland, sondern auch im ersten Vaterland Abrahams verwirklicht. Als Abraham aber aus Ur wegzog, wurde die Har-

[2] Hegel an Windischmann 27. 5. 1810: Briefe, hrsg. von J. Hoffmeister I 314.

monie zerrissen, und alles wurde Entgegensetzung: das menschliche Subjekt und die Natur, der einzelne und die anderen Menschen und Völker, der Sklave und sein hohes Gott-Objekt stehen einander unversöhnt gegenüber. Wir können hier nicht ausführen, wie sich diese Entgegensetzungen zu anderen, weniger scharfen entwickeln, um sich immer mehr der totalen Wiedervereinigung anzunähern[3]. Es genüge, die Hauptlinien dieser Entwicklung anzudeuten.

Wie einigermaßen noch in der Phänomenologie des Geistes von 1807, laufen da zwei Linien unabhängig nebeneinander: die religiöse und die politische. Die letztere, von der uns nur einige Bruchstücke erhalten sind, zielt auf das uns aus den Tübinger und Berner Skizzen schon bekannte Volksideal ab und zeigt — insofern die überlieferten Manuskripte uns überhaupt ein Urteil ermöglichen — im wesentlichen wenig Neues auf. Die „religiöse" Entwicklung (das Wort „religiös" ist hier allerdings in einem sehr weiten, auch das Sittliche und Ästhetische umfassenden Sinne zu verstehen) verläuft nach Abraham und den Entgegensetzungen der jüdischen Religion folgendermaßen: Die Gegensätze Gott-Mensch und Gott-Natur werden in der Kantischen Moral verinnerlicht zur Entgegensetzung des allgemeinen Vernunftgesetzes und der besonderen Neigungen in einem und demselben Individuum. Die innere Zerrissenheit, die dadurch entsteht, wird aufgehoben durch die evangelische Liebe, welche den Menschen mit dem Ganzen des Lebens versöhnt. Auch die Liebe aber ist noch nicht die Endlösung, weil sie zu innerlich und zu subjektiv ist. Sie soll sich in Vorstellungen, wie den griechischen Göttergestalten, objektivieren, wodurch sie sich die Selbstanschauung und den Selbstgenuß der Religion erwirbt.

An diesem Punkt, der als die Apotheose des phänomenologischen Werdens des versöhnten Lebens erscheinen könnte — die Liebe scheint ja ein schönes, ganzes und göttliches Volk zu schaffen —, tritt aber ein neuer Gegensatz auf: die christliche Liebe ist nicht imstande, sich mit der „Welt", d. h. mit dem Ganzen der „menschlichen": sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse, zu versöhnen, und ein Schicksal scheint Kirche und Staat, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun auseinanderzuhalten. Diese Lösung, welche keine ist, befriedigt Hegel nicht; sein ganzes Wollen geht auf eine endgültige Vermittlung von Politik und Religion, aber ob und wie dieser Versuch ihm je gelungen ist, das ist eine andere Frage. Was wir hier nur behaupten wollen, ist dies, daß sein Denken schon in Frankfurt sich dem Willen zur letztlich alles verschlingenden Identität hingegeben hat.

Diese Behauptung läßt sich noch deutlicher beweisen durch eine direkte Analyse der Frankfurter „Logik", welche — wie später die im-

[3] Die Rekonstruktion dieser Phänomenologie des Lebens findet sich in De jonge Hegel . . ., 623—633.

plizite Logik des absoluten Wissens in der Phänomenologie des Geistes — der eigentliche unbewegte Beweger und die entwickelnde Dialektik aller angeblich „historischen", „phänomenologischen" oder „existentiellen" Betrachtungen ist.

In den ersten Aufzeichnungen der Frankfurter Zeit tritt plötzlich etwas Neues auf: Hegel „beschreibt" und analysiert historische Gestalten, wie die Abrahams, mit Hilfe einer Reihe logischer Kategorien, wie *Einheit, Einigkeit, das All, das Ganze, Mannigfaltigkeit, einzeln, Entgegensetzung, Entzweiung, Widerspruch, Trennung, Reflexion, Gedachtes, Zufälliges, Unbestimmtes, Vereinigung* und *Vernichtung*. Die „Reflexionsform", in der das Denken Hegels sich fortan bewegt, ist unmittelbar da, „wie aus der Pistole". Die Hauptthese seiner fundamentalen (Onto-)Logik (die Hegel dann auch in einigen bruchstückhaft erhalten gebliebenen Versuchen auszuführen sucht) ist diese: die Wirklichkeit ist Totalität; alle Entgegensetzungen, zumal die von Subjekt und Objekt, sind im Grunde nur Schein; die Wahrheit ist das Eine, das sie in sich aufgesogen hat: Grundthese also einer spinozistischen, durch Fichtesche Philosophie hindurchgegangenen Metaphysik.

In diesem Zusammenhang möchte man ausführen, wie auf dem so errungenen Boden einer Totalitätsontologie die spätere Dialektik geboren wurde[4]. Wir weisen nur auf das Resultat hin, zu dem die Phänomenologie des Lebens und die logischen Übungen der Frankfurter Zeit führen: in den ersten Monaten der Jenaer Zeit behauptet Hegel mit großer Kraft, daß die spekulative Vernunft die „Identität der Identität und der Nichtidentität" nicht nur setzt, sondern auch erkennt. Das Wort „Leben" kommt dann kaum mehr vor, aber die „Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung", welche bis in die letzten Frankfurter Monate durch das „Gefühl des Lebens" angestrebt und erreicht wurde, ist weniger von der sich zur Identität aller Entgegensetzungen „selbstkonstruierenden" oder „selbstproduzierenden" Vernunft verschieden, als die Worte es vermuten lassen.

Mit dem in Jena als menschliche Möglichkeit und Aufgabe erreichten absoluten Wissen ist die schwierige Frage des Verhältnisses von Politik und Religion im Prinzip überwunden: das herzustellende Haus der Welt ist der alles umfassende Kreis, in dem alle Risse und Schicksale mittels des vernünftigen Denkens aufgehoben oder wenigstens aufhebbar sind.

III

Nachdem wir versucht haben, die Entwicklung der Hegelschen Philosophie von Tübingen bis Jena „im Elemente des Denkens" selbst zu

[4] Vgl. Le jeune Hegel . . ., 140—143 174—181.

rekonstruieren, sei es uns erlaubt, diesen Werdegang noch einmal, jedoch von einem anderen Standpunkt aus, zu durchlaufen, wobei wir uns freilich auf eine skizzenhafte Angabe der für diesen zweiten Gang entscheidenden Hauptmomente beschränken müssen.

Das in sich vollendete Denken des reifen Hegel (und jedes sich selbst rechtfertigende und autonome Denken) beginnt mit einem Sprung, den es im voraus dekretiert und nachher weder einholen noch deduzieren kann, weil er sich schon hinter dem Rücken dieses vertrauensvoll deduzierenden Denkens ereignet hat. Indem wir uns im Boden der wirklichen, noch vor, unter und hinter dem Denken liegenden Existenz verwurzeln, fragen wir erneut: wie ist dieser Denksprung des lebenden, sich und die Welt in einer bestimmten Weise erfahrenden Individuums Hegel vor sich gegangen? Warum hat dieser junge Mann dieses Ideal gehabt, warum hat er sich in dieser Weise mit dem Dasein entzweit, dann aber einen endgültigen Frieden mit der Zeit[5] geschlossen?

Das existenz-analytische Verstehen, von dem wir hier eine mangelhafte Probe geben, kann sich auf das Beispiel Hegels berufen. Schon in Bern hat er die christliche Theologie und die Kantische Moralphilosophie als nachfolgende angebliche Rechtfertigung einer falschen Gesinnung des existierenden Menschen entlarven wollen[6], und die Phänomenologie des Geistes handhabt eine ähnliche Methode angesichts einer ganzen Reihe von Gestalten des Bewußtseins. Unser Versuch, auch die Philosophie Hegels, nicht nur einen Teil derselben, sondern ihr Ganzes und vor allem ihr Fundament: die Logik, als *eine Gestalt* der Existenz unter anderen zu betrachten, unterscheidet sich aber von der Hegelschen Phänomenologie durch den anderen Ur-Sprung, der ihm einen gründlicheren Anfang und ein ferner liegendes Ende, damit also eine größere Reichweite zwischen den Extremen gibt.

Schon eine psychologisch-literarische Untersuchung jener Seiten des Tübinger Manuskriptes, welche die griechische Vergangenheit heraufbeschwören, stellen den mythischen Charakter der Hegelschen Phantasien heraus. In einem Satz wie dem folgenden gehören fast alle Worte dem literarischen Genre des Mythos an: „Ach, aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit, Größe im Großen hat — ein Bild entgegen — das Bild eines Genius der Völker — eines Sohns des Glücks, der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie. Auch ihn fesselte das eherne Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln als in

---

[5] Vgl. das Gedicht Entschluß (1801): Dokumente zu Hegels Entwicklung, 388.
[6] Vgl. Nohl, a. a. O. 214 ff. und 233 ff.

seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt. Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmut; seine Seele erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Kraft und ihrer Freiheit, seine ernsthafteren Gespielen, Freundschaft und Liebe, nicht der Waldfaun, sondern der feinempfindende, seelenvolle, mit allen Reizen des Herzens und der lieblichen Träume geschmückte Amor" (Nohl, a. a. O. 28). Eine weit hinter uns liegende, von einem verklärten Glanz umstrahlte Vergangenheit, die Geburtsstätte unserer Geschichte, ist das Land, wo wir uns in jeder Hinsicht wohl befanden. Aber ach! das Böse hat sich ereignet: der Paradiesesgenius ist von der Erde entflogen; verbannt, sind wir, einem Fluche verfallen, von Mächten der Unterdrückung gefesselt und gekettet. Wir sind aber nicht ohne Hoffnung: Seht, die Zeichen sind da, daß eine neue, wieder glückliche Zeit naht! „Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße!" „Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche."[7]

Die Dreiteilung der Zeit, wobei eine weit zurückliegende Vergangenheit oder ein ursprünglicher Anfang und eine nahe, jedoch unbestimmte Zukunft die unglückliche Zerrissenheit der Gegenwart umspannen und auslegen, bildet — wie wir gesehen haben — in allen Texten bis Jena (und in etwas veränderter Form auch noch in den Berliner Vorlesungen) den Rahmen, womit Hegel die geschichtlichen Phänomene und die Menschheitsgeschichte im ganzen interpretiert. Wir stammen aus dem Lande der Harmonie: Einzelmensch, Gemeinschaft, Natur, Schicksal, Gott bilden ein herrliches ἓν καὶ πᾶν. Jetzt aber fristen wir unser dürftiges Dasein in der Zerrissenheit. Die Entzweiung ist das Böse, das uns entfremdet hat. Die Befreiung kommt aber, denn die Macht der Wiedervereinigung wird das Böse verschlingen. Diese Grundstimmung, welche sich in mythischer Zeitauffassung veranschaulicht, reflektiert sich begrifflich in der fundamentalen (Onto-)Logik, die wir als ein Phänomen von etwas Ursprünglicherem betrachten können. Die einfache Einheit und alle Gegensätze in ihrem Busen versöhnende Totalität, das πλήρωμα (wie der junge Hegel es mit einem neutestamentlichen Wort gerne nennt), der Begriff und die dialektische Mitte der Werke seiner Reife haben das, was im Auseinander der Zeit noch nicht „zu sich selbst gekommen" war, im *nunc stans* der „Unendlichkeit" zusammengerollt. Das wohlgerundete absolute Wissen ist die Wahrheit der mythischen Gewißheit, mit der Hegel in Tübingen anfing, das Universum des Daseins zu interpretieren.

Worum es Hegel in seinen teils historischen, teils phantastischen Be-

[7] Hegel an Schelling, Januar 1795 (Briefe I 18). Vgl. auch den Brief an Schelling vom 16. 4. 1795 (Briefe I 23—25).

schreibungen wie in seinen logischen Versuchen geht, das Ziel all seines Bestrebens, erscheint u. a. in einer Anzahl Worte, die mit typischer Häufigkeit in seinen Jugendschriften wiederkehren. Die Harmonie seiner Sehnsucht ist „der Endzweck seiner Welt", weil sie seiner Seele *„Beruhigung"*, *„Befriedigung"*, *„Genuß"* und *„Selbstgenuß"* gewähren würde. Er will *„bei-sich-selbst-sein"*, *„sich selbst genießen"*, *„zu Hause sein"*. Einen sehr charakteristischen Ausdruck seines Verlangens lesen wir in einer seiner frühesten Aufzeichnungen:

„Wer nicht in sich selbst und aus sich selbst ein eigenes Häuschen baut zu seiner Bewohnung mit dem Dach- und Fachwerk, wo er ganz einheimisch ist, wo er jeden Stein wo nicht ganz aus dem Rohen gearbeitet — doch ihn zurecht gelegt, ihn in den Händen herumgekehrt hat — der ist ein Buchstabenmensch — der hat nicht sich selbst gelebt und gewebt. — Wer nur jenem großen Haus sich einen Palast nachbaut — lebt darin wie Louis XIV. in Versailles, er kennt kaum alle Gemächer seines Eigentums, und füllt nur ein sehr kleines Kabinettchen aus — da ein Hausvater in seinem großelterlichen Häuschen überall besser Bescheid, von jeder Schraube, jedem Schränkchen Red und Antwort, über ihren Gebrauch und ihre Geschichte zu geben weiß (. . .). Sein kleines Häuschen, das der Mensch alsdann sein eigen nennen kann, es muß Religion bauen helfen" (Nohl, a. a. O. 17).

Man würde es nicht wagen, einen solchen Text zu zitieren, wäre er nicht von Hegel in variierter Form oft wiederholt worden. In den Berliner Vorlesungen heißt es zum Beispiel noch: „Der Geist ist das *Bei-sich-selbst-Sein*. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin"[8], und: „Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat."[9] Das klingt zwar männlicher als die Sätze von 1792, aber im Grunde bleibt die ersehnte Behausung doch ziemlich klein, jedenfalls nicht größer als die menschlich beherrschbare Welt.

Das Verlangen, irgendwo „einheimisch" und „zu Hause" zu sein — die Aggressivität, mit der Hegel sich gegen „Fesseln", „Ketten" und alle „Herrschaft" auflehnt, indem er versucht, sich durch die Lektüre von Rousseau davon zu befreien[10] — die sehnsüchtige Empfindsamkeit und Gefühlsschwärmerei, die seine Jugendzeit (vom 20. bis zum 30. Jahre) auszeichnen — das alles könnte einen Psychologen dazu verführen, hier ein klares Beispiel des Oedipuskomplexes zu sehen: Sehnsucht, in den Mutterschoß zurückzukehren, Todesfeindschaft dem väterlichen Herrn gegenüber, usw. — Diese Versuchung ist um so ge-

---

[8] S. W. (Glockner) XI 44. [9] S. W. VII 51.
[10] Vgl. das Zeugnis eines Mitschülers der Tübinger Zeit: Dokumente 430.

fährlicher, weil man meinen könnte, durch eine solche „Entmythologisierung" die Beurteilung dieser großartigen Philosophie schon erledigt zu haben. Das aber hieße, sich die Sache zu leicht zu machen; denn erstens ist die Frage nicht nur, mit welchen Determinismen und Vorgegebenheiten materieller, vitaler, libidinaler, psychologischer, politischer, ökonomischer oder ideengeschichtlicher Art ein Mensch in die Welt hineinkommt, sondern auch, und noch viel mehr, *was* dieser freie Mensch in seinem Werden aus diesen ihm vorgegebenen Möglichkeiten *gemacht* hat; und zweitens arbeitet eine Psychoanalyse, die mit Worten wie „Oedipuskomplex" die letzten Gründe eines Lebens aufgedeckt zu haben meint, selber im Unbewußten ihrer eigenen Voraussetzungen.

Im Rahmen dieses Beitrags würde es zu weit führen, eine zur philosophischen Existenzanalyse vertiefte Psychoanalyse zu skizzieren, noch weniger, sie zu rechtfertigen. Wir schließen darum mit einigen thesenhaften Bemerkungen, welche mehr eine Perspektive und ein Programm als eine Ausführung sein wollen.

1. Die Gestalten des Vaters und der Mutter, Anfang der für jeden Menschen in der Zeit aufgehenden Welt, sind als die Symbole einer ursprünglicheren Väterlichkeit und Mütterlichkeit zu verstehen. — Der Vater ist der Hohe-Ferne, der das Kind beispielhaft-drohend zum Kampf herausfordert, es zwingt, sich aufzurichten, groß und frei zu werden und seine Freiheit in der Auseinandersetzung mit dem Größeren und mit der harten Welt zu verwirklichen. — Die Mutter ist der bergende Schoß, aus dem der Mensch in die Welt eintritt und der ihm für seinen Kampf einen tragenden Boden und bleibenden Hinter-Grund gewährt. Sie ist wie die mütterliche Natur; der Vater dagegen ist Zwang zur Freiheit.

Aus der Spannung dieser zwei Gestalten und der in einem ursprünglich-gründlichen Sinne „affektiven" Verhältnisse zu ihnen entsteht im Kinde die tragend-leitende Tendenz oder Stimmung, woraus sein Leben in seiner Gesamtheit (also auch sein Denken) sich nähren wird. In der entscheidenden Begegnung mit Vater und Mutter — einer Begegnung und Auseinandersetzung, welche der freiwerdende und sich frei machende Einzelmensch in jeder Phase seiner Entwicklung sich neu aneignen muß — entstehen das Einfühlen und Verstehen dessen, was wir das „Geheimnis" nennen wollen: spannungsvolle Einheit von tragend-bergendem Grund und drohend-einladender Transzendenz. In der Korrespondenz mit diesem Geheimnis ist das „Herz" des Menschen gleichzeitig und in einem: Verlangen eines „Zuhause" im Umgreifenden und Kampf mit der erzieherischen Herausforderung des ganz Anderen.

2. Unter der Voraussetzung dieser symbolisch-existentiellen Kategorien muß man sagen, daß die Hegelsche Philosophie zu „mütterlich"

ist — und darum letztlich keine Philosophie der Freiheit, sondern eine Philosophie der Natur. Ein Wort Hegels scheint diese Aussage zu bestätigen: „Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur ..."[11] Man möchte einwenden, daß dieses vitale ἓν καὶ πᾶν nur eine Etappe seiner Entwicklung darstellte. Allerdings hat Hegel erst in seiner Jenaer Zeit die Philosophie der Subjektivität gründlich studiert und in sein eigenes Denken hineingenommen. Obwohl diese Zeit noch kaum untersucht worden ist, glauben wir dennoch im Hinblick auf die Werke des reifen Hegel und auf den Übergang von Frankfurt nach Jena, wo das „Leben" sich in die „Spekulativität der Vernunft" verwandelt, folgendes behaupten zu dürfen: im Grunde werden die Subjektivität und die Freiheit auch später von Hegel zu Momenten einer „natürlichen", nach dem Vorbild des lebendigen Organismus aufgefaßten Substanz herabgesetzt und nicht in ihrer absoluten Unaufhebbarkeit als Zweck an sich selbst respektiert. Die große Entscheidung Hegels war nicht so sehr seine Wahl zwischen „Gefühl", „Liebe", „Leben" (Frankfurt) einerseits — und „Vernunft", „Spekulativität", Begriff (Jena) andererseits, sondern der Sprung, wodurch er sich schon in Tübingen dem in sich ruhenden, sich selbst begründenden und alle Wirklichkeit in sich verschlingenden immanenten Kreise hingab. Hegel hat die Spannung zwischen der umfassenden Totalität und der herausfordernd-entfremdenden Transzendenz, d. h. die wirkliche Tragik des menschlichen Lebens, nicht ausgehalten. Sein Fehler bestand nicht darin, daß er Geborgenheit verlangte und sich über Unterdrückung empörte, sondern vielmehr darin, 1. daß er sein Heimweh verkürzte, indem er dekretierte, daß der Schoß, in welchem jeder Mensch zu ruhen wünscht, innerhalb der Welt und vor der Zeitgrenze des leibhaften Todes verwirklicht werden sollte, und 2. daß er den harten und männlichen Gegensatz, der den Einzelnen mit der Welt, mit den anderen Menschen, dem Schicksal und Gott entzweit, nicht ertrug und alles, was nicht „Selbst" war, ungeduldigen Willens als untergeordnete Momente in den dionysischen Taumel (kein Bild des Selbstbewußtseins!) eines weltumspannenden Lebenskreises zusammenwarf.

Es war das wahrhaft tragische Schicksal des Denkers, der sein ganzes Leben die Wahrheit des freien Selbst zu erkennen suchte, daß sein Denken alle freien Wirklichkeiten letztlich „naturalisiert" hat: Individuum, Ereignis, Gespräch, Verwunderung und Symbol, Malerei, Dichtung und Musik, Schuld und Heil, Geheimnis, Gott und Religion — all

[11] S. W. X 55—56.

das wurde durch das vermeintliche Durchschauen des sie Begreifenden verkannt, verstümmelt oder für überflüssig erklärt. So mußte es sein. Denn schon in Griechenland hat die göttliche Wahrheit den blinden Seher dem über ihn sich empörenden Selbstwissenden vorgezogen.

3. Das existentielle Innere des Hegelschen Denkens, Schauens und Fühlens, die tragende Stimmung seiner Erfahrung haben die Welt der Erscheinung von vornherein auf ein zu kleines Haus eingeschränkt. Die Beruhigung und der Friede wurden Hegel nicht gewährt, weil er die wahre Unendlichkeit des menschlichen Verlangens verkannte und nicht den Mut hatte, den Kreis des Wissens und sein ganzes Selbst im salto mortale des nicht nur gedachten, sondern ernst genommenen und wirklich vollzogenen Todes des innerweltlichen Lebens zu riskieren. Nur der leibhafte und tragische Tod, entscheidendes Urteil und Ereignis jeder individuellen Geschichte (und was ist die kollektive Geschichte am Ende anders als ein mannigfaltiges, aber untotalisierbares Miteinander einzelner Geschichten?) — nur die wahre, d. h. dem Geheimnis hoffnungsvoll ergebene Negativität des Todes, in der das Leben wirklich zu(m) Grunde geht, kann den Menschen von der „unendlich"-langweiligen Selbstbefriedigung des Nur-bei-sich-selbst-Seins retten und ihm — statt der allseitig garantierten Fadheit eines in sich gefangenen Wissens oder Tuns — die heilsame Liebe zur Wahrheit, die Verwunderung für das sich in Vater und Mutter, Geburt und Leben, Brot und Wein, Natur und Geschichte offenbarende Geheimnis sowie die Hoffnung auf eine nicht-utopische, sondern radikale Welt zurückgeben.

Eine anscheinend vergessene Frühschrift Bernard Galuras: De traditione, altero revelationis fonte

Zur Traditionsauffassung des 18. Jahrhunderts

Von Johannes Beumer S. J.

Die Geschichte der theologischen Prinzipienlehre im 18. Jahrhundert ist noch wenig erforscht und kaum zusammenhängend dargestellt worden. Darum wird es gewiß willkommen sein, wenn wir hier auf eine Arbeit hinweisen, die aus dem Jahre 1790 stammt und sich das Anliegen der mündlichen Überlieferung, der „zweiten Glaubensquelle", zu eigen macht. Ihr ausführlicher *Titel* lautet: Bernardi Galura Presbyteri, in gen. Friburg. Seminario studiorum praefecti et in scholis publicis catechetae Dissertatio dogmatica de traditione, altero revelationis fonte, quam cum selectis ex universa theologia positionibus pro suprema laurea consequenda in academia Albertina publice disputationi submittit Mense Jan. Anno MDCCXC. Cum facultate superiorum. Friburgi Brisg. Typis Augustini Zehnder. Es ist also eine theologische Promotionsarbeit, die nur geringen Umfang hat (40 und XII Seiten).

Aber der Name des Verfassers verdient unsere Aufmerksamkeit. Es gibt nämlich einen *Bernard Galura* (1764—1856), der auf dem Gebiet der Katechetik und der Pastoraltheologie (Hauptwerk: Neueste Theologie des Christenthums, 6 Bde, Freiburg [1]1800—1804; später besser gekennzeichnet: Die christkatholische Theologie nach der Idee vom Reiche Gottes, Freiburg [3]1844—1845) hervorgetreten ist und sich dann als *Fürstbischof von Brixen* bewährt hat. Gegen die Identität der beiden könnte angeführt werden, daß die Freiburger Dissertation in sämtlichen biographischen und bibliographischen Angaben, die wir einsehen konnten, mit Stillschweigen übergangen wird. Indes ist ein Zweifel ganz unberechtigt, einmal weil der bekannte Galura tatsächlich nach 1788 Studienpräfekt am Generalseminar von Freiburg war, und besonders, weil er selbst in seiner „Neuesten Theologie des Christenthums" ausdrücklich hervorhebt: „Es giebt also Lehren, die aus der Bibel, und andere, die aus der Tradition geschöpft werden müssen; einige sind geschrieben, andere nicht ... Sieh meine Dissertation: De Traditione, altero revelationis fonte[1]." Eine derartige Vergeßlichkeit der Nachwelt ist gewiß zu bedauern, findet jedoch darin eine einfache Erklärung, daß die Frühschrift Galuras (oder ist es sogar die Erstlingsarbeit?) weniger in die ausgeprägte Richtung seiner sich später anschließenden theologischen Untersuchungen praktischer Art führt.

Noch wichtiger als diese nicht gerade uninteressanten Feststellungen wird eine summarische Wiedergabe des Inhaltes der genannten Dissertation sein, wenn damit ein kritisches Urteil über die Leistung in ihren Einzelheiten verbunden wird. Es bietet sich so auch eine passende Gelegenheit, die Parallelen oder Differenzen gegenüber der Traditionslehre des 18. Jahrhunderts heranzuziehen.

Die Darlegungen Galuras leiten gut in die kontroverstheologische Bedingtheit des Problems ein: Existere traditionem humanam, sive apostolicam, sive ecclesiasticam, quae versatur circa res politiam ecclesiae attinentes; immo, exstitisse divinam, antequam novi testamenti canon esset confectus, consentiunt Catholici aeque ac Protestantes. Quaestio solum inter eos agitatur controversa, num post conclusum canonem

[1] I 20, Hauptstück § 438 (ed. cit. 94 f.).

traditio quaedam divina sit admittenda, quae praeter S. Scripturam sit fons revelationis. Affirmant illi; negant isti[2]. Aus der katholischen Literatur werden folgende Autoren namentlich genannt: Bellarmin, Cassander, die Brüder Walenburch, Bossuet, Riegger, Wiesner und Becker[3]; es sind das die gleichen, die uns auch sonst in der Traditionslehre des 18. Jahrhunderts begegnen, nur auf den zuletzt angeführten müssen wir noch zurückkommen. Der begrifflichen Klärung dient vor allem die Unterscheidung: Propositio ista: Traditio est alter revelationis fons, duplici significatu accipi potest: aut enim hunc sensum reddit: Dantur quaedam dogmata a Christo revelata, per apostolos fidelibus praedicata, quin sint in Scripturis SS. illata; ita ut nobis ex sola traditione ab apostolis derivata constent: aut: Licet omnes religionis nostrae veritates existent in Ss. litteris, traditio nihilominus ut fons revelationis est admittenda, eoquod sine traditione nec de iis certi esse possumus, quae divinis scripturis continentur. Traditio sensu priori sumta, dicitur dogmatica, et constitutiva; posteriori, hermeneutica et declarativa[4]. Die Existenz von Traditionen in den beiden Bedeutungen soll nun bewiesen werden.

Der *erste Teil* der Argumentation, der die traditio dogmatica et constitutiva (in der Sprache des 18. Jahrhunderts auch „traditio mere oralis" genannt) zum Gegenstand hat, ist naturgemäß der entscheidende. Manches, was hier Galura vorbringt, entspricht der üblichen Begründung, so z. B. der Hinweis auf den Umstand, daß Christus keine schriftliche Fixierung seiner Heilsbotschaft angeordnet habe[5], oder auch, daß die Briefe der Apostel nur gelegentlich abgefaßt worden seien[6]. Leider erwähnt Galura nicht ein einziges Beispiel einer rein mündlichen dogmatischen Überlieferung, sondern begnügt sich mit der allgemein gehaltenen Erklärung: Accedit, credi in utraque ecclesia, orientali graeca et schismatica, ac latina dogmata, quae in scripturis plane non continentur, quae tamen, cum credantur ubique, ab omnibus et semper, e traditione divina repeti debent[7].

Die Bestimmung des Schriftkanons durch die Kirche läßt er auffallenderweise nicht als vollen Grund für eine dogmatische Tradition gelten; denn er behauptet: Solet quoque contra Protestantes urgeri, canonem librorum S. non nisi ex traditione repeti posse. Nollem ego uti argumento hoc, quando quidem canon non nititur revelatione divina, sed argumentis historicis et auctoritate ecclesiae comprobatur. Cum itaque ex mente ipsorum catholicorum e. g. Holdenii revelatum non sit, quinam libri sint a viris hagiographis conscripti, nec inde contra Protestantes existere traditionem dogmaticam, solide probatur[8]. Wir vermerken die Berufung auf H. Holden[9], müssen

---

[2] Dissertatio dogmatica de traditione § 2 (ed. cit. 5). [3] Ibd. not. 9.

[4] Ibd. § 3 (ed. cit. 5—6). — Vgl. auch die These 2 im Anhang: Fontes revelationis religionis christianae sunt scriptura et traditio. Duplex enim datur via certa, quasi generalis regularisque, catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernendi; prima sc. divinae legis auctoritas, tum deinde ecclesiae catholicae traditio. Vinc. Lir. in common.

[5] Extra omnem controversiam collocatum esse arbitror, fidem christianorum primis ecclesiae jactae annis fundatam fuisse sola traditione eorum, quae Christus gesserat, ac docuerat. Christus enim nullum mandatum dedit litteris consignandi ea, quae fidelibus erant proponenda, nec apostoli per octo priores ecclesiae annos conscribendae normae fidei calamum adjecere. Hucusque ergo traditio unicus erat fons revelationis; quod Protestantes nobiscum, ut opinor, ultro profitebuntur: ibd. § 5 (ed. cit. 6—7).

[6] Nihil autem reor esse manifestius eo, quod affirmari, apostolorum consilium minime fuisse, ut omnes praedicatas religionis veritates litteris suis insererent, aut contra adversarios propugnarent; sed scripsisse eos, non nisi data occasione, atque proposuisse modo haec, modo alia, prout his, quibus libros aut epistolas destinaverant, accomodatum esse judicaverant: ibd. § 12 (ed. cit. 13).

[7] Ibd. § 29 (ed. cit. 30). [8] Ibd. § 29 not. 38 (ed. cit. 30).

aber eine weitergehende Deutung vermissen. Dagegen wird das von Lessing innerhalb der protestantischen Theologie entwickelte Traditionsverständnis positiv benutzt[10].

Galura weiß aber auch um die Gegner seiner These im katholischen Lager und berichtet: Iis, qui existimant catholicae religionis dogmata universa in Scripturis sacris saltem obscure contineri, atque interpretum studio hinc erui posse, novissime accessit Anselmus Beckerus, Theologiae Professor in Universitate Bonnensi in dissertatione supra laudata. Quo se modo torqueant, ut evincant id, quod intendunt, non est nostrum, hic pluribus enarrare. Qui pro sola decertant traditione Hermeneutica, inde pariter sententiae suae robur accedere opinantur, quod malae fidei haud arguantur, neque in haereticorum rejiciantur classem, qui nullum non christianae fidei dogma e divinis litteris eruere, indeque comprobare adnituntur[11]. Freilich ist hier unserem Theologen ein kleines Versehen unterlaufen; die zitierte Dissertation (Expositio doctrinae catholicae de traditionibus, Bonnae 1789[12]) hat nicht Anselm Becker zum Verfasser, sondern dessen Schüler Terentius Topp[13].

Die bisher gemachten Angaben sind zweifellos der Beachtung wert, aber sie berühren kaum den Hauptgedankengang im ersten Teil des Beweises. Galura legt offensichtlich den Nachdruck auf ein von ihm anscheinend ganz selbständig erarbeitetes Argument, das er des längeren ausführt: Die biblischen Bücher können keinesfalls die einzige Grundlage und Norm des Glaubens bilden, weil ihr Kanon die ersten fünf Jahrhunderte hindurch noch nicht genau festgelegt war. Wir geben am besten hier den Wortlaut der Zusammenfassung wieder:

Neque est opinandum, supervacaneam redditam esse traditionem, aut vi probandi, quam habuerat, excidisse; postquam inde a primo aerae christianae saeculo universa apostolorum scripta prodierant: affirmandum enim est, tamdiu saltem in ecclesia constitisse traditioni vim suam; quamdiu non omnia apostolorum scripta in omnium notitiam pervenerant; aut recepta ab omnibus erant; paucis: quamdiu inconstans erat canon Scripturae S., tamdiu traditio ut norma fidei rejici minime potuerat. Quis enim asseret, omnes eas epistolas, de quarum divinitate per aliquot saecula dubitatum fuit, ita quidem esse partes normae fidei, ut haec tamen sine illis salva esset? quam vacillans foret, et aliorum exceptionibus late patens haec regula fidei? quam periculi plena assertio? quam labilis innixa talo? Sane, si sola Scriptura S. fidelibus est norma fidei, non nisi integra, et ubique recepta norma haec esse potuit, nec antea traditio e possessione, quam hucusque tenebat, dimota fuisse dici potest. Quot autem exceptio-

[9] Galura zitiert zwar keinen bestimmten Text, nicht einmal ein bestimmtes Buch Holdens, aber es scheint doch die folgende Stelle aus dessen Divinae fidei analysis gemeint zu sein: Sunt veritates, quae dici possunt pure Catholicae, quae nempe universali totius Ecclesiae semper fuerunt indubitanter receptae, quaeque licet non sint proprie divinae et revelatae, attamen universali innituntur Traditione ... Ad hanc etiam classem pertinet veritas haec universim recognita, nempe ipsammet Scripturam esse verbum Dei: Lib. I cap. 4 lect. 1 (ed. Venetiis 1570, 18). Noch deutlicher spricht eine weitere Stelle: Ad praesens nostrum institutum sufficit, quod Ecclesia Catholica potuerit certissime decernere ex universali suo et unanimi in doctrina revelata consensu, an scriptum aliquod comprehendat dissonum aut discordans quidquam a revelatis suis Fidei dogmatibus, quae universim et catholice ab eadem Ecclesia creduntur: ibd. cap. 5. lect. 1 (ed. cit. 25).

[10] Dissertatio dogmatica de traditione § 28 not. 37 (ed. cit. 29).

[11] Ibd. § 30 not. 39 (ed. cit. 30). [12] Ibd. § 2 not. 9 (ed. cit. 5).

[13] Der Titel der Dissertation drückt das mit aller Klarheit aus: Expositio Doctrinae catholicae de Traditionibus, Quam una cum parergis selectis e theologia dogmatica praeside Anselmo Becker, Ord. S. Benedicti ... in Universitate Bonnensi, Theologiae Professore P. et O., Bonnae ... publicae disquisitioni submittet Terentius Topp ... ad diem V. Septembris 1789. — Vgl. J. Beumer, Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters: Schol 36 (1961) 49—72.

nes expertus sit canon Scripturae sacrae per quinque priora saecula; quam lente ubivis res processerint; donec tandem ubivis reciperetur, exploratum est his, qui rerum in ecclesia gestarum plane rudes non sunt[14].

Die angeführten historischen Tatsachen, welche die nur allmählich sich vollziehende Kanonbildung betreffen, sind wohl unbestreitbar, und ebensowenig läßt sich etwas gegen das dogmatische Prinzip einwenden, daß eine wirksame Glaubensnorm eindeutig begrenzt und in sich gefestigt sein muß. Aber auf der anderen Seite sind sicher einige ernste Bedenken wider die Schlußkraft des vorgebrachten Beweises am Platze. Im günstigsten Falle wird die Insuffizienz der Heiligen Schrift und damit die Notwendigkeit einer eigentlich konstitutiven Tradition nur für die ersten fünf christlichen Jahrhunderte dargetan, jedoch nicht absolut und schlechthin, zumal nicht für die christliche Religion heute; die ergänzenden Gedankengänge und Folgerungen wären vielleicht durchführbar, sie fehlen indes bei Galura ganz. Ungleich schwerer wiegt der andere Umstand, daß die frühen Schwankungen im Kanon sich keineswegs auf die Substanz der Heiligen Schrift des N. T. beziehen, sondern lediglich auf wenige Bücher, denen, vom Ganzen her gesehen, eine untergeordnete Bedeutung zukommt (Apokalypse, Hebräerbrief, 2. Petrusbrief, 2. und 3. Johannesbrief, Judasbrief). Es ist also auf die vorgetragene Weise die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift (mit den vier Evangelien, der Apostelgeschichte und den wichtigsten Apostelbriefen) nicht ausgeschlossen, und die Tradition könnte sich infolgedessen mit der Aufgabe der Schrifterklärung bescheiden. Überhaupt müßten wohl bei einer solchen Frage die positiven Argumente und nicht die aprioristischen und spekulativen die maßgebende Rolle auf sich nehmen.

Der *zweite Abschnitt* der dogmatischen Dissertation hat zum Thema die traditio hermeneutica et declarativa. Galura spricht seine Auffassung dahin aus: Etsi vero permittatur, religionis christianae veritates omnes contineri in S. Scriptura, saltem obscure, ut quidem ex catholicis rerum theologicarum tractatoribus nonnulli contendunt; statuendum tamen est, esse necessario admittendam traditionem, ut, quis sit verus Scripturae sacrae, divinorumque dogmatum sensus, rectius intelligatur[15]. Damit bewegt sich aber unser Theologe außerhalb des von der Kontroversfrage bestimmten Gebietes, und auch seitens der Protestanten wird er hierin nicht allzuviel Widerspruch zu gewärtigen haben. Wir übergehen also die ausgedehnte Darlegung und beschränken uns auf die Wiedergabe und kritische Erörterung eines einzelnen Punktes, der indes unsere volle Beachtung beansprucht.

Galura erklärt: Quis ex sola scriptura certus fiet, parvulos esse baptizandos; haereticorum baptisma non esse reiterandum; lotionem pedum non esse sacramentum a Christo institutum; nec in ecclesiis continuandum etc.? Contineri haec obscure saltem in Ss. paginis, facile concedunt theologorum plerique; sed quod non nisi obscure in iis extat, aeque ab uno negatur, ac ab altero affirmatur[16]. Wird so nicht ein unerwartetes Zugeständnis gemacht? Es sind doch unverkennbar die typischen Beispiele, die (mit einigen anderen zusammen) gewöhnlich für eine den Umfang der Heiligen Schrift überschreitende Verbaltradition aufgezählt werden, und man kann sich mit Recht fragen, welche denn sonst noch übrigbleiben, zumal da ja die Kanonfrage von vornherein ausgeklammert worden ist. Allem Anschein nach bejaht Galura die vorgetragene Theorie oder bestreitet sie wenigstens nicht, die den „meisten Theologen" zugeschrieben wird. Anderseits ließe es sich auf keinen Fall verstehen, daß er seine zu Beginn der Dissertation bezogene Stellung plötzlich preisgeben sollte[17]. Vielleicht dürfen wir, um einen Ausgleich zu erreichen, die von ihm knapp angedeutete Meinung folgendermaßen interpretieren: Die „nur dunkel" in der Schrift enthaltenen Wahrheiten werden erst durch die mündliche Überlieferung als Glaubens-

[14] Dissertatio dogmatica de traditione § 23 (ed. cit. 22—23).
[15] Ibd. § 31 (ed. cit. 31). [16] Ibd. § 34 (ed. cit. 35).

wahrheiten gesichert und konstituiert; oder mit anderen Worten: Sie hören deshalb nicht auf, Traditionswahrheiten im eigentlichen Sinne zu sein, weil sie zusätzlich eine entfernte biblische Grundlage aufzuweisen haben. Das würde aber letztlich besagen, daß die zu Beginn so klar hervorgekehrte Unterscheidung zwischen konstitutiver und hermeneutischer Tradition nicht mehr in ihrer ursprünglichen Schärfe aufrecht gehalten wäre und daß ein (selbstredend katholisch gefaßtes) Schriftprinzip in das Blickfeld träte, wie es der anfangs erweckte Eindruck nur schwerlich ahnen lassen konnte.

Das sind mehr oder weniger die hauptsächlichen Ergebnisse, die sich unmittelbar aus der Dissertation dem kritischen Beobachter darboten.

Noch eine andere Aufgabe von nicht geringerem Wert bleibt uns jetzt zu erfüllen, daß wir nämlich jene in die geschichtlichen Zusammenhänge der Traditionslehre des 18. Jahrhunderts hineinstellen, um an ihnen nach Möglichkeit sowohl das Gemeinsame als auch das Neue, das Galura vielleicht beiträgt, erkenntlich zu machen. Damit soll dann obendrein dem Verständnis der noch zuwenig bekannten zeitgenössischen Theologie gedient sein.

Eines liegt hinreichend offen zutage: Obschon Galura in seinen einzelnen Gedanken und Beweisen oft eigene Wege bevorzugt, so ist er doch betreffs der grundsätzlichen Auffassung von der Tradition als „der zweiten Glaubensquelle" zutiefst seinen Vorgängern verpflichtet. Das braucht nicht einmal durch einen eingehenden Vergleich mit diesen nachgeprüft zu werden. Schon die Begriffe, die er benutzt, die Autoren, auf die er sich nach seinen positiven Angaben stützt, die Problemstellung selber, alles weist in die Richtung der Abhängigkeit. Vor allem aber bezeugt es der Umstand, daß die Leugnung der konstitutiven Tradition wie ein singuläres Abweichen von der herkömmlichen Ansicht behandelt und dementsprechend bekämpft wird. Galura nennt nur einen einzigen Vertreter der gegnerischen Auffassung (dem auch die heutige Forschung nicht viele an die Seite stellen kann) sicher: Georg Christophorus Neller, Principia Iuris Publici Ecclesiastici ad statum Germaniae accomodata (Francofurti et Lipsiae 1746), und wenn er auch von einer Mehrzahl oder sogar direkt von „einigen" Theologen spricht[18], so kommen ohne jeden Zweifel nur sehr wenige überhaupt in Betracht. Der Gegensatz zwischen den beiden Theorien ist ausreichend betont, wird indessen nicht zu einem eindeutigen Vorwurf der Häresie für die bestrittene Lehrmeinung gesteigert[19], und auch hierin folgt Galura dem zu seiner Zeit üblich gewordenen Vorangehen[20]. Etwas selbständiger scheint er dagegen zu sein, wenn die Bestimmung des biblischen Kanons lediglich auf die Autorität der Kirche und nicht auf

[17] Siehe besonders Text zu Anm. 7.

[18] Die betreffenden Stellen finden sich oben zu Anm. 11 und 15.

[19] Siehe den Text zu Anm. 11. — Es muß auffallen, daß sich Galura niemals auf die bekannte Definition des Trienter Konzils beruft. M. Dobmayer erklärt sogar etwas später, obschon er an dem Bestehen einer traditio mere oralis festhält, in engem Anschluß an das Konzilsdekret: „De fide tamen non est, dari traditiones pure dogmaticas ... So viel scheynt gewiß zu seyn, daß es in der Synod zu Trient nicht entschieden sey, ob es Glaubenssätze gebe, die gar nicht in der Schrift enthalten, oder doch aus ihr abzuleyten seyen; denn genug, wenn es Traditiones hermeneuticas gibt": Systema theologiae catholicae, Appendix ad Tomum IV, Regula fidei ac theologiae catholicae § 57 (ed. posthuma Solisbaci 1815, 95). Vgl. dazu: J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Die Überlieferung in der neueren Theologie 3) (Freiburg 1959) 158 f.; J. Beumer, Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts. Exkurs: Die Suffizienz der Hl. Schrift bei Marianus Dobmayer: Cath 3 (1961) 209—225, bes. 223 f.

[20] Als Beleg mag genügen, daß J. Gautier, der entschiedenste Gegner Nellers, nicht so weit geht, diesen wegen seiner Stellungnahme zu Schrift und Tradition als Häretiker zu betrachten: J. Gautier, Animadversiones in Librum, cui titulus est: Principia Iuris Publici Ecclesiastici Catholicorum (Coloniae 1750).

eine im strengen Sinne dogmatische Tradition zurückgeführt oder wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß die durch die mündliche Überlieferung gesicherten Glaubenswahrheiten gewisse Anhaltspunkte in der Heiligen Schrift besitzen. Jedoch beruft er sich für den ersten Fall ausdrücklich auf H. Holden, der seinerseits nicht allein dasteht[21], und auch bezüglich des zweiten Falles lassen sich mindestens ähnliche Anschauungen bei Theologen des 18. Jahrhunderts namhaft machen[22], obwohl sie nicht die vorherrschende Lehre wiedergeben[23].

---

[21] So erklärt z. B. T. Topp: Merito infert (F. A.) Blau Diss. cit. p. 29 (De regula fidei catholicae) dicens: Tot numero libros esse a Scriptoribus S. confectos, et in Canonem referendos, sola Traditio ecclesiastica determinat, estque veritas pure Catholica. Per veritates autem pure Catholicas, intelligit illas, quae licet universali nitantur Traditione, proprie tamen divinae, ac revelatae non sunt. Ad hanc classem, inquit quoque Holden, pertinet veritas haec universim recognita; nempe ipsammet scripturam esse verbum Dei: Expositio Doctrinae catholicae de traditionibus (ed. cit. 69). — M. Dobmayer behauptet ähnlich: „Welche Bücher nun aber zum Kanon gehören, dies ist ganz gewiß eine historische, aus Tradition oder Kirchengeschichte auszumachende Sache; und hier gehen die Protestanten den nämlichen Weg mit uns": Systema theologiae catholicae § 57 (ed. cit. 95). Freilich ist eine solche Lösung der Kanonfrage noch wenig durchgebildet, und sie wird ausschließlich von Theologen vorgetragen, die man kaum der konservativen Richtung beizählen kann. Galura bildet insofern eine Ausnahme.

[22] T. Topp zitiert in diesem Sinne G. Weiß, Systema Traditionum divinarum contra Protestantes (Moguntiae 1779): Haec quaestio, an dentur Traditiones dogmaticae, quarum ne obscura quidem mentio habetur in sacris paginis, duplicem habere sensum potest ... Prima quaestio, quae adfirmat, omnes veritates dogmaticas in scriptura ita contineri, ut solido, et efficaci argumento inde deduci queant, continet ipsissimum Protestantium errorem ... Altera quaestio, quae licet adstruat, omnes veritates dogmaticas obscure in Ss. paginis contineri, adfirmat tamen earum plures nonnisi per conclusiones difficiles, et detortas inde exsculpi posse, mere Scholastica est: Expositio Doctrinae catholicae de traditionibus § 21 (ed. cit. 57—58). Nicht weit davon entfernt ist das Zugeständnis, das Gr. Zallwein macht: Nomine traditionis vere oralis putamus venire illam, quae nobis prodit dogma, quod nullo modo, vel certe non nisi obscurissime in Scriptura continetur: Principia Iuris Ecclesiastici universalis, et particularis Germaniae, q. 2 cap. 3 § 5 (ed. Augustae Vind. et Oeniponte 1763, 179).

[23] So bestimmt H. Kilber in der weitverbreiteten Theologia Wirceburgensis: (Traditio) oralis (est), quae id proponit, quod ne implicite quidem in sacra Scriptura continetur: Principia theologiae ad usum canditatorum theologiae, disp. 1 cap. 2 a. 1 (ed. Wirceburgi 1771, 92 f.). E. Klüpfel entscheidet die Frage folgendermaßen: Etsi vero catholici dogmata fere universa eruere ex divinis scripturis, ac inde confirmare soleant, diffitendum tamen non est, consecutionibus haud raro opus esse, quibus nisi accesserit traditionis auctoritas, parum valere videbuntur ... Etsi enim fateamur, omnia fidei morumque dogmata, quae sint cognitu et fide explicita creditu necessaria universis, satis patenter praescribi in divino codice, non minus tamen certum esse arbitramur, esse dogmata alia, quamvis non omnibus explicite creditu necessaria, de quibus scriptura sacra nihil diserte commemorat: Institutiones theologiae dogmaticae, I. Prolegomena (ed. Viennae ^{3}1807, 96 f.). Das Lehrbuch von Klüpfel hatte um die Wende vom 18. zum 19. Jh. (die 1. Auflage erschien bereits 1789, also vor der Dissertation Galuras) einen nachhaltigen Einfluß. Der Unterschied zwischen den beiden Ansichten, ob die Traditionswahrheiten nur dunkel oder gar nicht in der Heiligen Schrift enthalten sein sollen, ist offenbar weniger praktisch als vielmehr systematisch von einiger Bedeutung. Es ist auch zu beachten, daß der Unterschied zu einem guten Teil nur in der Ausdrucksweise liegt. Als Beispiel sei Holden angeführt, der für die Theologen des 18. Jh. eine große Autorität darstellte. Einerseits behauptet er: Ex dictis etiam sequitur, quod in sequenti lectione clarius explicabimus, quod, tametsi verum fuerit omnia omnino revelata quae sint Catholicae Fidei dogmata, in

Die Traditionsauffassung Galuras bleibt also weitgehend mit der seiner Zeitgenossen verbunden und nimmt infolgedessen auch an deren Mängeln oder Einseitigkeiten in ungefähr demselben Grade teil. Diese sind darin zu erblicken, daß trotz aller begrifflichen Klarheit die einheitliche und lebensvolle Darstellung fehlt, die, wie es bei der Patristik und dazu noch bei der mittelalterlichen Scholastik zutraf, nur durch die große Zusammenschau der verschiedenen Glaubensgegebenheiten zu erreichen ist, und daß näherhin einmal Schrift und Tradition, dann aber auch konstitutive und hermeneutische Tradition nicht allein geschieden, sondern beinahe auseinandergerissen werden. Letzteres vermag zwar Galura ein wenig abzuschwächen, aber auch seine Traditionslehre ist, wie die der Theologie der „Aufklärung" überhaupt, ein starres System, dem das Leben abgeht. Ein Einfluß der Französischen Schule hätte hier leicht Abhilfe schaffen können, ist indes bei den deutschen Theologen vor Sailer nirgendwo festzustellen[24].

Sacris Scripturis saltem implicite contineri, nequaquam tamen inde liceat inferre, ipsam sacram Scripturam esse medium commodum, atque natum aptum ad Fidei Catholicae dogmata toti universalis Ecclesiae societati communicanda. Tandem observandum est sanctos Ecclesiae Patres et Doctores, dum suorum temporum haereses refellebant, Scripturis praecipue in veritatis testimonium usos et innixos fuisse ... tum etiam quia ex sola Scriptura, connaturali interpretatione intellecta, omnes penitus Fidei Catholicae veritates certissime fieri possent manifestae: Divinae Fidei analysis, Lib. I cap. 5 lect. 1 (ed. cit. 25). Auf der anderen Seite erklärt er: Nonne coguntur (Haeretici) nobiscum fateri aliud soliditatis et certitudinis fundamentum haberi non posse de praecipuis Christianae Religionis articulis? Utpote an liber, quem vocamus Biblia, sit procul dubio verbum Dei? ... An Beata Virgo fuerit vere Christi Mater? An Virgo perpetua? ... An parvuli sint baptizandi ante usum rationis? ... Haec et alia multa ab Haereticis sustentantur tamquam Fidei Christianae dogmata, quorum aliam non habemus veram et rationalem certitudinem, quam quae Traditionis universalis nobis ratione communicantur: Ibd. cap. 8 lect. 4 (ed. cit. 46—47).

[24] Ziemlich häufig wird von den deutschen Aufklärungstheologen Bossuet verwertet, einmal auch von Galura, aber diese Tatsache besagt noch wenig für ein Übergreifen der Ideen der Französischen Schule.

Coreth, Em., *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung.* 8° (672 S.) Innsbruck 1961, Tyrolia. 190.— Sch.; 33.— DM.

Der Verf. dieser umfangreichen Metaphysik hat sich bereits durch mehrere tüchtige Arbeiten einen Namen gemacht. Das vorliegende Werk findet seine unmittelbare Vorbereitung in der Abhandlung „Metaphysik als Aufgabe", erschienen in dem anregenden Sammelband „Aufgaben der Philosophie" (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/2, Innsbruck 1958, 12—95). Die entferntere Vorbereitung liegt in der gesamten, eine weite Strecke durchmessenden Entwicklung des neueren scholastischen Denkens, die mehrere Jahrzehnte umfaßt und zumal von J. Maréchal entscheidende Anstöße empfangen hat. Die Ergebnisse dieses Ganges werden von C. gesichtet und zusammengefaßt, vor allem aber in einem ursprünglichen Wurf systematisch geeint und vertieft, und zwar auf eine Weise, die alle ähnlichen Versuche, wenigstens im deutschen Raum und in deutscher Sprache, wesentlich übertrifft.

Eine genauere Kennzeichnung des Werkes muß sowohl auf seine inhaltliche als auch auf seine methodische Seite hinblicken. Der Verf. selbst faßt das Wichtigste treffend zusammen: „Metaphysik ist jene Wissenschaft, welche das Urwissen um das Sein, das allem Einzelwissen um Seiendes begründend vorausliegt, thematisch aufzudecken und auszulegen hat. Metaphysik kann daher ihrem Wesen gemäß nur durch transzendentale Reflexion, die den geistigen Vollzug aus den vorgängigen Bedingungen seiner Möglichkeit begreift, kritisch begründet und sachlich vollzogen werden" (11 f.). Anders ausgedrückt, geht es um ein Neudenken der „Metaphysik im Geiste ihrer klassischen Tradition, aber aus der Problematik unserer Zeit" (15). Inhaltlich gesehen, wird also die uralte Frage nach dem Sein neu vollzogen, wobei dieses entschieden vom Seienden abgehoben wird; hierin liegt ein Beitrag zur Überwindung der weitverbreiteten Vergessenheit des Seins. Methodisch gesehen, macht sich der Verf. die transzendentale Reflexion zu eigen, die er von allen antimetaphysischen Verengungen zu befreien und mit einer unerbittlichen Konsequenz zu handhaben versteht. In beiden Hinsichten spürt man den bestimmenden Einfluß sowohl der klassischen Überlieferung, vor allem des durch die neueren Untersuchungen tiefer verstandenen Thomas von Aquin, als auch des neuzeitlichen Philosophierens, in dem C. durch seine Auseinandersetzung vor allem mit Kant und dem Deutschen Idealismus, mit Husserls Phänomenologie und Heideggers Fundamentalontologie sich auskennt. Er sieht geradezu das Gebot der gegenwärtigen Stunde darin, die Metaphysik des Seins transzendental zu vollziehen. Im Rahmen dieser Aufgabe hat er mit besonderer Eindringlichkeit die kritische Selbstbegründung und Sicherung der Philosophie des Seins ausgearbeitet; dafür wird ihm jeder Dank wissen, der sich davon überzeugen konnte, wieviel in dieser Beziehung die gängigen Darstellungen zu wünschen übriglassen.

Wie bereits angedeutet wurde, legt der Verf. den Grund der Metaphysik dadurch, daß er den geistigen Vollzug aus seinen vorgängigen Möglichkeitsbedingungen begreift. Mit diesem Ansatz an sich einverstanden, möchte der Rez. jedoch lieber das menschliche Tun oder Wirken als Ausgangspunkt wählen, innerhalb dessen erst der geistige Vollzug nach seiner Eigenart, Stellung und Bedeutung herauszuarbeiten ist. Der geistige Vollzug selbst prägt sich in mehreren Arten aus, unter denen es jene herauszufinden gilt, die ebenso alles umfaßt wie nichts voraussetzt; denn die Metaphysik erstreckt sich kraft ihres eigensten Wesens auf alles ohne Ausnahme und setzt

als Letztwissenschaft keine andere voraus, auch nicht die Erkenntnistheorie, was durchaus zu bejahen ist. Nun beginnen manche ihren Aufbau mit dem Urteil; dazu bemerkt C. mit Recht: wenn die Analyse bei dem schon als geltend gerechtfertigten Urteil ansetzt, so ist dieser Anfang nicht voraussetzungslos, weil er die Arbeit der Erkenntnistheorie enthält. Andere gehen von der Frage nach dem Sein aus; darin liegen schon weniger Voraussetzungen, weil sie noch keine Aussage über das Sein macht. Doch meint der Verf. nicht ganz zu Unrecht, die Frage nach dem Sein lasse sich aus der Frage als Frage entwickeln; man kann nämlich zeigen, daß das Fragen als solches, auch wenn das Gefragte zunächst offenbleibt, zuinnerst und wesenhaft ein Fragen nach dem Sein ist. Daher setzt C. bei dem Fragen als Fragen an, indem er auf das Begreifen dieses Vollzugs aus seinen vorgängigen Möglichkeitsbedingungen hinzielt. Wie er aus diesem scheinbar geringfügigen Ausgangspunkt in einem lückenlosen, innerlich sich ergebenden (also keineswegs gewaltsamen) Voranschreiten eine erstaunliche Fülle von Erkenntnissen, ja die Grundlinien der gesamten Metaphysik entfaltet, verdient alle Anerkennung; das ist ein ursprünglicher Wurf, der eine bedeutende denkerische Kraft verrät, der viel von großen Vorbildern gelernt hat, aber so noch von niemand vorher vollzogen worden ist.

Hier gestattet sich der Rez. eine kritische Anmerkung einzufügen, die bei C. durch zwei Gedanken vorbereitet ist. Einerseits überlegt er, ob das Urteil, insofern es noch nicht als geltend gerechtfertigt ist, sondern lediglich den Anspruch auf absolute Geltung erhebt, den nichts voraussetzenden Ansatzpunkt der Untersuchung bilden könne (97). Andrerseits greift er, um das im Fragen aufleuchtende Sein als das absolut Allumfassende und Unbedingte zu erweisen, auf das schlechthinnige ‚ist' zurück, das im Urteil als Anspruch auf absolute Geltung gegeben ist (150 ff.). Der Verf. gibt zu, daß das so genommene Urteil und das so entfaltete Fragen einander sehr nahekommen und sich im sachlichen Ertrag kaum unterscheiden; doch bleibt nach seiner Auffassung bestehen, daß „das Urteil als Ansatz nicht so fraglos wie die Frage" ist (97, Anm. 3). Dem Rez. will scheinen, daß es sich dabei nur um einen graduellen, nicht aber um einen wesentlichen Unterschied handelt. Das gemeinsame oder verbindende Phänomen finden wir im ‚ist', auf das alles ankommt; denn die Frage fragt, ob und was etwas oder alles ist, und das Urteil sagt, daß und was etwas oder alles ist. Das Urteil gibt also die Antwort, zu der die Frage unterwegs ist; daher richtet sich diese auf das Urteil hin, zeichnet es in sich vor, ja ist bereits Urteil im Ansatz. Zwischen Frage und Urteil vermittelt der Anspruch auf absolute Geltung, weil er schon mehr als bloßes Fragen und noch weniger als vollzogenes Urteilen ist; im Anspruch versammelt sich die Frage ausdrücklich auf die Antwort oder das Urteil hin; unausdrücklich ist der Anspruch bereits im Fragen enthalten, wie auch C. dartut. Demnach bewegt man sich auf jeden Fall im Bereich des Urteils, innerhalb dessen man lediglich diesen oder jenen Aspekt akzentuieren kann.

Das Fragen wird transzendental betrachtet oder aus seinen vorgängigen Möglichkeitsbedingungen begriffen. Genauer gesprochen, richtet sich die Untersuchung auf das „unthematische Vorwissen, das im Vollzug der Frage selbst als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt und mitgesetzt ist" (61). Dazu gehört vor allem „ein Wissen um das Sein, um die Grundgesetze und -bestimmungen des Seins"; daher „muß sich die Negation der metaphysischen Grundeinsichten selbst widersprechen" (68). Demnach lassen sich metaphysische Sachverhalte reduktiv beweisen, „durch den Aufweis nämlich, daß die Negation des Sachverhaltes die Position desselben Sachverhaltes zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat, die Negation demnach durch die — als ihre Bedingung — mitvollzogene Position sich selbst im Widerspruch aufhebt" (68 f.). Indem so das unthematisch vollzogene Vorwissen in das thematisch aufgewiesene Wissen erhoben wird, steigt zugleich die Begründung der Metaphysik durch das ausdrücklich begrifflich Formulierte bis zu den nicht-ausdrücklichen, vorbegrifflichen Ureinsichten hinab. Die hier beschriebene, über Kant und den Deutschen Idealismus hinausgeführte transzendentale Methode oder Reflexion ist auch nach der Auffassung des Rez. der vom heutigen Stand des philosophischen Bewußtseins gebotene Weg der Metaphysik.

Zur genaueren Bestimmung seiner Methode prüft C., was „durch den vermittelnden Rückgriff auf das unthematisch implizierte Vorwissen" bewiesen werden soll (69). Er antwortet, Ziel des Beweises sei „nicht der unmittelbar einsichtige Sachverhalt

selbst, der als solcher keines Beweises fähig und bedürftig ist, sondern seine apriorische Notwendigkeit, die sich selbst in ihrer Negation als Bedingung des Vollzugs durchhält" (ebd.).

Hierzu erlaubt sich der Rez. zunächst anzumerken, daß ihm das über das unthematische Vorwissen Gesagte nicht einleuchtet. Handelt es sich hier wirklich um unmittelbare Einsicht (68), die „unwiderlegbar" (82 103), „keines Beweises fähig und bedürftig ist" (69)? Mir scheint es gewiß, daß vieles (nicht alles), was zum unthematischen Vorwissen gehört, schon durch eine Art von ebenfalls unthematischer Vermittlung erreicht wird. Entsprechend spiegelt die zwischen den verschiedenen Gliedern des thematisch gemachten Wissens ausdrücklich hervortretende Vermittlung stets die unausdrückliche Vermittlung wider, die schon dem Vorwissen zukommt. Vielleicht ist hier dem Verf. eine Äquivokation bezüglich der Unmittelbarkeit unterlaufen. Das Vorwissen ist in dem Sinne unmittelbar, daß es nicht durch die ausdrückliche transzendentale Vermittlung hindurchgegangen ist; zugleich jedoch ist es in dem Sinne mittelbar, daß es bereits unausdrückliche Vermittlungen wesenhaft enthält. — Im Zusammenhang damit zeigt sich, daß das Vorwissen zwar keines ausdrücklichen Beweises oder Aufweises fähig oder bedürftig ist; sonst wäre es nicht mehr bloßes Vor-wissen. Das schließt aber nicht aus, daß es unausdrückliche Beweise oder wenigstens Aufweise immer schon umfaßt und deshalb auch ihrer fähig und bedürftig ist. — Endlich ist das echte Vorwissen, das wahrhaft Möglichkeitsbedingung des Fragevollzuges ist, wirklich unwiderlegbar. Ob es sich aber um solches oder um haltlose Illusionen handelt, vermag sehr wohl die ausdrückliche transzendentale Reflexion zu unterscheiden, wodurch sie das Haltlose widerlegt und so das Unwiderlegbare herausläutert.

Zusammenfassend möchte ich feststellen: Das thematische Wissen und das unthematische Vorwissen unterscheiden sich nicht durch das Geschehen bzw. Ausbleiben der transzendentalen Reflexion, sondern dadurch, daß diese im ersteren als eigener Akt ausdrücklich und nachfolgend (reflexio subsequens), im letzteren aber nicht als eigener Akt oder unausdrücklich und begleitend (reflexio concomitans) vollzogen wird. Der hier gemeinte Unterschied fällt nicht mit dem von vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Gewißheit zusammen, weil jene auf ihre unmethodische Weise eine gewisse nachfolgende Reflexion erreicht, diese hingegen in ihren Vollzügen stets die begleitende Reflexion fortsetzt.

Was die apriorische Notwendigkeit betrifft, die der transzendentalen Reflexion eigen ist, so weist der Verf. mit Recht auf einen zweifachen Gang hin. Die transzendentale Reduktion führt den Fragevollzug auf das Vor- oder Grundwissen zurück, das sich als dessen vorgängige oder apriorische Möglichkeitsbedingung als notwendig erweist. Daran schließt die transzendentale Deduktion an; wenn nämlich „das Apriori erreicht ist, das den Vollzug bedingt und bestimmt, kann von daher seine notwendige Wesensstruktur abgeleitet und eingesehen werden" (83). Bezüglich der Reduktion wäre es von Nutzen, eine weitere Unterscheidung herauszuarbeiten, die C. der Sache nach kennt, bei der Beschreibung seiner Methode jedoch nicht ausdrücklich aufzeigt. Man kann nämlich von einer doppelten Notwendigkeit des apriorischen Vorwissens sprechen; die eine mag die äußere, die andere aber die innere Notwendigkeit heißen. Kraft der äußeren Notwendigkeit ist das Vorwissen notwendig als Möglichkeitsbedingung des menschlichen Vollzugs; kraft der inneren Notwendigkeit ist es in sich selbst notwendig. Kant dringt zur äußeren, nicht aber zur innern Notwendigkeit vor; es wäre eigens zu zeigen, daß sich die äußere Notwendigkeit nur insoweit erfüllt oder das betreffende Vorwissen nur insoweit den menschlichen Vollzug ermöglicht, als es die innere Notwendigkeit umschließt. Was etwa die Sätze über die Transzendentalien oder der Satz vom Grunde aussagen, vermag nur insoweit den menschlichen Vollzug zu ermöglichen, als jene Sätze in sich selbst notwendig sind oder einen absolut bestehenden Zusammenhang enthalten.

Um diese Besprechung nicht allzusehr auszudehnen, müssen wir es uns leider versagen, C.s transzendentale Analyse in ihren einzelnen Schritten zu verfolgen. Bemerkt sei nur, daß sich diese Metaphysik nicht auf die Ontologie beschränkt, sondern auch die materielle Welt, den endlichen Geist und den unendlichen Urgeist in die Untersuchung einbezieht. Dabei verleiht die führende Frage nach dem Sein überall eine großartige Geschlossenheit, tiefes Eindringen, lebendige Bewegung, originelle Prägung. — Die Art der Darstellung ist überaus klar und leicht faßlich, ohne daß

die Sache darunter leidet. Der Zugang wird dem Leser dadurch sehr erleichtert, daß im Großdruck für gewöhnlich nur die Hauptentwicklung in ihren wesentlichen Gliedern und einem schönen Voranschreiten geboten wird, während Nebenfragen und Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen in die kleingedruckten Zusätze verwiesen werden. Joh. B. Lotz S. J.

Möller, Jos., *Von Bewußtsein zu Sein.* Grundlegung einer Metaphysik. 8° (244 S.) Mainz 1962, Grünewald. 25.80 DM.

Schon im Titel seines Buches bekennt sich der Verf. zum neuzeitlichen Weg der Metaphysik. „Wir können zunächst nur in uns selbst hineinfragen; wir fragen als bewußte Menschen nach dem Wesen unserer Selbstbewußtheit, um zu ergründen, ob uns solches Fragen noch tiefer in uns selbst verstrickt oder über uns hinausführt" (8). Gewiß steht uns auch das Andere gegenüber, aber „es ist zugleich in mir" (11), „es wird in der Seinsweise des Bewußtseins im Bewußtsein lebendig" (29).

So sucht der 1. Teil den *Weg zum Sein des Seienden* im Ausgang vom Bewußtsein. Das Bewußtsein ist nicht zu überspringen, aber es ist nicht alles. In zweifacher Weise weist es über sich hinaus: auf seinen Ursprung im Menschen selbst und auf das Sein des Gegenstandes (15). Das Bewußtsein muß aber eine Beziehung zu dem haben, was ihm gegenübersteht, und diese Beziehung ist nur möglich, wenn eine Gemeinsamkeit zwischen dem Bewußtsein und dem entgegenstehenden Seienden besteht (18). Dieser gemeinsame „Horizont" ist das Sein (20). Dieser Horizont übersteigt den jeweiligen Gegenstand, er umgreift aber auch das Subjekt und sein Bewußtsein (33 35). Ausführlich behandelt der Verf. zunächst „das Sein im Bereich des gegenständlich Seienden" (36—80): sein Wesen, seine Individualität, seine Differenzierung, seine Konstitutionsgründe, seine Substantialität und Kategorialität, seine Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Eine allgemeine Kenntnis der Probleme wird schon vorausgesetzt, in ihrem Rahmen gibt M. mancherlei Anregungen. Beachtenswert sind besonders die Bemerkungen über das Verhältnis des Wesens zum Sein. Nur auf Grund des Seins ist das Wesen das Einigende; das Wesen kann nur aus dem Sein erwachsen, es ist vom Sein her bestimmt (40).

Der 2. Teil (81—103) behandelt *das Sein des denkenden Subjekts,* und zwar zunächst das Sein der Sinne. Dieses läßt sich weder von einer isolierten Empfindung her noch in Analogie zur geistigen Abstraktion erörtern (84). Betont wird die aktive, formende Wirksamkeit der Sinne (86 f.), die durch die Materie als solche nicht erklärt wird. Erst recht ist der Geist des Menschen nicht auf die Materie zurückführbar; der Materialismus „ist eigentlich durch das Phänomen der Reflexion widerlegt" (88). Freilich ist der Mensch auch nicht reiner Geist. Das Einigende in ihm ist das Ich (95), das vom geistigen Grund und der Materie her bestimmt ist (96). Dem Ich steht das Du gegenüber; in der Ich-Du-Beziehung wird die reine Objektivität überwunden (99). Vom Ich unterscheidet M. das Selbst; es ist das Ich als nicht mitteilbare Person (100). Die „Geschlossenheit" der Person ist zugleich „Offenheit zum Sein hin" (103).

Der 3. Teil ist überschrieben: *Die Transzendenz des Seins* (105—143). Das Sein ist uns zunächst als „Horizont" gegeben und insofern auf das Subjekt bezogen. Aber es ist mehr als nur entgegenstehender Horizont, es ist darüber hinaus „durchwaltende Macht" (109); es bestimmt das Seiende und damit unser Denken (107). Damit kommt M. zu der „ontologischen Differenz" zwischen Seiendem und Sein. Das Sein erscheint einerseits als mehr als das begrenzte Seiende, anderseits als weniger als das Seiende, weil dieses das Konkrete, das Sein dagegen das Abstraktum ist (110). Der Unterschied von Seiendem und Sein, meint M., sei nicht dasselbe wie der scholastische Unterschied von essentia und esse; denn dieser Unterschied sei der zwischen Wesen und faktischem Bestehen (110). (Hier wäre wohl zu fragen, ob diese Deutung der klassischen Fragestellung gerecht wird.) Indem wir nach der ontologischen Differenz fragen, zeigt sich zugleich eine Differenz zwischen dem fragenden Logos und dem Seienden. Das Seiende überragt den menschlichen Logos, insofern dieser auf das Seiende angewiesen ist; anderseits überragt der Logos das Seiende, insofern er über es hinaus fragt (114). Damit kommt M. auf die ontologische Wahrheit. Das Seiende muß vom Geist umgriffen sein; sonst könnte es nicht Gegenstand werden (115). Das Seiende sowohl wie das Denken gründet in der Wahrheit des Seins (118). So ergibt sich die Frage nach dem Grund und, wo ein Seiendes durch ein anderes begründet ist,

die Frage nach der Ursache als dem, was das Sein mitteilt (121). In jedem Seienden, das durch Konstitutiva bestimmt ist, liegt ein Verweis über sich hinaus auf eine Ursache (123). Darüber hinaus ist ein Telos notwendig, weil nur die Teleologie letztlich erklärt, warum Wirkursächlichkeit überhaupt möglich ist (134).

So ist der 4. Teil grundgelegt, *der Weg vom Seienden zum absoluten Sein.* Der ontologische Gottesbeweis muß scheitern, weil er vergißt, daß der menschliche Verstand auf das endliche Seiende angewiesen ist, so daß das Unendliche ohne Prüfung an ihm ein reines Gedankengebilde bleibt (151). Indem aber die Vernunft „auf ihren Grund zurückgeht und sich über ihre Struktur befragt, erschließt sie das Sein als notwendigen Grund" (152). Weil alles Endliche über sich hinausweist, muß der letzte, unübersteigbare Grund unendlich sein. In diesem Zusammenhang bespricht M. die Hegelsche Unendlichkeit. Hegels Denken scheitert, weil er das Unendliche nur als denknotwendigen Prozeß denkt und ihm die Freiheit nimmt (158). Es folgt ein an wertvollen Hinweisen reicher Überblick über die Problematik der Gottesbeweise in der abendländischen Philosophie von Platon bis Thomas (164—179). Es zeigt sich eine Grundgemeinsamkeit des abendländischen Denkens von Platon bis Hegel, ja vielleicht bis Husserl, in der Gleichsetzung des unendlichen Seins mit der unendlichen Vernunft (179).

So kommt M. noch einmal auf das Thema „Vernunft und Sein" zu sprechen. Es finden sich hier Ausführungen, die im Hinblick auf das ungefähr gleichzeitig erschienene Buch von *J. B. Metz* „Christliche Anthropozentrik" (vgl. Schol 38 [1963] 91 ff.) bemerkenswert sind. Die Vorbereitung der neuzeitlichen Metaphysik des Geistes sieht M. mehr als bei Thomas bei Albert dem Großen, der „noch stark unter dem neuplatonischen Einfluß stand, der sich von der Schule von Chartres und den Viktorinern her auswirkte". Von Meister Eckhart und namentlich von Nikolaus von Kues ist diese Metaphysik des Geistes weiterentwickelt worden (183). — Im folgenden geht M. der Frage nach, wie sich das vom Philosophen erschlossene absolute Sein als identisch mit dem vom religiösen Menschen verehrten Gott erweisen lasse: das absolute Sein als die höchste Vernunft muß Person sein (191 f.).

Von der erreichten Höhe aus gibt der 5. Teil eine *„Wiederholung der Metaphysik"*, indem das Seiende vom unendlichen Sein her betrachtet wird (197—232). Die Einheit alles Seins kann nur eine analoge sein. Das unendliche eine Seiende läßt die Vielfalt der Seienden bestehen und zugleich in ihr die Einheit des Seins aufleuchten. Dieser metaphysische Prozeß des Hervorgehens der Vielen aus dem Einen ist im Grunde die Einheit des Seins selbst (210). Vom Unendlichen ergeben sich auch neue Ausblicke auf die Wahrheit des Seins und des menschlichen Denkens, und überhaupt auf das menschliche Sein. Menschliches Wissen ist stets zugleich Nichtwissen und Wissen um das Nichtwissen (222 f.). Im Menschen überschneiden sich Endlichkeit und Unendlichkeit (227). — Der *Epilog* (233—244) bringt eine sehr anregende Schlußbetrachtung über das metaphysische Denken selbst. Es scheint ohnmächtig zu sein, und es wird immer wieder Menschen geben, die anderen dieses aussichtslose Denken auszureden versuchen, „innerlich besessen von der Angst, der andere könne vielleicht sogar recht haben" (236).

Der Freund der Metaphysik kann durch das Buch, aus dessen Inhalt hier nur weniges herausgehoben werden konnte, reich beschenkt werden. Widerspruch wird sich bei ihm selten regen. Das hängt damit zusammen, daß manche Aussagen in einer gewissen Schwebe bleiben und die letzte begriffliche Schärfe des Gedankens vermeiden, so daß es dem Leser, der „allzu spitze" Fragen stellt, überlassen bleibt, wie er den Gedanken genauer verstehen will. Freilich ist zu fürchten, daß bei denen, die der Metaphysik mißtrauisch gegenüberstehen, das Mißtrauen durch diese Schreibart noch verstärkt wird — wenn sie ein solches Buch überhaupt lesen. Die scheinbare Vieldeutigkeit des Wortes „Sein" etwa und die oft kaum merkbaren Übergänge von einer zu einer anderen Bedeutung könnten den an „exaktes" Denken gewöhnten Wissenschaftler zur Verzweiflung — oder zur Verachtung der Metaphysik bringen. Die Schwierigkeit ist in der Sache selbst, nämlich in der analogen Eigenart der metaphysischen Begriffe begründet, die dem Wissenschaftler „nicht exakt" erscheint. Die überaus schwierige Aufgabe, der gewaltigen Überzahl unserer mehr oder weniger positivistisch infizierten Wissenschaftler einen ersten Zugang zu metaphysischem Denken zu eröffnen, harrt noch der Lösung. Jos. de Vries S. J.

1. Kurth, G. (Hrsg.), *Evolution und Hominisation. Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerh. Heberer.* gr. 8° (228 S.) Stuttgart 1962, Fischer. 48.50 DM — 2. Tulane Studies in Philosophy, 8. Bd. gr. 8° (121 S.) The Hague (Netherlands) 1959, Nijhoff. 7.60 Fl — 3. Sandbeck, H. Chr., *Nature and Destiny.* A Theory of Evolution. gr. 8° (552 S.) Oslo 1959, University Press. 30.— Kr — 4. Müller, A. H., *Großabläufe der Stammesgeschichte.* gr. 8° (116 S.) Jena 1961, Fischer. 18.20 DM.

Die Festschrift für Gerhard Heberer wird von *G. Kurth* durch ein Vorwort eingeleitet, in dem er dessen Verdienste für die Evolutionsforschung würdigt. Heberer ist besonders bekannt geworden durch sein großes, von ihm herausgegebenes Sammelwerk „Die Evolution der Organismen" (2. Aufl. abgeschlossen 1959). Seine Gedanken faßte er immer wieder in umfangreichen Arbeiten zusammen in einer „Theorie der additiven Typogenese", in der er das wissenschaftliche Erbe Darwins mit den Ergebnissen der modernen Evolutionsforschung in Einklang zu bringen suchte. Besonders über die humane Phase der Hominisation verdanken wir Heberer grundlegende Arbeiten. Der Festband enthält 18 meist kleinere Arbeiten von internationalen Autoritäten, die einerseits beweisen, welchen wissenschaftlichen Ruf Heberer tatsächlich genießt, andererseits aber auch zeigen, in welchen grundlegenden Fragen der biologischen Evolution heute bereits eine gewisse Übereinstimmung herrscht. *Ernst Mayr* (Museum of Comparative Zoology at Harvard College) meint sogar in seinem Beitrag: „Die Evolutionstheorie hat seit 1859 einen langen Weg zurückgelegt. Nach 100 Jahren Streit über buchstäblich jeden einzelnen Sachverhalt der organischen Evolution besteht jetzt unter den Evolutionsforschern praktisch vollständige Übereinstimmung. Das gilt nicht nur für die Tatsache der Evolution selbst, sondern auch für viele Einzelfragen wie die größeren phylogenetischen Zusammenhänge, das genetische Material, die Vermehrung der Arten, die Rolle der Isolation und die Evolutionsgeschwindigkeiten, um nur ein paar besonders wichtige zu erwähnen" (21). Diese Übereinstimmungen werden heute allgemein in der „Synthetischen Theorie" zusammengefaßt, die mehr oder weniger identisch ist mit Heberers „Additiver Typogenese" und (nach Mayr, 21 ff.) etwa folgendes besagt: Das Evolutionsgeschehen beruht auf unzählbaren kleinen Erbänderungen, deren Schicksal durch Auslese bestimmt wird. Mutation und Kombination bringen eine unbegrenzte Vielzahl von Genotypen hervor, „deren Überleben nicht zufällig, sondern zumindestens teilweise durch ihre ‚fitness' bestimmt ist, d. h. durch ihre Eignung, zum Gen-Pool der nächsten Generation beizutragen". Allerdings gibt Mayr zu, daß einige Biologen und vor allem die Naturphilosophen noch heute bestreiten, daß die Auslese „eine vollkommene Anpassung hervorbringen kann", daß also Plan und Zweck in der lebendigen Entwicklung durch die synthetische Theorie vollgültig erklärt sind. Schon Darwin drückte in einem Brief das Dilemma aus (zit. nach Mayr, 21): „Ich weiß, daß ich in einer einfach hoffnungslosen Sackgasse stecke. Ich kann nicht glauben, daß die Welt, wie wir sie sehen, das Ergebnis von Zufall ist; und andererseits kann ich nicht jede Einzelheit als planvoll betrachten." Mayr versucht nun, in seiner sehr lesenswerten Arbeit die Argumente der „Finalisten" zu widerlegen und damit das Dilemma Darwins aufzulösen. Er operiert hierbei mit den neuesten Vorstellungen der genetischen Information, bekämpft damit aber einen sehr primitiven Finalismus (z. B. 33 die Meinung, daß planvoller Prozeß immer geradlinig verlaufen müßte, was natürlich auch ohne moderne Biologie ein glatter Unsinn ist!), so daß man den Eindruck hat, daß ein schwergepanzerter mittelalterlicher Ritter mit einer modernen Atomkanone beschossen wird. Es geht auch einem „finalistischen" Naturphilosophen keineswegs um die Leugnung unleugbarer biologischer Ergebnisse (z. B. der Mutations- und Selektionstheorie), wohl aber um die Einordnung biologischer Tatsachen in ein Weltbild, das nicht allein und ausschließlich mit einer biologischen Theorie bewältigt werden kann; es geht also — und das ist wohl auch der Hintergrund des Darwinschen Dilemmas — um die Einordnung biologischer Befunde in das Ganze des Kosmos, und hierbei hat das Plan-Denken immer noch seinen Platz. Freilich muß zugegeben werden, daß der „Finalismus" oft sehr engstirnig und unkritisch (und damit weithin falsch) dargestellt worden ist. Wenn gegen diesen falschen Finalismus angegangen wird, so ist das nur zu begrüßen. Aber man darf nicht „das Kind mit dem Bade ausschütten", wie das oft von den Gegnern der Teleologie gemacht

wird. Tatsächlich kommen wir ohne ein „Körnchen" echte Teleologie auch in der Biologie nicht aus. Zum Beweis zitiere ich eine Stelle aus einer anderen Arbeit der Festschrift (*Th. Dobzhansky* und *W. Drescher*, 65): „Die Entwicklung des Organismus ist zu oft dargestellt als eine Summation von Effekten, die unabhängig erzeugt werden von separaten Genen. Das ist ein Irrtum. Das Keimplasma setzt sich wohl zusammen aus individuellen Genen, aber die Entwicklung ist eine Einheit, die bewirkt wird durch den gesamten Genotyp, der als ein integriertes System wirkt. Die Entwicklung mag mit einer Symphonie verglichen werden, in der die Gene nicht Solisten sind, sondern nur Mitglieder eines Orchesters." — Ein Großteil der Arbeiten des Festbandes beschäftigt sich mit den Australopithecinen (so z. B. *J. T. Robinson, R. A. Dart, K. P. Oakley*), mit den Pithecanthropus-Formen (z. B. die Arbeiten von *G. H. R. Koenigswald*), ferner über die mittel-pleistozäne Fauna von Java (dargestellt von *D. A. Hooijer*) und schließlich mit dem Genus Homo. So ist der Band nicht nur eine würdige Gabe für Heberer geworden, sondern auch ein wichtiges Werk für alle, die sich über den neuesten Stand der stammesgeschichtlichen Fragen orientieren wollen.

2. Zum Darwin-Jubiläum (1959) haben die „*Tulana Studies in Philosophy*" ein Heft mit zwei Beiträgen veröffentlicht (*James K. Feibleman:* Darwin and Scientific Method; *Paul G. Morrison:* On Evolution), auf die kurz hingewiesen sei. Feibleman untersucht die wissenschaftliche Methodik Darwins an Hand der zum erstenmal vollständig herausgegebenen (1958) Autobiographie (The Autobiography of Charles Darwin, Appendix and Notes, by *Nora Barlow*). In der Zeit vor der Veröffentlichung von Origin of Species hatten Beobachtung und Experiment den Vorrang vor der Theorienbildung in Darwins wissenschaftlicher Methode. Zur Zeit der unmittelbaren Vorarbeiten und der Veröffentlichung des Hauptwerkes sind Beobachtung und Experiment auf der einen Seite und Theorienbildung auf der anderen „in perfect balance" (9). Danach beherrscht die Theorie das Feld. Der Autor kommt zu dem Urteil: „It would appear that either imbalance is a defect in the practice of the method" (9).

3. *Hans Christ. Sandbeck* gibt in seinem Buch eine „analysis and a Synthesis of means and ends in Science, Art and Life in general" (Untertitel des Werkes). Unter „Natur versteht der Verf. (11) alles Wahrnehmbare, d. h. alles, was beobachtet oder vorgestellt (imagined) werden kann. Unter „Destiny" (14) wird alles verstanden, was durch die Begriffe „Naturgesetz", „Trend", „Tendenz", „general meaning" und „ultimate purpose" umfaßt wird. In der Einleitung (9—63) werden diese Begriffe einzeln untersucht und dann auf das organische Leben (2. Teil), das Leben im allgemeinen und auf das menschliche Leben im besonderen (3. Teil) angewandt. Der Grundsatz, von dem der Verf. sich bei seinen Ableitungen leiten läßt, heißt (63): „Nature tends to expand and to preserve individual identities"; oder an der gleichen Stelle: „Nature is in general self-continuing — self expanding and self-preserving." Aus diesen Sätzen wird eine Art universeller Evolutionstheorie abgeleitet, in der alle natürlichen Erscheinungen als wesentlich „connatural" zu bezeichnen sind. Das Physische und das Psychische, das Bewußte und das Unbewußte werden als die verschiedenen Aspekte einer kontinuierlichen Einheit dargestellt, so daß alle eigentlichen Grenzziehungen in dieser Einheit willkürlich genannt werden müßten. Obgleich der monistische Zug dieser universellen Evolutionstheorie auf den ersten Blick sehr bestechend ist, bleibt doch sehr fraglich — das gilt bezüglich der religiösen Phänomene, die der Verf. in seine Theorie mit einbegreifen will —, ob nicht in den verschiedenen Seinsbereichen wesentliche Bestimmungen zugunsten der Einheit einfach eingeebnet werden (wie z. B. Selbstbewußtsein beim Menschen).

4. Eine der Voraussetzungen für die Aufstellung einer allgemeinen Theorie der Evolution besteht nach *Arno Herm. Müller* darin, „daß man sich Klarheit über den Großablauf der stammesgeschichtlichen Entwicklung bei den verschiedenen Organismengruppen verschafft" (1). Bis in die jüngste Zeit findet man aber hierüber nur wenige Angaben, denn die Ausgangsbasis war und ist zum Teil auch heute noch bei den meisten Gruppen verhältnismäßig unsicher. Der Verf. meint sogar ganz allgemein, „daß Phylogenetik, wenigstens soweit es sich um Fossilien handelt, immer einen hypothetischen Charakter tragen wird" (1). Das Buch sucht mit neuer Methodik besonders zwei Fragen zu beantworten: 1. Wie vollzieht sich der Großablauf

der stammesgeschichtlichen Entwicklung bei jenen Tiergruppen, die fossil durch ausreichendes Material belegt sind, und welche Gesetzmäßigkeiten lassen sich dabei vor allem bezüglich der Phasenhaftigkeit der Evolution erkennen? 2. Welche Veränderungen zeigt die durchschnittliche Lebensdauer bestimmter systematischer Kategorien im Verlauf der Stammesgeschichte? Die methodischen Überlegungen des Verf. gehen davon aus, daß es sich in der Phylogenetik um historische Probleme handelt und deshalb der Zeitfaktor eine ausschlaggebende Rolle spielt. Durch Einbeziehung absoluter Zeitzahlen lassen sich begründete Vorstellungen über die Geschwindigkeit des stammesgeschichtlichen Wandels bei den verschiedenen systematischen Kategorien entwickeln. Die absoluten Zeitangaben sind allerdings mit physikalischen Methoden gewonnen und stellen nur (relativ grobe) Schätzungen dar. Die Darstellung des Verf. stützt sich wesentlich auf die Gattungen, da diese heute zweifellos die am einheitlichsten umgrenzten systematischen Kategorien darstellen. Nach der genaueren Darstellung von 13 einzelnen Tiergruppen (Kap. C) und dem Aufweis der verschiedenen Ablaufformen der stammesgeschichtlichen Großentwicklung (Kap. D), einer kurzen Schilderung der präkambrischen Lebewelt (E) und der Faunenschnitte (F) folgt eine Diskussion der Faktoren, die vermutlich den Großablauf der stammesgeschichtlichen Entwicklung beeinflussen (G). Als Ergebnis der interessanten Untersuchungen kann festgestellt werden, daß sich die stammesgeschichtliche Entwicklung nicht nach einem einheitlichen Schema vollzieht, sondern daß mindestens drei Ablaufformen zu unterscheiden sind: Der regressive Typ, der progressive Typ und der intermediäre Typ. Das kleine Werk des Verf. wird ohne Zweifel auf die weitere Erforschung der Stammesgeschichte eine bedeutende Anregung ausüben. Ad. Haas S. J.

Kaufmann, Arth., *Das Schuldprinzip.* Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung (Heidelberger Rechtswissenschaftl. Abhandl., N. F. 9). 8° (288 S.) Heidelberg 1961, Winter. 32.— DM; geb. 36.— DM.

Dieses Werk des jungen Saarbrücker Ordinarius für Rechtsphilosophie und Strafrecht ist dem Rechtssatz „Nulla poena sine culpa" gewidmet. Zur philosophischen Begründung dieses Satzes entwickelt der Verf. Gedanken, deren Bedeutung weit über dieses eingeschränkte Thema hinausgeht: Er bietet eine eigenständige, moderne Naturrechtstheorie, eine erkenntnistheoretisch-metaphysische Grundlegung einer Rechtsontologie, er geht ausführlich auf das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts ein und verfolgt die Auswirkungen des Schuldprinzips bis in die praktische Anwendung im positiven Recht und der Rechtsprechung. So werden Bedeutung und Grenzen des Naturrechts am Schuldprinzip exemplarisch deutlich.

Schon auf den ersten Seiten wird mit erfrischender Klarheit der heute oft gehörte Vorwurf gegen das Naturrecht erledigt, die grundlegenden Rechtsprinzipien seien völlig unbestimmt und formal, seien reine Leerformeln, weil sie allgemein und abstrakt sind. Das Allgemeine ist nicht leer, unbestimmt und verschwommen: es ist das Wesentliche. Man braucht nur zu versuchen, sich eine Ordnung vorzustellen, in der der Satz „Suum cuique" nicht als geltend anerkannt wird, um einzusehen, daß dies dann keine *Rechts*ordnung mehr wäre, sondern Willkür; daß dieser Satz also nicht ein ganz inhaltsleeres, nichtssagendes Postulat ist. Allerdings ist es leichter, negativ zu bestimmen, was schlechthin Un-Moral, Un-Recht ist, als den präzisen Inhalt der sittlichen und rechtlichen Fundamentalprinzipien positiv herauszuarbeiten.

Die eigentliche Auseinandersetzung des Buches richtet sich gegen die gemäßigte Form des Rechtspositivismus, wie sie etwa von H. Welzel und seiner Schule vertreten wird. Handelt es sich beim Schuldprinzip nur um einen Grundsatz, der, einmal gewählt, den Gesetzgeber an „die ewigen Wahrheiten der sachlogischen Sphäre" bindet, oder um einen absolut und überzeitlich geltenden Rechtssatz? Diese Frage läßt sich zurückführen auf die umfassendere Frage: Ist menschliche Erkenntnis eingeschränkt auf den Bereich des innerweltlich Vorhandenen, den ontischen Bereich, oder ist dem Menschen echte Metaphysik möglich, objektive Wissenschaft vom übersinnlich Wirklichen, das zwar wesenhaft unerfahrbar, aber geistig verstehbar und begreifbar ist? Hier setzt sich K. auf dem Boden einer realistischen Erkenntnislehre in Anlehnung an die Scholastik, vor allem an Aug. Brunner, überzeugend mit Kant und Sartre, aber auch mit der Phänomenologie auseinander.

Naturrecht bedeutet seinem Grundsinn nach für K. das objektiv richtige Recht, das seine Gültigkeit nicht dem subjektiven Willen eines Gesetzgebers, sondern der aller Rechtsgestaltung vorgegebenen objektiven Rechtswahrheit verdankt. Mit diesem Begriff des Naturrechts sind durchaus seine Positivität, Konkretheit und Geschichtlichkeit vereinbar. Ein Rechtssatz kann hier und jetzt gültiges, d. h. objektiv richtiges Recht sein, ohne daß es auch für Menschen auf anderer kultureller, soziologischer und technischer Entwicklungsstufe gelten muß. Um diese Geschichtlichkeit des Rechts, insbesondere das Verhältnis des Naturrechts zum positiven Recht zu erklären, entwickelt K. in diesem Buche Gedanken weiter, die er schon früher (A. K., Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957) vorgetragen hat.

Es kann nach K. nicht zwei gleichermaßen gültige Rechtsordnungen, ein positives Recht und ein überpositives Naturrecht, geben. Eine davon ist notwendigerweise überflüssig. Vielmehr fordert K. die Positivität des Rechts als „selber etwas ‚Natürliches', zur ‚Natur der Sache' Gehörendes". Sosehr das Naturrecht den Gesetzgeber in seiner Freiheit einschränkt und bindet, so besitzt das sog. überpositive Recht doch keine Rechts*existenz*. Wie alles Seiende sich aus Wesenheit und Dasein zusammensetzt, so entspricht auch im Recht die Polarität von Naturrechtlichkeit und Positivität dieser ontologischen Struktur. Die Rechtswesenheit ist überpositiv, aber als solche noch nicht wirklich, sondern nur die Möglichkeit von Recht. Dasein, Anwesenheit, Leibhaftigkeit erhält das Recht erst durch seine Positivität: so können wir es feststellen, handhaben, anwenden. Wesen und Existenz des Rechts sind nicht identisch, aber auch nicht voneinander ablösbar, sondern verhalten sich wie Seele und Leib. Reales Recht ist die Anwesenheit von Rechtswesenheit, die Positivität von Naturrechtlichkeit.

Das Recht nimmt an der Geschichtlichkeit des Menschen Anteil, durch die ihm aufgegeben ist, sich in der Zeit und aus der Zeit, aus der Übernahme der Vergangenheit und der planenden Vorausschau des Zukünftigen zu verwirklichen. So geht es darum, Wesen und Existenz des Rechtes je und je neu in Entsprechung zu bringen, damit so das zeitgerechte Recht verwirklicht werde. Diese Positivierung der Wesensgehalte des Rechts geschieht nicht nur durch den einmaligen Akt der Gesetzgebung, sondern besonders auch durch das unablässige Ringen der Rechtsprechung um das richtige In-die-Entsprechung-Bringen von Norm und konkreter Situation.

So anregend die Ausführungen K.s zu dieser Frage sind, so stellt man sich bei der starken Betonung der Positivität allen wirklichen Rechtes die Frage, ob damit dem Anliegen der scholastischen Naturrechtslehre voll Genüge geleistet wird. Bedeutet Naturrecht im eigentlichen Sinne nicht, daß für den Menschen schon unabhängig von jeder Positivierung gewisse Rechtssätze gelten?

Man wird bei solchen Naturrechtssätzen zu unterscheiden haben zwischen allgemeinen Rechts*grund*sätzen und konkreten *Rechten*. Die unbedingte Geltung gewisser Naturrechtsgrundsätze zu erweisen, ist gerade das Anliegen des Buches. Aber K. nennt (im Anschluß an Utz) solche Rechtsgrundsätze (principia communissima vel prima principia) nicht Natur*recht*, sondern Natur*gesetz*. Naturrecht kommt erst durch Konkretisierung dieser allgemeinen Prinzipien zustande, und zwar auf dem Wege der Schlußfolgerung (per modum conclusionis) und der näheren Bestimmung (per modum determinationis). Aber auch gewisse elementare Grundrechte kommen dem Menschen zu — nicht aus der konkreten geschichtlichen Ausprägung der Natur des Menschen, sondern aus seiner spezifischen Wesenheit. Doch rechnet K. solche konkreten Naturrechtssätze schon zum positiven Recht: sie sind positiv kraft ihrer Evidenz, während bloße Generalklauseln, obwohl gesetzte Norm, wegen ihrer Abstraktheit und der Unbestimmtheit ihrer Grenzen im ontologischen Sinne nicht positives Recht genannt werden können.

Das Eintreten K.s für naturrechtliches Denken wirkt gerade darum so überzeugend, weil man den Fachjuristen aus jeder Seite herausspürt, der um die Bewältigung der konkreten Fragen der täglichen Rechtsprechung aus letzten Grundsätzen sich müht. Wie schwierig die Fragen sind, die sich dabei stellen, wird in den ausführlichen letzten beiden Kapiteln deutlich, die sich mit den juristischen Schlußfolgerungen befassen, die sich aus dem Grundsatz „Nulla poena sine culpa" ergeben, z. B. bezüglich der Strafbarkeit der sog. unbewußten Fahrlässigkeit. W. Kerber S. J.

Lamarche, Paul, *Zacharie IX—XIV. Structure littéraire et Messianisme* (Coll. Études Bibliques). gr. 8° (168 S.) Paris 1961, Gabalda.

Laut Untertitel handelt es sich nicht um einen eigentlichen Kommentar; auch die Frage nach Autor, Datierung (wahrscheinlich um 500—480) und Abhängigkeit von älteren Texten bleibt am Rande. Hauptanliegen der Studie ist, durch Aufweis der literarischen Strukturen in diesen Kapiteln ihren wesentlichen Sinn und ihre einheitliche Botschaft zu ermitteln (12). Dafür werden nach einführenden Bemerkungen über Probleme, bisherige Forschungsarbeit und einzuschlagende Methode (7—33) in den beiden zentralen Kapiteln (34—71 72—104) die literarischen Strukturen der Einzelperikopen in Kap. 9—11 (9, 1—8; 9, 9—10; 9, 11 — 10,1; 10, 2—3a; 10,3b — 11,3; 11, 4—17) und in Kap. 12—14 (12, 1—9; 12, 10 — 13, 1; 13, 2—6; 13, 7—9; 14, 1—15; 14, 16—21) erörtert. Das geschieht jeweils in vier Schritten: Abdruck der Perikope in Übersetzung mit textkritischen und exegetischen Noten zu ausgewählten Stellen; Erörterung von „sens et structure littéraire du passage"; Aufstellung des fertigen Gliederungsschemas mit Angabe der Verse und ihres Inhaltes in Stichworten; schließlich nochmals Abdruck des Textes entsprechend dieser Gliederung mit einem den Sinn der Perikope umschreibenden Titel. Nach L. haben alle Perikopen einen straffen formalen und logischen Aufbau. Er zeigt entweder Parallelstrophen (im weiteren Sinn), wie etwa für 11, 4—17: I. A (4—5) B (6) II. A' (7—8a) a (8b—11) a' (12—14) III. B' (15) b (16) b' (17), oder überwiegend die Form des Chiasmus, wie etwa für 9, 11—10, 1: a (11—12) b (13—14) b' (16—17a) a' (17b—10, 1) oder für 14, 1—15: a (1—2a) b (2b) c (3—5) d (6) e (7a) d' (7b—8) c' (9—10a) b' (10b—11) a' (12—15). Auch bei kleineren Textstücken wird mit Vorliebe auf Chiasmen hingewiesen als bevorzugte Stilform des Autors.

Ist so an den Einzelstücken die Vorliebe des Verf. für feste und kunstvolle Strukturen deutlich geworden, so liegt es nahe, auch für das Ganze eine Struktur aufzuweisen. Das gelingt L. ausgezeichnet. Er hat bereits für Kap. 9—11 und 12—14 je die gleiche Zahl von Perikopen entdeckt. Diese ordnen sich jetzt zueinander wie zwei chiastische Bögen, die von den äußersten Perikopen zu einer Gesamteinheit zusammengehalten werden. Sie zeigt folgende Gestalt (in der Reihenfolge der Perikopen): A B C D C' B' C'' B'' D' B''' C''' A'. Damit scheint die literarische Einheit des Ganzen deutlich erwiesen. Ihr entspricht eine einheitliche Thematik, die sich in inhaltlichen Korrespondenzen (jeweils durch den gleichen Buchstaben gekennzeichnet) und planvollem Gedankenfortschritt entfaltet. Ihr zentraler Gegenstand ist die Rettung Israels durch einen leidenden messianischen König und Hirten (105—123). Die Beziehungen dieser messianischen Gestalt zum Gottesknecht von Is 40—55 untersucht ein eigenes Kapitel (124—147). Sie sind weniger sprachlicher als ideologischer Art. Neu ist, daß hier der leidende Heilsbringer mit dem Messias aus dem Hause David identifiziert wird. Auf die Problematik dieser messianischen Gestalt, für die L. alle C-Stücke in Anspruch nimmt, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Sie ist zunächst eine historische Gestalt, in der aber immer mehr die Züge des wirklichen Messias durchscheinen. Selbst wenn man nicht bereit ist, in allen C-Stücken die gleiche messianische Gestalt wiederzufinden, sind die Ausführungen L.s ein interessanter und wichtiger Beitrag zum Messianismus von Zach 9—14, der nicht unbedingt von der Richtigkeit seiner literarischen Konstruktionen abhängig ist.

Für die frappanten literarischen Strukturen des Ganzen wie der Einzelperikopen stellt sich die Frage der Richtigkeit und des Beweises allerdings sehr nachdrücklich. Der grundsätzliche Beweisgang ist ebenso eigenartig wie entwaffnend einfach: „Sur le plan littéraire, où se situe notre étude, montrer c'est déjà démontrer (!), et la cohérence de la solution proposée est à elle même sa preuve. L'exacte correspondance entre les divisions, les structures particulières et la composition d'ensemble constituent, en faveur de l'unité d'auteur pour ces six chapitres, la meilleure démonstration qui soit, et elle donne un poids singulier à l'interprétation issue de ces analyses" (153). Das stimmt leider nur für den Fall, daß die „divisions" und „structures particulières" wirklich einleuchtend und überzeugend sind (L. selbst will nicht alles als unbedingt sicher vertreten, 153 f.). Wenn aber irgendeine „division" positiv unwahrscheinlich oder unhaltbar wird, bröckelt der schöne Bau leider auseinander. Dieser Fall scheint mir in Kap. 14 eindeutig gegeben. Dieses ganze Kapitel stellt eine feste Einheit dar

und kann nicht in zwei gesonderte Perikopen zerlegt werden, schon gar nicht an der von L. vorgesehenen Stelle. Es spricht vom umfassenden eschatologischen Heil, das sich sowohl für Jerusalem wie für die Völkerwelt durch das Gericht hindurch verwirklicht. Darum ist das Gericht über die „Völker, die gegen Jerusalem ziehen" (12), nicht zu trennen von dem Heil des „Restes der Völker, die gegen Jerusalem kamen" (16); beide Formeln weisen wieder straff zurück auf 14, 2a. Ähnlich verklammert die Aussage über das universale Königtum Jahwes in 14, 9 und 14, 16 f. das Ganze; vgl. auch die feste Formel „Plage, mit der Jahwe die Völker schlägt" in 14, 12 und 14, 18 und anderes mehr. Wenn man in diesem einheitlichen Kapitel (seine literarische Vorgeschichte steht dabei nicht zur Debatte) eine gewisse Zäsur sucht, so kann sie nur nach V 11 liegen. L.s Einschnitt nach V 15 steht im schweren Verdacht, ausschließlich von der Symmetrie zu 12, 1—9 bestimmt zu sein, wobei schon dort auch die Zugehörigkeit des V 9 durchaus diskutabel ist. Wenn aber dieser Einschnitt aus inhaltlichen und formalen Gründen unmöglich ist, gerät der ganze großartige Chiasmusbau von 14, 1—15 ins Wanken. Zugleich fällt leider auch der notwendige Eckpfeiler (14, 16 bis 21) des schönen Gesamtbaus, und man kann schwerlich noch aus der strukturellen Symmetrie des Ganzen argumentieren.

Wird in Kap. 14 im Interesse des symmetrischen Aufbaus eine klare literarische Einheit zerrissen, so wundert man sich, wie leicht etwa in 11, 4—17 verschiedenartigste Stileinheiten (V 15 neues Jahwewort; V 17 eigenes Drohlied) eingeebnet werden, um zu einer Struktureinheit zu kommen (vgl. oben die Struktur dieser Perikope). Zudem entspricht es wohl kaum der Intention des Textes, eine besondere Periode guter Hirtenfürsorge für die Herde, die sich dann als undankbar erweist, als eigenes Teilthema anzusetzen. V 7—8a haben in der Durchführung des Auftrags kein Eigengewicht, sondern bereiten lediglich das folgende vor. L. meint allerdings, daß auch im Jahwewort V 4—5 dem Volk zunächst noch eine echte „dernière chance" geboten werden solle und erst, „s'ils ne veulent pas en profiter", trete der Vernichtungswille von V 6 in Kraft. Davon steht nichts im Text. Vielmehr wird der Gerichtswille Jahwes, der sich V 6a unmittelbar die Haltung der Hirten von V 5 zu eigen macht, bereits von vornherein als Ausgangspunkt des Auftrags an den Propheten hingestellt. Das „denn" von V 6 ist eindeutig. Zudem vertritt der Prophet nach 11, 4—6 13 ausschließlich Jahwe selbst. Für einen messianischen Pastor bonus, mit dem Jahwe sich V 13 identifizierte, bietet der Text aus beiden Gründen keinen Anhaltspunkt.

In anderer Richtung liegen, um nur noch eine Perikope zu erörtern, die Bedenken in 9, 11 — 10, 1, dessen Struktur oben angegeben ist. Die diskutable Zuordnung von 10, 1 mag hier beiseite bleiben. Sie wird von L. etwas subtil mit der Korrespondenz zwischen 9, 17b — 10, 1 und 9, 11—12 begründet. Jedenfalls besteht das Stück 9, 11 bis 17 unabhängig von der Klärung der Textprobleme in V 17 eindeutig aus einer Jahwerede (11—13) und einer ausmalenden Schilderung des Propheten (14—16/17). Letztere wiederum ist inhaltlich und formal eine straffe Einheit. Das zeigt schon das dreimal vorangestellte und sich steigernde „Jahwe — Adonai Jahwe — Jahwe Sebaoth", das dann im zusammenfassenden V 16 in das „Jahwe ihr Gott" einmündet, das aus gutem Grund nicht mehr vorangestellt ist. Von diesen organischen Kompositionselementen bleibt bei dem von L. konstruierten Chiasmus nichts heil.

Man möge aus diesen Beispielen nicht schließen, daß es überall so schlecht um die Ergebnisse L.s bestellt sei! Viele sind durchaus einleuchtend, andere laden zu neuer ernsthafter Überlegung ein. Bei einem so schwierigen Text wie Zach 9—14 ist jede Studie, die zu frischer Auseinandersetzung anregt, willkommen. Aber es mag zugleich deutlich geworden sein, was man bei L.s Studie besonders vermißt: die stete eingehende Bearbeitung der textgegebenen Stilelemente als sprachliche und kompositionelle Wegweiser für ein organisches Verstehen der Perikopen. Das geschieht in befriedigender Intensität nur an wenigen Stellen. Die einschlägigen Partien im Teil 2 und 3 (34—104) füllen schon raummäßig kaum ein Drittel des Umfangs dieser Teile und befassen sich meist mehr mit dem Sinn der Perikope als mit den sprachlichen und stilistischen Elementen des Textes. Vielleicht wirkt hier in der Aufschließung der Perikopen selbst etwas zu sehr das Prinzip nach, das er für ihre Abgrenzung aufstellt: „Le premier critère pour délimiter les morceaux est le sens, qu'il soi ou non accompagné d'un changement de style ou de genre littéraire" (25). Daß hier eine Gefahr liegt, sich zu rasch auf eine bestimmte Sinnstruktur zu einigen, ist klar. Anderseits

will L. seine Studie ausdrücklich als eine Arbeit im Geiste der „école de la Nouvelle Stylistique" verstanden wissen. Aber gerade im Sinne dieser Schule kann stilkritische Analyse einer intensiven Arbeit am formalen Detail nicht entraten; sie muß in einer steten behutsamen Vergleichung von sprachlichen und inhaltlichen Elementen voranschreiten, ohne den Text nach einer der beiden Seiten zu vergewaltigen. Dann kann sie ohne Zweifel zu neuen und soliden Ergebnissen und einem tieferen Verständnis des Textes führen. Aber wenn solche genaue Arbeit nicht vorgelegt wird, hängen die Ergebnisse in der Luft und bringt man eine gute Methode eher in Mißkredit. Gewiß betont L., er habe jeden Stein seines Baues sorgfältig geprüft (13; L. liebt für Zach 9—14 den Vergleich mit einer Kathedrale: 12; 105). Aber man hätte diese Überprüfung gern kennengelernt, und in einer so renommierten Kollektion wie den „Études des Bibliques" wäre die Entfaltung der „pesantes discussions" (153) durchaus am Platze gewesen.

Freilich scheint mir, daß solche Arbeit dann nicht zu leisten ist, ohne auch auf die Genese des Textes und die Frage nach dem Autor detaillierter einzugehen. Es könnte ja durchaus sein, daß eine spätere Redaktion aufgrund einer bestimmten Gesamtidee über originale Stil- und Sinneinheiten des Textes unbekümmert hinweggeschritten ist. Beispiele dafür sind genug bekannt. Wird das hier von L. vorausgesetzt? Auf S. 105 liest man: „Laissant de côté la préhistoire du texte, nous appelons ‚auteur' celui qui aurait composé ces six chapitres, même si pour le faire il avait utilisé des oracles préexistants, qu'il aurait remaniés selon son but." Diese Notiz ließe eine textfremde Sekundärredaktion vermuten. Aber später (153—155) wird doch so deutlich von einem Verfasser im eigentlichen Sinn und von den Eigenarten seines Stils gesprochen, daß man die Spannung zwischen originalen Textgegebenheiten und den literarischen Strukturen L.s nicht mit der Differenz zwischen Autor und Redaktor erklären kann. Immerhin wäre in dieser Richtung eine weitere Klärung und ein Kompromiß möglich.

Vielleicht auch hinsichtlich des Gesamtaufbaus. Er ist gewiß in der Perfektion, die L. ihm gibt, nicht haltbar. Aber es sind doch bestimmte Ordnungen sichtbar gemacht worden, die zur weiteren Überprüfung aufrufen. Damit ist die Frage nach dem Gesamtsinn eng verknüpft. Ich glaube nicht, daß die messianische Gestalt so zentral im Vordergrund steht, wie L. meint. Ist vielleicht das merkwürdige Phänomen (auf das L. nie eingeht, soweit ich sehe) mehr heranzuziehen, daß in Kap. 9—11 nachdrücklich von Juda und Ephraim als Heilsvolk die Rede ist, sogar mit einer besonderen Akzentuierung der Nordgebiete (Gilead, Basan, Libanon), daß aber nach Zerbrechen des Stabes der Brüderschaft zwischen Juda und Israel (11, 14) in den folgenden Kapiteln nur noch von Jerusalem und Juda als Heilsraum gesprochen wird? Ist das nur vom Inhalt der Perikopen bestimmt, oder drückt sich hier eine wichtige These des Ganzen aus? — Vgl. dazu neuestens die Studien von *D. R. Jones* in VT 12 (1962) 241—259 und von *M. Delcor* in: ZAW 74 (1962) 281—291. — Wie dem sei, L. hat durch seine Studie viele und wesentliche Fragen zu Zach 9—14 in Fluß gebracht und viele ausgezeichnete Einzelbeobachtungen beigesteuert (zumal auch in seinen ausführlichen Anmerkungen zu Einzelstellen). Daß der Weg, den er im raschen Zug bahnen wollte, noch nicht überall solid gepflastert erscheint — wer wollte ihm das verübeln!

J. Haspecker S. J.

Schnackenburg, Rud., *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Quaestiones disputatae, 14). gr. 8° (171 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 10.80 DM.

Es handelt sich hier um eine erweiterte Fassung des Artikels „Wesenszüge und Geheimnis der Kirche" in dem von Ferd. Holböck und Thomas Sartory herausgegebenen Sammelwerk „Mysterium Kirche", 1. Bd. Salzburg 1962, O. Müller, S. 89 bis 199. Der Verf. will durch eine von unten nach oben gehende Betrachtung, die von der irdischen Existenz und Verfassung der Kirche ausgeht, wie er selbst sagt, sein früheres Werk „Gottesherrschaft und Reich", Freiburg 1959, Herder (vgl. Schol 35 [1960] 614 f.) ergänzen. Dort hatte er gezeigt, daß die Gottesherrschaft sich nicht mit der Kirche identifizieren läßt, sondern nur in der Kirche und mit der Kirche in den irdisch-geschichtlichen Bereich hineinwirkt (78). Zutreffend weist Sch. einleitend darauf hin, daß die „neutestamentlichen, nach literarischer Gattung und schriftstellerischer Eigenart so unterschiedlichen Dokumente" ... „nicht nur künstlich in dem von

der späteren Kirche autorisierten Kanon zusammengebunden" sind, sondern „auch durch das innere Band ihres Zeugnisses von Jesus Christus und seiner Kirche zusammengehalten" werden, so daß die neutestamentlichen Dokumente selbst als Lebensäußerung der Kirche und als sprechendes Zeugnis ihres Selbstverständnisses zu wägen und zu beurteilen sind (9 f.).

Dementsprechend handelt der Verf. im 1. Teil von der hinter allen Schriften stehenden *Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi* und faßt dabei sowohl die Differenziertheit des Lebens als auch den tieferen Zusammenhang der wesentlichen Lebensäußerungen ins Auge (11—51). Hauptquelle ist hier die Apg, die das Werden und Wachsen der Kirche in einer gewiß eigenen „lukanischen", darum aber nicht unhistorischen Sicht darstellt (11). Der von der kritisch-liberalen Forschung aufgestellten Behauptung, die Urkirche sei aus dem Osterglauben der Jünger entstanden, stellt der Verf. (ohne auf das Problem der Kirchenstiftung durch Jesus einzugehen) die mit der Überzeugung der Urkirche sich deckende These gegenüber, daß sich die Jünger Jesu nach Ostern (wieder) gesammelt und auf Grund der von Gott bewirkten Geschehnisse der Auferstehung Jesu und Geistausgießung zur Christusgemeinde formiert haben (12). Mit Recht wird betont, daß die im Schoße des Judentums sich bergende und dann aus ihm hervortretende Gemeinde ohne das Auftreten und das Werk Jesu von Nazareth gar nicht zu begreifen ist (13). Die Herabkunft des Heiligen Geistes zu Pfingsten (Apg 2) ist für Lukas zwar nicht die „Geburtsstunde" der Kirche, aber doch ein grundlegendes Ereignis für die gesamte Zeit und Wirksamkeit der Kirche (15).

Nach dem Zeugnis der Apg und der Paulusbriefe herrscht in den christlichen Gemeinden überall ein frisches, verheißungsvolles Leben. Trotz aller örtlichen Unterschiede wird als ihr Geheimnis sichtbar der Glaube an Jesus den Messias und „Herrn", Taufe und Eucharistie, „apostolische" Predigt und Unterweisung, Hochhaltung der Bruderliebe und eschatologische Erwartung (21). Schwer durchschaubar ist wegen der örtlichen Verschiedenheiten und dem zeitlichen Wechsel die Ordnung und Verfassung in den ersten christlichen Gemeinden (21), aber so viel steht fest, daß die Urkirche weder als Ganzes noch in ihren einzelnen Gemeinden der Ordnung entbehrte, die nicht erst durch das jeweilige Walten des Heiligen Geistes hergestellt wurde, sondern auf einer von Gott bestimmten, von vornherein verpflichtenden Grundverfassung der Kirche beruhte, wenn sie auch die beständige Führung und die unmittelbare Weisung des Heiligen Geistes genausowenig ausschließt wie die Mitwirkung der Gemeinde. Die Urkirche versteht sich nicht einfach als das „Volk Gottes", sondern vielmehr als die „Herde Christi", der sie durch menschliche Hirten lenkt und leitet (33). Dabei stand offensichtlich die Wortverkündigung im Vordergrund (34—38), ohne daß der Kult und die Sakramente vernachlässigt worden wären.

Der Verf. hebt hier vier ekklesiologische Gesichtspunkte des Kultes hervor: 1. Der zentrale Kult der Urkirche, die Eucharistiefeier, zeugt von ihrem eigentümlichen eschatologischen Bewußtsein, das Glück der Heilszeit zu erfahren und doch der „Wiederherstellung aller Dinge" bei der Parusie ihres erhöhten Messias noch entgegenzusehen (39 f.). — 2. Bei der Eucharistiefeier erfährt die Urkirche in einzigartiger Weise die Nähe, Gegenwart und Gemeinschaft ihres Herrn (40 f.). — 3. Die gottesdienstlichen Versammlungen, die ihren Höhepunkt in der Eucharistiefeier fanden, förderten aber auch den inneren Zusammenschluß der Gläubigen untereinander (41 f.). — 4. Die Urkirche empfängt aus ihrem gottesdienstlichen Leben starke Antriebe für ihr sittliches Streben (42 f.). — Die Taufe auf den Namen Jesu, die die Kirche von Anfang an geübt hat, war nicht ein einfacher Aufnahmeritus, sondern hatte als Sakrament eine Heilsfunktion (43—46). — Schließlich gehört zum Erscheinungsbild der Urkirche die Mission, und zwar (nach anfänglichem Zögern der Judenchristen von Jerusalem, einschließlich der Apostel) auch die Heidenmission (46—51). Zusammenfassend kann der Verf. sagen: „Die Mission ist eine der Kirche nach ihrer wesensmäßigen Bestimmung, nämlich der Heilsgemeinde Christi, und nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung, nämlich in der Zeit zwischen der Erhöhung und Wiederkunft Christi, gestellte Aufgabe, eine ihr wesentliche Funktion, die sie im Rahmen des göttlichen Heilsplanes zu erfüllen hat" (59).

Im 2. Teil befaßt sich Sch. mit der *Theologie der Kirche*, d. h. den verschiedenen theologischen Leitbildern und der Einheit des Kirchengedankens (52—106). Er geht hier aus von dem Selbstverständnis der Urgemeinde, zu dem wir nach ihm aus der

Apg allerdings keinen unmittelbaren Zugang erhalten, da wir die von Lukas benutzten Quellen nicht mit Sicherheit rekonstruieren können. Man könne auf Grund von Apg und Paulusbriefen vermuten, daß sich die Christen „die Heiligen" und „die Gemeinde Gottes" nannten (53 f.).

Der Verf. führt unter Berufung auf H. Kosmala (Hebräer — Essener — Christen) gute Gründe an, daß Mt 16, 16 nicht der alttestamentliche Ausdruck „qahal", sondern der in den Texten von Qumran geläufige „sōd" und besonders „ʿedah" zugrunde liegen, die dort den auserwählten „heiligen Rest" Israels bezeichnen, der das wahre, Gott und seinem Gesetz treue Israel darstellt, in der jetzigen Zeit Sühne „für das Land" leistet und am Ende Gesamtisrael in sich aufnehmen wird. Wenn in der aramäisch sprechenden Urkirche ähnliche Gedanken sich finden, wäre die Frage, ob sie unter dem Einfluß von Qumran solche Gedanken in sich aufgenommen hat (55). Aber Sch. warnt davor, von ähnlichen Begriffen auf denselben Begriffsinhalt zu schließen. Man dürfe über literarischen Anklängen die wesentlichen Unterschiede von den Qumrantexten nicht übersehen (55 f.). Es gibt nach ihm keinen radikalen Umbruch im Denken von der jüdischen Urgemeinde zur hellenistischen Kirche, und darum haben auch — von häretischen Splittergruppen abgesehen — die Judenchristen ihren Weg in die universale, „katholische" Kirche gefunden (58).

Der Verf. zeigt dann, welchen beachtlichen Beitrag Lukas in seinem Doppelwerk zu einer Theologie der Kirche geleistet hat, indem er „Kirche" und „Geschichte" zueinander in Beziehung gesetzt hat (58—64). Nach einem Rückblick auf das „Wirken und Lehren" Jesu, das er in seinem Evangelium dargelegt hat, schreibt Lukas der Kirche ihre „Zeit" und ihre Aufgaben zwischen der „Aufnahme" Jesu in den Himmel und seiner Wiederkunft zu, die im Zeichen des Auftrags Jesu an seine Jünger stehen. Es geht Lukas um den Ort der Kirche in der Heilsgeschichte und um die Aufgaben, die sie in ihrer Zeit nach dem Willen Gottes zu erfüllen hat (59). Der Verf. weist dann auf die Bedeutsamkeit der Gespräche Jesu mit seinen Jüngern im Abendmahlssaale für das lukanische Kirchenverständnis hin (62).

Im Unterschied zu Lukas steht das Verhältnis von „Israel" und Kirche bei Matthäus historisch und heilsgeschichtlich (wieder) zur Debatte, wie Sch. im Folgenden zeigt (64—71). Für das Verständnis der inneren Struktur der Kirche nach Matthäus sei besonders die von ihm aufgestellte (oder schon übernommene) „Gemeinderegel" (Mt 18, 1—20) aufschlußreich, wo eine hierarchische Gewalt in der Gemeinde vorausgesetzt werde (68 f.).

Ausführlicher geht der Verf. auf die paulinische Theologie der Kirche ein (71—77). Wieweit Paulus bei der Entwicklung seines Kirchenbegriffs schon Gedankengut anderer Missionare und Theologen aufgenommen habe, lasse sich schwerlich sagen; dennoch sei seine Originalität („Leib Christi") unbestreitbar und sein tieferes Eindringen in die Idee der Kirche offenkundig (71). Hierher gehören seine Auffassung der Kirche als „Volk Gottes", als das „obere Jerusalem", als das „Christusgeheimnis" (Eph), als die irdische Gemeinde des erhöhten Herrn, als der Tempel Gottes, als die „Heiligen" oder „die in Christus Geheiligten", vor allem aber als „Leib Christi". Paulus hat nach Sch. dem in der Urkirche von Anfang an wahrnehmbaren, aber noch nicht klar formulierten Gedanken von der geistigen, eschatologischen Wesensgestalt zu kräftigem Durchbruch und charakteristischem Ausdruck verholfen, den dann der Hebr in vollkommener Ausprägung zeige, kenne aber daneben auch eine irdische Struktur und „Verfassung" der Kirche (77). Diese irdische Struktur und „Verfassung" der Kirche kommt in den Pastoralbriefen, die der Verf. durchaus für paulinisch oder doch wenigstens von Paulus beeinflußt hält, mehr zur Geltung (77), wie weiter unten gezeigt wird (86—93).

Vorher wird die Ekklesiologie des 1 Petr und des Hebr skizziert (78—86). Dabei stellt sich trotz mancher charakteristischen Züge eine nahe Verwandtschaft des Kirchenbegriffs von 1 Petr mit dem paulinischen Kirchenbegriff heraus (78—81). Die Grundidee des 1 Petr ist nach Sch. wohl am ersten der Gedanke „der Beisassen und Fremdlinge", die auf einer „Pilgerfahrt" sind (80 f.). Den Gedanken der Wanderschaft des Gottesvolkes habe dann in einer neuen und eigenen Weise der Hebr entfaltet (81—86). Unverkennbar sei, daß wir im Hebr eine geschlossene ekklesiologische Konzeption vor uns haben, die schon eine längere theologische und kirchliche Entwicklung voraussetze, manche Gedanken und Bilder (Gottesvolk, Fremde,

Wanderschaft, das „Haus" Gottes, die künftige „Stadt", das „himmlische Jerusalem") aufnehme, aber auch Neues hinzugefügt und aus der synthetischen Kraft des Autors zu einem originalen Ganzen gestaltet habe (84). Eine einseitige Herleitung aus gnostischen Motiven (E. Käsemann) vermöge ebensowenig zu überzeugen wie der neuere Versuch, sämtliche Begriffe und Vorstellungen, ja selbst den „Sitz im Leben" bei der Qumrangemeinde zu entdecken (H. Kosmala), obgleich von beiden Seiten mehr Licht auf die Gedankenwelt des Hebr falle (84). Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß die genuin christliche Konzeption des Hebr nicht mehr angefochten werden sollte, aber steht es wirklich so sicher fest, daß es sich um eine „alexandrinische" Schriftargumentation handelt, wie der Verf. meint? Insofern der Hebr gedankliche Verwandtschaft mit der alexandrinischen Schriftargumentation aufweist, wäre es doch durchaus denkbar, daß beide auf dieselbe Quelle zurückgehen, zumal auch Sch. es durchaus für möglich hält, daß der Verfasser des Hebr neben anderen Einflüssen qumranischen Geist in sich aufgenommen hat (85). Dabei wird man ihm gerne zustimmen, daß die geschlossene Gemeinde, an die sich der Hebr wendet, schwerlich nur aus früheren Essenern oder gar jüdischen Priestern bestanden haben könne (85). Aber gibt es nicht noch eine andere Möglichkeit, für die manches im Hebr und in der alexandrinischen Überlieferung zu sprechen scheint, daß der Brief im Auftrag des Paulus und nach seinen Anweisungen aus seiner zweiten römischen Gefangenschaft von Lukas (der nach 2 Tim 4, 11 allein bei ihm war) an die Judenchristen in Rom geschrieben ist, die von den einheimischen Heidenchristen (denen aus Italien: Hebr 13 24) unterschieden werden? Könnte der Grund nicht gewesen sein, daß die Judenchristen in Rom während der inzwischen ausgebrochenen neronianischen Verfolgung in Gefahr waren, wieder zum Judentum abzufallen, um sich der Verfolgung zu entziehen? Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Fritz Tillmann, Die Heilige Schrift des NT, 2. Teil, Bonn 1927, Buchgemeinde, S. 307. Jedenfalls dürfte das Rätsel des Hebr auch durch die neueren Arbeiten von Käsemann, Spicq, Schierse, Kosmala u. a. noch nicht gelöst sein.

Schließlich befaßt sich Sch. mit der Kirche im johanneischen Schrifttum, einschließlich der Offb (93—106). Er zeigt, daß im Evangelium und in den Briefen im Unterschied zur Offb zwar die Christologie und das individuelle „mystische" Christentum im Vordergrund steht, daß aber Geist und Leben nur in der Gemeinde vermittelt und festgehalten werden und nur in ihr wirksam und fruchtbar sind (95); denn Geist als lebenspendende Kraft gibt es für die Gläubigen erst seit der Erhöhung Jesu (Joh 7, 39). Er wird in den Sakramenten aus der Seite des Gekreuzigten herausfließen (Joh 19, 34 f.; vgl. 1 Joh 5, 6 f.) (95).

Das führende Bild bei Johannes ist das von der Herde (Joh 10, 21) (97). Dazu kommt das Bild vom Weinstock und den Reben (98). Manches spricht nach Sch. dafür, daß dieses Bild der alttestamentlichen Bildersprache entnommen ist, wo Israel als Gottes Weinberg (Is 5, 1—7; 27, 2—6) bzw. als Weinstock (Jer 2, 21; Ps 80 [79], 9—16) bezeichnet wird. Wenn auch die korporative Bedeutung des Bildes bei Johannes nicht so sicher sei, bleibe doch die ekklesiologische Bedeutung des Bildes bestehen, insofern sich das Bleiben in Christus doch nur in der Gemeinde verwirkliche (99 f.). Klarer kommt die ekklesiologische Bedeutung bei Johannes zur Geltung durch den Aufruf zur Einheit mit und in Christus (100); durch das kultisch-sakramentale Leben (vgl. Joh 6, 51—63), obgleich auch hier wieder zunächst von der Verbindung des einzelnen mit Christus die Rede ist; durch den Missionsgedanken (Joh 4; 12 20—32); durch den Abwehrkampf gegen eine ungläubig-feindselige Welt (100 ff.); und besonders in der Offb (102—106). Sch. hat wohl recht, wenn er mit den meisten Exegeten in der Frau (Offb 12) nicht etwa Maria als Typus der Kirche sieht, sondern das alttestamentliche und neutestamentliche Gottesvolk oder die Kirche versinnbildet findet.

Im 3. Teil werden die *Wesenszüge der Kirche* herausgearbeitet. Sie ist 1. eschatologische Heilsgemeinde (107—111), 2. vom Heiligen Geiste erfüllt und geleitet (111 ff.), 3. „hierarchisch" geordnet (113—116), 4. einig und sich einigend (116 bis 119), 5. geheiligt und sich heiligend (119—122), 6. universal und missionarisch (122 bis 126) — Gedanken, die zum großen Teil in den vorhergehenden Ausführungen schon angeklungen waren.

Im 4. Teil versucht der Verf. das *Geheimnis der Kirche* möglichst in den Griff zu

bekommen (127—171), indem er sich zunächst ihre alles irdische Maß sprengenden und letztlich unfaßbaren inneren Dimensionen vergegenwärtigt. Sie ist: eine menschlich-göttliche Einrichtung (128 f.), eine irdisch-überirdische Größe (129 ff.) und eine geschichtlich-eschatologische Erscheinung (131 ff.). Dann werden positiv die für die Kirche wesentlichen theologischen Aussagen untersucht: die Kirche als Volk Gottes (133—140), als Bau im Heiligen Geist (140—146), als Leib Christi (146—156), ihr Verhältnis zur Welt (156—165), ihr Verhältnis zum Reich Gottes (165—171), das sich als Gottesherrschaft in und durch die Kirche verwirklichen soll, wie der Verf. in seinem eingangs erwähnten Werk ausführlicher gezeigt hat. Mit Recht betont er, daß nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes das letzte Ziel des göttlichen Heilsplanes und die vollkommene Gestalt des Heils für die ganze Welt ist. Auch hier ließen sich manche Wiederholungen nicht vermeiden, die zum Teil wohl dadurch bedingt sind, daß dieser Abschnitt ursprünglich, wie eingangs schon gesagt wurde, als selbständige Abhandlung veröffentlicht wurde.

Im Rahmen dieser Besprechung läßt sich die Fülle der Gedanken und Anregungen dieses gründlich gearbeiteten Werkes nicht erschöpfend wiedergeben. Man kann darum nur sagen: „Nimm und lies!" Als eine umfassende biblische Theologie der Kirche ist es in seiner sorgfältig abgewogenen Art für Exegeten und Dogmatiker gleich bedeutsam und wird zweifellos für die Bearbeitung des Schemas über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gute Dienste tun.

B. Brinkmann S. J.

Küng, Hans, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones disputatae, 17). 8° (356 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 22.— DM.

Die Arbeit trägt, wie der Verf. selbst im Vorwort schreibt, „nicht den anspruchsvollen Titel ‚Die Struktur der Kirche': sie will nicht eine umfassende Beschreibung des Wesens der katholischen Kirche geben. Sie behandelt ‚Strukturen der Kirche': sie will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Wesenszügen der katholischen Kirche geben. Sie will in die Struktur, in das lebendige Gefüge der Kirche hineinleuchten, um so zentrale Ordnungselemente und Ordnungszusammenhänge wieder neu zu entdecken" (5). Trotzdem scheint alles darauf hinauszulaufen, daß nur *eine* Struktur der Kirche ans Licht tritt, allerdings eine wesentliche Struktur, nämlich die konziliare, und daß damit eine Ekklesiologie des Konzils geboten wird.

Die Überschriften der einzelnen Kapitel können davon überzeugen: Eine Theologie des ökumenischen Konzils? (11—18); Die Kirche als ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung (19—24); Das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung als Repräsentation des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung (25—35); Glaubwürdige oder unglaubwürdige Repräsentation? (36—74); Kirche, Konzil und Laien (75—104); Konzil und kirchliche Ämter (105—205); Das Petrusamt in Kirche und Konzil (206—308); Was heißt unfehlbar? (309—355). Leider fehlt ein Sachregister (nicht einmal ein Personenregister ist vorhanden), um den reichen Inhalt zu erschließen. Es seien deshalb noch einige Teilabschnitte von größerer Bedeutung hervorgehoben: Die Laien in der Konziliengeschichte (77—92); Die apostolische Sukzession (161—194); Der Konfliktsfall zwischen Papst und Kirche (228—243); Die ekklesiologische Bedeutung des Konzils von Konstanz (244—262); Die Konstanzer Dekrete in der ekklesiologischen Tradition (263—289).

Die Vorzüge des Werkes liegen offen zutage. Ein ungeheuer großes Material ist zusammengetragen, auch solches, das nicht leicht zur Verfügung steht, aus der Geschichte der Kirche und der Konzilien, aus der Dogmatik und Kanonistik, aus den Schriften der Reformatoren und des neueren Protestantismus. In der Verarbeitung gefällt besonders, daß der Verf. immer wieder sowohl den dogmatischen als auch den streng historischen Belangen gerecht zu werden sucht. Ganz ausgezeichnet ist so die Darstellung der „apostolischen Sukzession" (161—194), wobei in geschickter Weise die hier für die evangelische Theologie entstehenden Schwierigkeiten miteinbezogen werden. Dagegen löst die Übertragung des ursprünglich soziologischen Subsidiaritätsprinzips auf das ekklesiologisch zu bestimmende Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen vielleicht noch nicht alle Probleme des Konfliktsfalles, dürfte sich indes doch als eine brauchbare Arbeitshypothese erweisen. Schließlich möchten wir selbst den einen Umstand positiv werten, daß der Verf. auch an heikle und um-

strittene Fragen heranzugehen wagt, um wenigstens etwas zu ihrer Klärung und zur Vorbereitung der endgültigen Antwort beizusteuern.

Anderseits sind einige Mängel ebensowenig zu übersehen. K. liebt es offenbar, durch überspitzte Formulierungen eine mehr konservativ eingestellte Theologie zum Widerspruch zu reizen. Ein einziges Beispiel, das keines Kommentars bedarf, mag genügen: „Um für die heutige Situation noch etwas konkreter anzudeuten, was mit diesem Handeln im Lichte des Evangeliums gemeint und nicht gemeint ist, drei (recht willkürlich ausgewählte) Beispiele. 1. Es ist möglich, bei einer Erneuerung der Messe an Äußerlichkeiten zu flicken — oder es ist möglich, auf das Abendmahl Christi und bei dem (still gegen die Wand geflüsterten) Kanon auf das Wort sich zu besinnen: ‚Sooft ihr dieses Brot eßt ...', um von dorther den Mut zu haben, der Kirche das einfach aufgebaute und unmittelbar verständliche Eucharistiegebet mit dem laut verkündeten Gedächtnis des Abendmahles zu schenken. 2. Es ist möglich, die Brevierreform mit ähnlichen sekundären Maßnahmen, wie wir dies öfters erlebten, zu erledigen (Rubrikenreform statt Reform des Priestergebetes) — oder es ist möglich, sich bei dieser Gelegenheit auf das Wort des Herrn zu besinnen: ‚Wenn ihr betet, so plappert nicht wie die Heiden ...', um von dorther den Mut zu einer grundlegenden Reform zu haben, die verzichtet auf die Persolvierung eines bestimmten Gebetsquantums und die dem Seelsorgepriester eine bestimmte tägliche Gebetszeit, ein geeignetes Gebetbuch in der Muttersprache sowie die fortlaufende Lesung der gesamten Heiligen Schrift schenkt. 3. Es ist möglich, bei der Reform des Kirchenrechts nur die Paragraphen zu vermehren, zu vermindern oder zu verändern — oder es ist möglich, sich auf das anklagende Herrenwort zu besinnen: ‚Sie binden schwere Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen; sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger bewegen' (Mt 23, 4), um von dorther den Mut zu haben, in der Kirche Gottes ein Minimum an Vorschriften und ein Maximum an Freiheit (für Bischöfe, Priester und Laien) zu gewährleisten" (70 f.).

Aber auch vom rein sachlichen Standpunkt aus wäre mancherlei zu beanstanden. Nicht jedes Einzelurteil ist exakt und zuverlässig begründet. Wenn z. B. für die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift neben J. R. Geiselmann eine lange Reihe von neueren katholischen Vertretern, ohne Andeutung der oft weitgehenden Differenzen, zitiert wird und die Opposition nur mit „H. Lennerz und J. Bäumer (sic!)" zu Wort kommt (65, Anm. 20), könnte der Eindruck leicht in die Irre führen. Die anderswo (189 f.) ausgesprochene Vermutung, selbst das Weihesakrament lasse einen wirksamen Empfang „in voto" zu, scheitert doch unweigerlich an der Tatsache, daß ein sacramentum in voto nicht den character vermittelt, der gerade für die Weitergabe der Weihevollmachten erforderlich ist. Unbewiesen scheint uns auch die folgende Behauptung: „Nicht nur fehlen in der vatikanischen Erklärung Ausdrücke, die die Kirche als ‚fortlebenden Christus' usw. bezeichnen: die Konzilsmehrheit hat — eher exzessiv nach der anderen Seite hin — sogar abgelehnt, in der Beschreibung der Kirche vom Begriff ‚Leib Christi' auszugehen" (325); denn die relativ wenigen Stimmen, die sich nach den Konzilsakten in diesem Sinne geäußert haben, machen noch keine „Konzilsmehrheit" aus.

Die schwersten Bedenken haben wir gegen die Interpretation der Konstanzer Dekrete anzumelden. Es sei indes zugegeben, daß es sich hier um eine äußerst verwickelte Problematik handelt, die bislang noch nicht dogmatisch und historisch befriedigend aufgelöst worden ist. Der von K. eingeschlagene Weg geht dahin, auch ohne päpstliche Approbation die Rechtsgültigkeit der genannten Beschlüsse aufrechtzuerhalten, diese aber so zu deuten, daß die dort klar verkündete Oberhoheit des Konzils über den Papst auf den Konfliktsfall eingeschränkt werden müsse, wenn Häresie u. dgl. die sententia declaratoria durch das Konzil bezüglich der Absetzung des Papstes nötig machen sollte. Das würde dem Vaticanum I nicht widersprechen und auch mit der Auffassung der Kanonisten vereinbar sein. Aber von einer derartigen Einschränkung ist in den Konstanzer Dekreten nirgends die Rede (vgl. die Texte bei Mansi XXVII 590). Vielmehr wird ganz offenkundig eine umfassende Superiorität des Konzils intendiert, mindestens eine solche, die es diesem ermöglicht, kraft der unmittelbar von Christus erhaltenen Gewalt auch einen rechtmäßigen Papst zum Gehorsam zu zwingen und ihn u. U. abzusetzen; denn auf eben diese Weise ist das Konzil von Konstanz praktisch vorgegangen. K. bringt für seine Ansicht den

überraschenden und einigermaßen befremdenden Grund: „Die (traditionell verstandene) Legitimität Martins V. und aller folgenden Päpste bis auf den heutigen Tag hängt an der Legitimität des Konstanzer Konzils und seines Verfahrens in der Papstfrage" (246); und noch einmal: „Auf Grund dieser Dekrete wurde der neue Papst gewählt, dessen Legitimität einerseits von der Legitimität jener Dekrete abhängt und anderseits nach der gewöhnlichen Auffassung wiederum Voraussetzung ist für die Legitimität der Päpste in den letzten fünfhundert Jahren" (259). So mögen die Kanonisten damals gedacht haben, und K. führt in diesem Sinne die Worte des Kardinallegaten Cesarini gegenüber dem neugewählten Papst Eugen IV. an (255), aber heute wird man wohl einer abweichenden Konstruktion den Vorzug geben. Danach haben die Konstanzer Dekrete, falls sie ungültig sein sollten, nur die Wirkung, die legitime Absetzung des rechtmäßigen Papstes und die legitime Einsetzung des rechtmäßigen Nachfolgers, Martins V., zu verhindern; letzterer wurde also erst Papst infolge der Resignation seines Vorgängers, „legitimiert" durch die De-facto-Anerkennung der Gesamtkirche. Keineswegs kann man aber die Legitimität der späteren Papstwahlen „in den letzten fünfhundert Jahren" von der Legitimität der Konstanzer Beschlüsse abhängig machen. Ob hier eine Verwechslung der quasi-physischen Sukzession der Bischöfe mit der juridischen Sukzession der Päpste vorliegt?

Endlich fordert noch die Stellungnahme des Verf. zu der Bedeutung der polemisch gehaltenen Definitionen die Kritik heraus. Wir hören: „Eine polemisch definierte Wahrheitsaussage ist in Gefahr, sich als bloße Verneinung eines Irrtums zu verstehen. So aber vernachlässigt sie notwendig den echten Wahrheitskern des Irrtums. Dann aber ist diese Wahrheitsaussage eine halbe Wahrheit: was sie aussagt, ist richtig; was sie verschweigt, ist auch richtig. Eine solche Wahrheitsaussage trifft, vom Sprechenden her gesehen, den Irrtum, vom Angesprochenen her den Wahrheitskern. Für den Sprechenden erscheint sie — mit Recht — als wahr, für den Betroffenen — nicht ohne Grund — als falsch. Kurz, weil eine halbe Wahrheit auch ein halber Irrtum sein kann, versteht man sich nicht: Jeder hält an seiner Wahrheit fest, jeder sieht den Irrtum beim Anderen; währenddem die Wahrheit des Einen die des Anderen einschließt, schließt jeder den Anderen auf Grund eines Wahrheitsmangels aus" (354). Damit scheint nicht nur der Wert der polemischen Definitionen herabgesetzt, sondern auch ein Verstoß gegen die Logik begangen zu sein. Wie jede menschliche Wahrheitsaussage, sei sie nun positiv oder negativ, so bringt auch die Definition die Wahrheit zum Ausdruck, und was sie verschweigt, gehört nicht zu ihrem Inhalt. Freilich muß sie recht interpretiert werden (nach der Sprache der Zeit), und allein darin kann man K. zustimmen, daß die polemische Definition eher dem Mißverständnis des Gegners ausgesetzt ist, weil dieser zuviel in sie hineinlegt.

Unser Gesamturteil über die Arbeit von K. soll aber gerecht bleiben. Es muß die Schwierigkeit des Stoffes berücksichtigen und die mannigfachen Anregungen und neuen Ansätze anerkennen, darf indes auch nicht den Mangel an Ausgeglichenheit übersehen, der sich zum Schaden der Sache auswirken kann. J. Beumer S. J.

Geiselmann, Jos. Rup., *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quaestiones disputatae, 18). 8° (287 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 18.80 DM.

Das unbestrittene und unbestreitbare Verdienst, das Traditionsproblem in der neueren katholischen Theologie wieder in Fluß gebracht zu haben, gebührt niemand anders als G., dem Altmeister auf dem Forschungsgebiet der Tübinger Schule. Darum begrüßen wir es, daß er nunmehr die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfassend darbietet, kaum wesentlich verändert, aber doch in abgeklärter Form, die zudem die Kontroversen der letzten Jahre einbezieht.

Der umfangreiche Stoff wird nicht in systematischer Anordnung vorgelegt, auch nicht in der von der Dogmengeschichte geforderten, obschon deren Hauptpartien (Schriftlehre, Patristik, Scholastik, Kontroverstheologie) sämtlich vertreten sind. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Definition des Konzils von Trient: Dritter Abschnitt, Die Kontroverse über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Überlieferungen nach dem Konzil von Trient (91—107), und dieses Thema wird zum Schluß noch einmal aufgenommen: Elfter Abschnitt, Die Heilige Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen auf dem Konzil von Trient (274—281). Die anderen Abschnitte gruppieren sich in etwa um den gewählten Mittelpunkt. Zur Einführung

dienen: Die Tradition als eine allgemein menschliche Erscheinung (33—83), und: Die gegenwärtige kontroverstheologische Lage in der Frage nach Schrift und Tradition (84—90). Der unmittelbar folgenden Auswirkung der Definition sind gewidmet: Das Schicksal der Bestimmungen des Trienter Konzils über die Heilige Schrift und die nichtgeschriebenen Überlieferungen (108—160), Der Begriff der nichtgeschriebenen Traditionen nach dem Konzil von Trient (161—165), Johannes Driedos Theologie von den mores et consuetudines ecclesiae (166—183), Die Traditionslehre von Robert Bellarmin (184—221). Dagegen befassen sich nur drei kürzere Abschnitte mit der dem Konzil vorausgehenden Auffassung: Die Tradition über die materiale Suffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf den Glauben (222—249), Der Übergang von der inhaltlichen Suffizienz zur Insuffizienz der Schrift (250—256), Die Tradition über die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf die mores und consuetudines der Kirche, Die Bestimmung des Verhältnisses der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (257—273). Es wird also dem Leser nicht gerade immer leicht gemacht, sofort die gewünschten Angaben im einzelnen zu finden.

Das Schlußwort stellt dafür die Ergebnisse mit aller Klarheit heraus: „Was den Glauben betrifft, so ist die Heilige Schrift inhaltlich suffizient. Allein, damit ist noch nicht das Sola-Scriptura-Prinzip ausgesprochen. Denn die Heilige Schrift ist, was den Kanon betrifft, auf die Tradition und auf die Entscheidung der Kirche angewiesen ... Und was das Verstehen der Heiligen Schrift betrifft, so bedarf sie in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitte der erklärenden Tradition der Väter. Die Tradition übt in diesem Falle die Funktion der traditio interpretativa aus. Außerdem ist die Heilige Schrift zur Erklärung ihrer Inhalte, die den Glauben und die mores betreffen, angewiesen auf den sensus, den die Kirche festhält und immer festgehalten hat. Hier gilt also, was den Glauben betrifft: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione, ganz in der Schrift und ganz in der Tradition. Anders verhält es sich, was die mores et consuetudines der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Falle traditio constitutiva ist. Hier gilt, was die mores und consuetudines betrifft: partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus, teils in der Heiligen Schrift, teils in der Überlieferung" (282). Dieses Ergebnis wird u. E. mit allgemeiner Zustimmung unter den jetzt lebenden Theologen rechnen dürfen, wobei freilich vorausgesetzt werden muß, daß die Möglichkeit einer wenigstens indirekten Beziehung der „mores et consuetudines" zum Glauben offenbleibt.

Weil die Arbeit von G. sich mit meiner Traditionsauffassung recht eingehend beschäftigt (vgl. besonders: Die Deutung des partim — partim durch Johannes Beumer [143—148]), kann ich einer persönlichen Stellungnahme nicht gut ausweichen. Seine Kritik ist zwar hie und da etwas kleinlich (z. B. 110), aber im großen und ganzen nicht ohne Wohlwollen und Anerkennung. Vor allem aber muß ich das eine bedauern, daß nur wenige von meinen Aufsätzen zum Traditionsproblem herangezogen sind und sämtliche außerhalb der „Scholastik" erschienenen (in: Catholica, Franziskanische Studien, Gregorianum, Theologie und Glaube, Theologische Revue) unberücksichtigt bleiben. Überhaupt scheint die Literatur der Opposition bei G. schwach vertreten, zumal die ausländische (abgesehen von H. Lennerz und mir wird noch H. Schauf [272] kurz erwähnt). Dazu kommt ferner, daß die dem Wesen nach günstigen Stimmen zuwenig differenziert auftreten, was besonders gegenüber Y. Congar auffällt, der doch in seinem neuesten Werk (La Tradition et les traditions, Paris 1960) eher eine vermittelnde Stellung einnimmt. Aber ich möchte nicht gerne bei derartigen Einzelheiten verweilen und erst recht nicht alles das hervorheben, was G. an meiner Auffassung richtig oder weniger richtig verstanden hat und was an seinen Gegengründen befriedigend oder weniger befriedigend klingt. Damit würde sicher nicht viel erreicht. Es ist doch auch manches Gemeinsame vorhanden, was in einer „Formula Concordiae" zusammengefaßt werden kann und eine Einigung anbahnt.

Diese würde m. E. folgende Sätze aufweisen: 1. Das Konzil von Trient hat, aus welchen Beweggründen auch immer, tatsächlich nichts über das materiale Verhältnis von Schrift und Tradition entschieden, also auch nichts über eine Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift. 2. Die Schrift ist in dem Sinne suffizient, insofern sie alle eigentlichen Glaubenswahrheiten wenigstens andeutet oder den Prämissen nach implizit enthält. 3. Die Schrift ist insuffizient für den vollgültigen Beweis dieser Glaubens-

wahrheiten, die als solche erst durch die Tradition erkannt werden. 4. Sämtliche Glaubenswahrheiten, auch die ausdrücklich von der Schrift dargebotenen, werden durch die Tradition, direkt oder indirekt, weitergegeben. 5. Die Hauptaufgabe der Tradition ist hierbei, den Glaubensgehalt der Schrift zu erläutern, die beständig ihr Zentrum bleibt.

Auch mit der beiderseitigen Annahme der Formula Concordiae sind jedoch noch nicht alle Meinungsverschiedenheiten behoben. Aber sie haben dann keine entscheidende Bedeutung mehr und können friedlich ausgetragen werden. Das gilt selbst für die Interpretation des Trienter Dekretes, weil diese jetzt von G. nur als eine „begründete Hypothese" (158) vorgelegt wird. Bellarmin kommt zwar immer noch sehr schlecht weg (184—221), indes erhält Petrus Canisius schon eine günstigere Bewertung (115—143). Ich will die verbleibenden Differenzen in die Form von mehreren Fragen kleiden: 1. Geht es wirklich an, die an sich zweifellos berechtigte Unterscheidung zwischen den Traditionsobjekten des Glaubens und der Disziplin rigoros auf die patristischen und altscholastischen Aussagen anzuwenden, zumal da sogar das Konzil von Trient die „res morum" zusammen mit den „res fidei" dem übergeordneten Begriff des „evangelium" unterstellt hat? Ist nicht bei der Bestimmung der Kanonfrage oder auch bei der Praxis der Kindertaufe das Glaubensgebiet berührt? 2. Darf man der Scholastik ohne weiteres wegen ihres Sprachgebrauches die Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift zuschreiben, da sie doch auch, obschon nicht so betont, die rein mündlichen Traditionen nennt und den Ausdruck „Schrift" nicht selten in einem weiteren Sinne versteht (siehe die Beispiele bei Y. Congar, Tradition und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin: Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries [1960] 170—210). 3. Ist es für G. ratsam, gerade Kuhn als Ausgangspunkt seiner Erwägungen zu nehmen? Hätte sich dafür nicht Möhler mit seiner keineswegs extremen Einstellung besser geeignet, und wären so nicht viele Mißverständnisse von vorneherein vermieden worden? Stehen tatsächlich M. Dobmayer, J. A. Möhler, J. H. Newman und J. Ev. v. Kuhn auf derselben Stufe? (271; vgl. auch: J. Beumer, Die Suffizienz der Heiligen Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts: Catholica 3 [1961] 209—225). Ist gerade Kuhn ein zuverlässiger Zeuge, dem nur zwei liberale Theologen der Aufklärungszeit (Neller und Topp) vorausgegangen sind und H. Schell gefolgt ist? 4. Warum verschwendet G. seine ganze Energie auf den Kampf gegen die „Zweiquellentheorie" (mit adäquater Aufteilung der Glaubenswahrheiten auf völlig getrennte Bereiche), da eine solche heute (nach dem Tod von H. Lennerz) kaum von jemand gehalten wird und die polemisch überspitzten Äußerungen einiger Kontroverstheologen eine mildere Interpretation zulassen?

G. spricht von seinen Gegnern als von „einigen Unbelehrbaren" (271). Das ist ein hartes Wort. Wenn noch in diesem oder in jenem Punkte abweichende Meinungen vertreten werden, so liegt das zum allergrößten Teil an den sachlich bedingten Schwierigkeiten. Hoffentlich kann diese lange Besprechung ein wenig dazu beitragen, daß sie nicht mehr unüberwindlich zu sein scheinen. J. Beumer S. J.

Stelzenberger, Joh., *Das Gewissen.* gr. 8° (72 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 6.40 DM.

Das Gewissen ist eine Instanz, an die heute von allen Seiten und bei allen möglichen Gelegenheiten appelliert wird. Darin mag sich auch ein wach gewordenes sittliches Verantwortungsbewußtsein offenbaren. Doch wird man bei genauerem Zusehen bald gewahr, welch verschiedene und oft verschwommene Vorstellungen man vielfach mit dem Wort „Gewissen" verbindet. Das ist einer Einigung in Auseinandersetzungen wie denen um Gewissensfreiheit, Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen usw. nicht gerade förderlich. So ist es zu begrüßen, daß St. mit seiner Schrift „Das Gewissen" den Versuch unternimmt, durch Begriffsklärung einige Ordnung in den Sprachwirrwarr zu bringen. Was er über das Gewissen in seiner einbändigen „Moraltheologie" nur kurz skizziert (94—99) und dann in seiner Monographie über die „Conscientia bei Augustinus" teilweise breiter entfaltet hat (22 ff. 109 ff. 125 ff.), legt er nun einem weiteren Leserkreis zu „besinnlicher" Lektüre vor. Eine anschauliche, bildreiche Sprache und die Wiedergabe zahlreicher einschlägiger Texte aus der Schrift, den Kirchenvätern, aus Dichtung und Literatur erleichtern den Zugang zu

den verschiedenen Phänomenen, die alle mit dem Wort „Gewissen" benannt werden. Der Verf. unterscheidet drei Bedeutungsgruppen des Wortes, deren Behandlung er je ein Kapitel widmet: das Gewissen 1. als Sammelwort für innere geistige Vorgänge, 2. als Wertgefühl, 3. als Funktionsablauf (vorausgehendes und nachfolgendes Gewissen). In einem 4. Kap. erläutert er Ausdrücke wie irriges, zweifelndes, skrupulöses Gewissen und unterzieht sie einer kritischen Prüfung. Wer die Schrift mit Aufmerksamkeit liest, aber nicht nur einmal, kann daraus lernen, „kritisch zu unterscheiden" und in „scharfen Begriffen zu denken", wie es der Wunsch des Verf. ist (72).

Schon daß der Verf. von „Wertgefühl" spricht, läßt seinen moraltheologischen Standort vermuten: er steht zur Tübinger Schule (F. X. Linsenmann, A. Koch) und weiß sich der Wertphilosophie verpflichtet (M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand). Der Gewissenslehre der thomistischen Scholastik gegenüber wahrt er eine große Zurückhaltung. Sie scheint ihm zu intellektualistisch, um für die Deutung der Gewissensfunktion hinzureichen. Über dieses Urteil könnte man vielleicht streiten. So „intellektualistisch", wie der Verf. anzunehmen scheint, ist wohl der intellectus practicus nach der Lehre der thomistischen Scholastik gar nicht. Nach ihr sind es doch gerade die „inclinationes naturales", an denen die „ratio" der sittlichen Werte und Unwerte innewird (vgl. etwa S. Th. I—II q. 94 a. 2). Man mag es für angebracht halten, den bedeutsamen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis (letztere in den heutigen lateinischen Handbüchern oft cognitio aestimativa oder appretiativa genannt) schon durch eine verschiedene Benennung kenntlich zu machen, nicht von Wert*erkenntnis*, sondern von Wert*fühlen* zu sprechen. Nur müßte man dann ausdrücklich betonen, daß es sich im Kern um ein *geistiges* Fühlen handelt, da sonst die unbedingte Geltung dieses Fühlens nicht verständlich wäre. Es müßte wohl auch bedacht werden, ob Ausdrücke wie „Wertfühlen" nicht der Auffassung Vorschub leisten, Seins- und Wertordnung kommunizierten in keiner Weise miteinander. Der Sinn solcher Fragen kann selbstverständlich nicht sein, die großen Verdienste der Tübinger Schule und die vielen fruchtbaren Erkenntnisse der Phänomenologie und Wertphilosophie irgendwie anzuzweifeln. Welchen Gewinn sie für die Moraltheologie bedeuten, beweist gerade auch die vorliegende Schrift des Verf. über das Gewissen. Nur: hat nicht auch die thomistische Scholastik Einsichten in das Wesen des Sittlichen, auch in die Eigenart sittlicher Erkenntnis gewonnen, die zu übersehen der Moraltheologie nicht zum Vorteil gereichen kann? B. Schüller S. J.

v. Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1. Bd.: Schau der Gestalt. 2. Bd.: Fächer der Stile.* gr. 8° (664 u. 888 S.) Einsiedeln 1961 u. 1962, Johannes-Verlag. 37.— DM u. 58.— DM.

Der Verf. mahnt schon im Vorwort, daß man seinen hier vorgelegten Versuch einer theologischen Ästhetik nicht als „Ästhetizismus" beiseite wischen soll, sondern „erst einmal hinzuhören, um was es überhaupt geht" (9). Diese Mahnung ist unbedingt wichtig in einer Zeit, der es nicht voll bewußt ist, „welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verzicht auf diesen Blickpunkt dem christlichen Denken erwachsen ist, der einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat" (Vorwort). Der Versuch, die christliche Theologie unter dem Transzendentale pulchrum zu entfalten, ist auch deshalb interessant, weil ähnliche Versuche im philosophischen Bereich diesem fundamentalen Anliegen begegnen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die naturphilosophische Problematik der lebendigen Ganzheit und Gestalt, ferner an die Gestaltpsychologie sowie an die ontologischen Bemühungen um eine Entfaltung des Transzendentale unum. Auch das Transzendentale bonum und pulchrum hat in der neueren scholastischen Literatur (vgl. z. B. verschiedene Arbeiten von J. B. Lotz) wieder mehr Beachtung gefunden. Ich glaube aber, daß auch noch von einer ganz anderen Seite dem Werke v. Balthasars Interesse entgegengebracht werden wird, nämlich von dem wieder neu erwachten Interesse an einer Theorie und Theologie der Spiritualität, vor allem auch der Mystik. Es hat den Anschein, als ob wir z. B. die ignatianische Mystik und alle damit zusammenhängenden Fragen und historischen Entwicklungen wieder neu sehen müssen (vgl. hierzu meine Einleitung in „Das geistliche Tagebuch" des hl. Ignatius). Ein wesentlicher Teil von Balthasars Werk beschäftigt sich aber gerade mit der Frage der Glaubenserfahrung (211—413) und trifft damit ein grundlegendes Anliegen einer Theorie der Spiritualität.

Im ersten Teil des Werkes (I. Hinführung) will B. Einsatz, Anliegen und den ästhetischen Maßstab aufweisen. Dabei ist es wohl wichtig, festzuhalten, daß der ganze erste Band den Weg zum Anliegen bahnen will, und zwar durch eine sachliche und historische Annäherung (9). Der zweite Band entfaltet dann eine Geschichte der theologischen Ästhetik, und zwar in einer Kette von Monographien über die repräsentativsten Gestalter der Theologie von Irenäus bis an die Gegenwart heran. Es handelt sich also um eine „Typologie" (10) des Verhältnisses zwischen Schönheit und Offenbarung. Der dritte Band wird schließlich als Hauptinhalt die Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Ästhetik bringen.

Die einleitende „Hinführung" des ersten Teiles (Band 1, 15—123) stellt vor allem heraus — in zum Teil dichterisch-seherischen Worten —, welche Tiefendimension philosophisch-theologisch mit dem Transzendentale „pulchrum" angezielt wird und wie verheerend das Vergessen dieser Tiefendimension auf Denken und Lebenshaltung gewirkt hat und noch fortlaufend wirkt. Schon das Wort Schönheit erscheint heute als „ein dreifach unzeitgemäßes Wort", nämlich als „ein Wort, mit dem der philosophische Mensch nicht anfangen, sondern eher aufhören wird; ein Wort auch, das im Konzert der exakten Wissenschaften nie dauerhaft und verbürgt Sitz und Stimme besessen hat und, wenn es zum Thema gewählt wird, unter den vielbeschäftigten Fachleuten einen müßiggehenden Liebhaber zu verraten scheint, ein Wort endlich, von dem sich in der Neuzeit sowohl die Religion wie insbesondere die Theologie durch energische Grenzziehung abgeschieden und distanziert hat" (15). Der dreifachen Unzeitgemäßheit entspricht das dreifache Bemühen des Verf., das Pulchrum wieder zu ent-decken, wieder in Er-Innerung zu rufen. Wenn der Philosoph mit diesem Wort höchstens enden wird, so will B. seine theologische Besinnung gerade damit beginnen. Wenn die exakten Wissenschaften vor lauter Exaktheit (an die sich auch die Theologie immer mehr angleicht und „in ihre Atmosphäre sich hüllt", 16) keinen Raum mehr haben für das Pulchrum, so ist es nach dem Verf. höchste Zeit, daß diese Art der Exaktheit, die immer nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit bieten kann, durchbrochen wird, „um die Wahrheit des Ganzen, die Wahrheit als transzendentale Eigenschaft des Seins, das kein Abstraktum ist, sondern das lebendige Band zwischen Gott und Welt, wieder in den Blick zu bekommen" (16).

B. glaubt (31 ff.), daß das innerweltlich Schöne (als erscheinender Geist) eine auch die sittliche Entscheidung aufrufende Gesamtdimension besitzt und daß damit schließlich auch die religiöse Ebene und die letzte Antwort des Menschen auf die Frage nach Gott miterschlossen sei. Zwar neigt die Ästhetik mehr als Metaphysik und Ethik zu einer immanenten Selbstverklärung der Welt. Aber: „Gesetzt ... es gäbe also den Moment, da der von innen strahlende und sich eine Eigengestalt erzeugende Geist, um sein inneres auszudrückendes Gesetz zu finden, sich selber einer höheren gestaltenden Hand als ‚Geiststoff' (hýle noeté) unterwerfen müßte, und dies unbeschadet seiner geistigen Autonomie, ja vielmehr um dieser willen und um sie allererst zu gewinnen: gesetzt somit, es gäbe im Phänomen der Inspiration den Augenblick, den der heidnische Mensch immer geahnt hat, den der christliche aber im Glauben genau erfaßt: da die Eingebung des eigenen Selbst geheimnisvoll übergeht in Eingebung durch den Genius, den Daimon, den einwohnenden Gott, da der Gott-ein-bergende Geist (en-thous-iasmos) einer überlegenen Weisung gehorcht, die als solche Gestalt meint und auch durchsetzen kann: dann dürfte eine innere Analogie zwischen beiden Formen oder Stufen der Schönheit doch wohl nicht von der Hand gewiesen werden" (32). Im christlichen Raum wird in den Lebensgestalten der Auserwählten diese „Kunst" sichtbar (33). B. sieht aber ganz klar die Gefahren für eine solche Theologie, die ästhetische Begriffe verwendet, die Gefahr nämlich, daß aus einer theologischen Ästhetik (d. h. dem Versuch, Ästhetik auf der Sachebene und mit den Methoden der Theologie zu treiben) leicht eine ästhetische Theologie wird, „das heißt den theologischen Gehalt an die üblichen Anschauungen innerweltlicher Schönheitslehre" (33) zu verraten und zu verkaufen. Nachdem er nun diese Gefahren auch in geistesgeschichtlicher und theologischer Betrachtung (von Herder und der Romantik bis zu Scheeben) ersichtlich gemacht hat (74—110), kann er Aufgabe und Gliederung einer theologischen Ästhetik umrißhaft bestimmen.

Ausgegangen wird von zwei Momenten am Schönen (nach Thomas v. A.): der species (oder forma) und dem lumen (oder splendor), also von Gestalt und Glanz

(111). Als Gestalt besitzt das Schöne Erfaßbarkeit, sogar Berechenbarkeit, Zahlenverhältnis, Harmonie. Gerade diese Dimension wird von der protestantischen Ästhetik verkannt, wodurch das Wesen des Schönen „sogleich in das Ereignis des einbrechenden Lichtes" (111) verlegt wird. Die Erscheinung des Schönen ist aber wesentlich beides: wirkliche Anwesenheit der Tiefe, des Ganzen, und wirklicher Verweis über sich selbst hinaus auf diese Tiefe. Nun läßt sich dieses Verhältnis nicht univok auf den Inhalt der christlichen Theologie übertragen. Gott ist weder ein „Seiendes" (unter dem Sein), noch das „Sein", wie es sich in allem Erscheinenden und Gestalthaften wesensmäßig anzeigt und offenbart (112). So läßt sich das Schema der griechischen Philosophie von Seinsgrund und Seinserscheinung nicht ohne weiteres auf die biblische Offenbarung anwenden. Aber schon im Weltbereich hat dieses Schema analogische Stufen. Aber ist Gott nicht — nochmals in einer „Überschwenglichen Analogie" (112) — durch Menschwerdung und Erlösung in Erscheinung (Epiphanie) getreten? Und zwar: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Eine theologische Ästhetik umfaßt somit folgerichtig: 1. „Die Erblickungslehre — oder Fundamentaltheologie: Ästhetik (im kantischen Sinn) als Lehre von der Wahrnehmung der Gestalt des sich offenbarenden Gottes. 2. Die Entrückungslehre — oder dogmatische Theologie: Ästhetik als die Lehre von der Menschwerdung der Herrlichkeit Gottes und von der Erhebung des Menschen zur Teilnahme daran" (118). Diese beiden Aspekte bilden, wenn sie auch methodisch getrennt werden müssen, tatsächlich eine unzertrennliche Einheit. Damit haben wir die wesentlichen Grundlinien des Werkes aufgezeigt.

Der zweite Teil des Werkes spricht nun eingehender von der subjektiven Evidenz (Glaubenslicht und Glaubenserfahrung). B. geht aus von der Einheit von Schauen (Wissen) und Glauben; in vielen geschichtlichen und spekulativen Exkursen wird diese Einheit genau expliziert. Nur ein Gedanke sei hervorgehoben: Schon das Gotteswort selbst ist durchwirkt von menschlicher Kontemplation, „die den eigentlich philosophischen Akt in sich enthält. Kein Wunder deshalb, wenn alle christliche Theologie sich als kontemplierende Reflexion des Glaubens gibt, die aber keineswegs bloß oder vorwiegend abstraktiv vorgeht, sondern im Gegenteil (durch die ‚Gaben des Heiligen Geistes') den in der Konkretheit der Offenbarung verborgenen Seinssinn erfährt und erspürt" (139). Es zeigen sich allerdings zwei Tendenzen: Für die erste Tendenz ist das Einsichtige des christlichen Glaubens in der Evidenz der Glaubwürdigkeit der Offenbarungszeichen gegeben, die den Glaubensakt fordert und hervortreibt (142), für die zweite Tendenz ruht das Einsichtige wesenhaft auf dem Grund des Glaubens selber: „ihm geht das Licht Gottes auf, gewiß durch Zeichen und Zeugnisse vermittelt, aber doch schon heimlich in jener Unmittelbarkeit, die einst in der ewigen Schau offen hervortreten wird" (143). Der Verf. versucht nun nachzuweisen, wie dieser „Dualismus" von hinweisendem Zeichen und bezeichnetem inneren Licht sich nur dann aufhebt, wenn man die Denkformen und Kategorien des Schönen miteinschließt. Ohne die „ästhetische Vernunft" werden weder die theoretische noch die praktische Vernunft zu ihrem ganzen Vollzug gelangen können. Gehalt und Gestalt sind aber vor allem untrennbar im Zentrum aller christlichen Offenbarung: im fleischgewordenen Wort Gottes. „In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche; durch Jesu Unendlichkeit hindurch und in ihre Tiefe hinein begegnen und finden wir es oder werden vielmehr von ihm fortgerissen und gefunden ... Wäre die Auferstehung des Fleisches nicht, so hätte die Gnosis recht und jeder Idealismus bis zu Schopenhauer und Hegel, für den das Endliche wirklich zu-Grunde gehen muß, um geistig-unendlich zu werden. Die Auferstehung des Fleisches gibt aber in einem abschließenden Sinn den Dichtern recht: das ästhetische Schema, das uns das Unendliche in der Endlichkeit der Gestalt — wie immer geistig gesehen, verstanden, umfangen — besitzen läßt, ist das rechte. Die Entscheidung fällt deshalb im Streitgespräch zwischen Mythos und Offenbarung" (147 f.). In einem weiteren Abschnitt (Elemente der Glaubensgestalt: Zeugnis Gottes in uns, in der Geschichte, Zeugnis außen und innen, Gestalt und Zeichen) wird das bisher Gesagte vertieft. Es schließt sich dann folgerichtig der große Abschnitt über die Glaubenserfahrung an (Erfahrung und Vermittlung, Urbildliche Erfahrung, die geistlichen Sinne).

Da sich in der Lehre über die geistlichen Sinne wie in einem Brennpunkt noch ein-

mal die Gedanken des Verf. zeigen, sei kurz darauf eingegangen. In den bisherigen Untersuchungen erschien der Glaube als ein Unterpfand gesamtmenschlicher Schau (352), insofern als der menschlich-sinnenhaften Erscheinung Gottes in Christus nur „ein verhülltes Wahrnehmen und Antworten des ganzen Menschen begegnen konnte". Wahrnehmung betont aber immer Sinnenhaftigkeit. Daraus folgt aber: „Die Mitte des Begegnungsaktes muß also dort liegen, wo die menschlichen profanen Sinne, den Glaubensakt ermöglichend, ‚geistlich' werden, und der Glaube, um menschlich zu sein, ‚sinnlich' wird" (353). Hieraus erwächst die ganze Aporetik der geistlichen Sinne, die nur lösbar ist, wenn man bedenkt und vollzieht, daß der ganze Mensch mit Christus gestorben und auferstanden ist, daß er also fürderhin „nicht nur einen geistlichen Verstand und Willen, sondern ein geistliches Herz, eine geistliche Einbildungskraft und geistliche Sinne" (353) hat. Erfahrung als unmittelbares Innewerden von Wirklichkeit gibt es für den wirklichen Menschen an zwei Enden seines Wesens: als weltlich-sinnenhafte Erfahrung und (für gewisse Menschen) als Erfahrung im mystischen Seelengrund (354). Die Sinneserfahrung aber scheint hoffnungslos weltlich, die mystische ebenso hoffnungslos weltlos-unsinnlich. Durch die ästhetische Erfahrung läßt sich dieser Spalt keineswegs echt überbrücken, ohne daß aus dem Christlichen dadurch eine mythisch-ästhetische Religion würde. Um eine Lösung zu finden, befragt B. die Geschichte der christlichen Spiritualität an drei klassischen Stellen: Origenes, mittelalterliche Mystik und Ignatius v. Loyola.

Mit Origenes hebt die Lehre von den „fünf geistlichen Sinnen" an. Sie wird dann von einigen Vätern sporadisch aufgenommen, erreicht aber nie wieder die spekulative Kraft des Origenes. Ein paar Linien laufen dann ins Mittelalter hinüber, das die geistlichen Sinne irgendwo einordnet, systematisiert, bis in Bonaventura wieder ein großzügiger Ansatz und eine umfassende Synthese aufgebaut wird. Diese Synthese wirkt wieder einige Zeit nach, versandet aber schließlich. Erst bei Ignatius v. Loyola kommt es wieder zu einem fruchtbaren neuen Ansatz (vor allem in seinen Exerzitien), der — trotz der verschiedenen Auslegungen — bis heute weiterwirkt. Aber wie sind die geistlichen Sinne zu deuten? Schon bei Origenes erhebt sich diese Frage. Weder nach der intellektualistischen noch nach der mystischen Seite hin (wie K. Rahner unter Einbeziehung der unechten, Evagrius Ponticus zugehörigen Texte des Psalmenkommentars meint) ist das möglich. „Entscheidend ist, daß der Gegenstand der ‚geistlichen Sinne' nicht der ‚Deus nudus' ist, sondern die ganze ‚obere Welt', die in Christus auf die Erde abgestiegen ist und sich in der Fülle des Kosmos der Heiligen Schrift manifestiert: hier offenkundig üben sich die origenischen geistlichen Sinne, von hier aus müssen sie gedeutet werden ..." (357). Bei Evagrius verfällt doch schließlich alles „der Reduktion der Mystik in Einheit", ebenso bei Diadochus. Die mittelalterlich-scholastische Psychologie deutet die geistlichen Sinne immer eindeutiger als Ausdruck der mystisch-intuitiven Gotteserfahrung. Das tritt dann besonders bei Bonaventura umfassend zutage. Der Akt der geistlichen Sinne ist bei ihm „die Ekstasis der Liebe (des ‚Willens') über alle verständlichen und begrifflichen Gotterfahrungen hinaus, um ihn in einer dunklen Unmittelbarkeit begegnend und einswerdend zu erfühlen" (360). So entschwinden die geistlichen Sinne bei Albert und Bonaventura in die unzugänglichen Höhen der kontemplativen Mystik, verlieren aber dadurch auch an allgemein-theologischem Interesse. Erst am Beginn der Neuzeit taucht in den Exerzitien des Ignatius v. Loyola ein neuer Ansatz auf, in dem die „Anwendung der Sinne" einen breiten Raum einnimmt, den B. im einzelnen aufweist. Es ist nicht verwunderlich, daß die Ausleger des hl. Ignatius in zwei Richtungen auseinandergingen: Die Zeitgenossen, die den großen Mystiker Ignatius noch kannten, interpretierten die „Anwendung der Sinne" mystisch (im Sinne von Bonaventura): hier ordnet der Verf. Polanco, Nadal, Achille Gagliardi ein. Das offizielle Directorium von Acquaviva (1599) geht in der entgegengesetzten Richtung und betrachtet die „Anwendung der Sinne" als eine entspannende Übung für den Abend.

Eine kleine Anmerkung sei hier erlaubt: Ich glaube nicht, daß man Polanco, Nadal u. a. so einfach zu einer Gruppe rechnen kann, die die Anwendung der Sinne und alles, was damit zusammenhängen mag, mystisch erklärt hat, es sei denn, man wende einen äußerst weiten Begriff der Mystik an. Der Grundbegriff der Nadalschen geistlichen Lehre, so wie sie uns in den „Orationis observationes" (leider nur bruchstückhaft in den Monumenta Nadalis veröffentlicht) vorliegt, ist der „sensus spiri-

tus", ein Vermögen, das jedem nach christlicher Vollkommenheit strebenden Menschen zukommt. Auch wenn Nadal hie und da Bonaventura zitiert, so ist er keinesfalls der Überzeugung, daß die geistlichen Sinne (wie bei Bonaventura) das Ergebnis der mystischen Stufe der unio sind, sondern der „sensus spiritus" liegt durchaus in einem vormystischen Erfahrungsbereich und meint einfach den ganzen geistlichen Menschen, der sich in seiner Totalität im Mitwirken mit der Gnade in Christus einübt. Selbstverständlich besteht eine große Offenheit für die Gnade der eigentlichen Mystik; auf sie wird aber in der geistlichen Lehre kein Gewicht gelegt. Außerdem scheint Nadal den spezifischen Charakter ignatianischer Mystik, die nicht ohne weiteres mit der sogen. „Klassischen Mystik" identisch zu setzen ist, erkannt zu haben (vgl. meine Einleitung in das ignatianische geistliche Tagebuch). Im großen und ganzen scheint mir also Nadal u. a. genau das Anliegen von B. zu treffen, das er hier in seinem Werk ausführlich dargestellt hat.

Der dritte Teil des Werkes beschäftigt sich mit der „objektiven Evidenz", legt zuerst die Erfordernisse einer objektiven Offenbarungsgestalt, dann diese selbst (als Tatsache und als enthüllende Verhüllung) und Christus als die Mitte der Offenbarungsgestalt dar. Die Vermittlung der Gestalt erfolgt durch die Schrift und das Medium der Kirche, die Bezeugung der Gestalt durch den Vater, die Geschichte und den Kosmos. Ein Ausblick auf die Eschatologie schließt ein bedeutungsvolles Werk, dessen reichen Inhalt wir nur unvollständig andeuten konnten.

Wenn wir auch dem erst noch erscheinenden 3. Band nicht vorgreifen wollen und können, so sei uns doch eine ergänzende Bemerkung erlaubt: Das Pulchrum ist einerseits als Transzendentale von einer gewissen Eigenständigkeit — andererseits ist es die Fülle der übrigen Transzendentalien, gleichsam die strahlende Einheit des in der Entfaltung der Transzendentalien sich auslegenden Seins. Das heißt aber, daß zu einer Philosophie und Theologie des Pulchrum, also auch zu einer „theologischen Gestaltlehre" wesentlich eine Philosophie und Theologie des Unum gehört. Das Unum ist ja einerseits das erste Transzendentale, andererseits aber auch wieder das letzte, indem es im Pulchrum als die strahlende Einheit der explizierten Fülle erscheint. Ein philosophisch-theologisches Überdenken dieser Einheit in Fülle führt uns zu einem vertieften Begriff von Einheit, Ganzheit, Gestalt, Symbol usw. In diesem Sinne hat *K. Rahner* (in dem Sammelband „Cor Jesu") eine Ontologie des Symbols wesentlich von einer Art „unitas multiplex" her zu begründen versucht. Ich glaube, daß dieser Gesichtspunkt auch für eine „theologische Ästhetik" grundlegende Einsichten vermittelt. Vielleicht dürfen wir erwarten, daß dieser wichtige Punkt im 3. Band die entsprechende Würdigung erhält. — Eine weitere Ergänzung würde ich darin sehen, daß neben dem Vorrang des Dichters und Denkers in B.s Werk — auch der Bild-Kunst (Malerei, Architektur, Ikonographie etc.) ein größeres Feld eingeräumt wird. Freilich ist mir klar, daß es sich in einer theologischen Ästhetik gerade nicht um eine „ästhetische Theologie" handelt, was der Verf. ja eindeutig in seinem Werk klargelegt hat. — Zu 287 sei noch angemerkt, daß Ignatius v. Loyola in der letzten „Stufe" seiner Mystik, wie sie uns im Tagebuch erscheint, nicht mehr um die Gabe der Tränen inständig gebetet hat, sondern sich vielmehr von dieser Gabe zu trennen wünschte, damit er ganz in der Einfachheit unseres Herrn erscheine. Es vollzieht sich eben hier jene Umkehr von der Stufe der klassischen Unionsmystik (diese in einem bestimmten Sinn also weiterführend) zur Mystik des „amor reverencial", in der Ignatius alles Außerordentliche abzulegen trachtet, um nur noch „im Gewand Christi" zu erscheinen. Es vollzieht sich damit die letzte und eigentliche Kenosis Christi in die Existenz des einfachen, in der Kirche leidenden und streitenden Christenmenschen hinein. Tatsächlich wird aber Ignatius in dieser letzten Stufe alles Frühere auf neue Weise innerlich wiedergeschenkt: er lebt von nun an in einer inneren Welt unvorstellbarer Harmonien (letzte Blätter des Tagebuchs).

Der umfangreiche *zweite Band* soll den Ergebnissen des 1. Bandes „historische Farbe und Fülle" (11) verleihen. Sein Anliegen ist: „Die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung, wie sie sich in der Breite kirchlicher Theologie ausfaltet und darstellt. Also nicht unmittelbar (und verengend) die Form und Schönheit der Theologie. Sondern die in der biblischen Offenbarung liegende objektive Ursache in ihrem formgebenden Wirken auf die Theologie. Dergestalt bildet diese historische Enquête den Übergang von der Schilderung der historischen Offenbarungsgestalt in sich (erster

Band) zu ihrer innertheologischen dogmatischen Verarbeitung (dritter Band)" (12). Der Verf. versucht also seine Aufgabe dadurch zu lösen, daß er eine Anzahl „christlicher Theologien und Weltbilder höchstens Ranges" (11) vorführt, deren jedes, zentral von der Herrlichkeit der Gottesoffenbarung getroffen, diesen Eindruck auch zentral widerzuspiegeln sucht.

Für eine solche Untersuchung ist natürlich die Frage der Auswahl das entscheidende Problem. Die Auswahl der hier dargebotenen Theologien und Weltbilder erfolgte — abgesehen von ihrer Ranghöhe — nach dem Gesichtspunkt ihrer Geschichtsmächtigkeit. Es wurden in der Hauptsache „amtliche Theologen" (13) gewählt, die die Strahlungskraft der Christusoffenbarung auch geschichtsmächtig und ursprünglich, ohne Epigonentum, vertreten konnten. Der Verf. meint allerdings, daß solche Gestalten nach Thomas von Aquin rar werden. Es sind nun vorwiegend Laien, die das Anliegen weitertragen und jene Wirkung ins Breite und Tiefe verbürgen, die den Fachtheologen nicht mehr unmittelbar eignet. „Die Bruchlinie, die somit durch unser Buch geht und um 1300 zu liegen kommt, ist in keiner Weise polemisch gemeint; sie entspricht nur einer bedauerlichen, aber unumstößlichen Tatsache" (13).

Lassen wir die Namen der 12 großen Gestalten, die das Buch schildert, an unserem geistigen Auge vorüberziehen (Irenäus, Augustinus, Dionysius, Anselm, Bonaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins, Péguy), so wird uns schnell bewußt, daß hier eine sehr differenzierte Auswahl getroffen worden ist. Wo sind da z. B. die großen geschichtsmächtigen Ordensgründer: Benedikt, Franz von Assisi, Ignatius? Der Verf. sucht sich so zu rechtfertigen, daß diese Heiligen „über der hier behandelten Ebene stehen", daß sie weniger im eigenen Wort die Herrlichkeit ausprägen „als in der Auswirkung ihres Auftrags, der in ihnen selbst oft wie abrupt wirkt" (13). Nicht ganz gerechtfertigt will mir allerdings erscheinen, daß in dem Spektrum geschichtsmächtiger Persönlichkeiten nicht auch die eine oder andere zentrale Künstlerpersönlichkeit erscheint; hat es doch den Eindruck, daß bisweilen die Offenbarungsherrlichkeit in ihrem Kunstwerk ebenso eindringlich und geschichtsmächtig erscheint — man denke nur etwa an Bach. Freilich wird man dem Verf. recht geben müssen, wenn er meint: „Was übrigbleibt, ist, wie nun fühlbar wird, eine ganz kleine Auswahl, die aber repräsentativ für das Ganze der Überlieferung stehen kann und des erfahrenen und gestalteten Herrlichen eine solche Fülle darbietet, daß sie das in einem Buch Sagbare allseits überbordet" (15).

Wenn schon ein umfangreiches Buch kaum genügt, das „abendländische Symposion" (17) vollgültig darzustellen, so kann eine kurze Besprechung kaum eine Ahnung von dem vermitteln, was hier an differenzierter geistiger Fülle erscheint. Mit *Irenäus*, dem Begründer der kirchlichen Theologie, fängt die Schilderung an (33—94). Der Ton liegt hier auf der glorreichen Gottesschöpfung: gloria Dei vivens homo, und auf dem Wunderwerk der zeitlichen Heilsverfügung. Leider ist dieser sehr gute Anfang christlichen Denkens in der Folgezeit nicht sorgsamer beachtet und weitergebildet worden. In *Augustinus* (97—144) „schließt die westliche Patristik, indem er die endgültige, mitnehmende und überholende Wendung von Plotin zu Christus vollzieht, die Ästhetik der Idee und besonders der Zahl (von Pythagoras bis Varro) übernimmt, aber darüber hinaus in der existentiellen Theologie der Confessiones die immer alte und neue Schönheit der Liebe Gottes, in der Civitas Dei die Herrlichkeit der zeitlichen Ausspendeordnung preist und für ein Jahrtausend die theologische Ästhetik auf ihre Grundformeln festlegt" (15). Das durchaus ästhetisch bestimmte Weltbild des *Dionysius* (147—214) wird neben Augustinus zur zweiten Säule der abendländischen Theologie. In *Anselm* (217—263) verwirklicht sich das Anliegen der theologischen Ästhetik in neuer, reiner Gestalt. Seine Vernunft ist monastisch wie die des Areopagiten, aber benediktinisch, „das heißt zugleich gemeinschaftlich, dialogisch. Als monastische ist sie der Form nach kontemplativ, anschauend, sich zeigen lassend; als benediktinische ist sie dem Inhalt nach Bewußtsein personaler Freiheit geprägter Lebensform. Dies ergibt zusammen einen Bestfall christlicher Ästhetik" (217). *Bonaventuras* Theologie (267—361) eint Augustinus und den Areopagiten im Geiste des hl. Franz. Und dann kommt der hart empfundene Umbruch der mönchisch-klerikalen in eine „laikale Theologie" in der Gestalt *Dantes* (365—462). Dreifach geschieht eine Wendung: zur Volkssprache (369 ff.), zur Geschichte (371 ff.) und zum Laientum (379 ff.). „In die Mitte des platonisch- schola-

stischen Weltbilds wird jetzt — und zum erstenmal in der christlichen Geistesgeschichte — das Geheimnis einer ewigen Liebe von Mann und Frau gestellt, Eros durch Agape geläutert und emporgeführt durch alle Höllen und Weltsphären bis an Gottes Thron" (16). Dann zwei je verschiedene Antworten auf den Aufbruch der Reformation: *Juan de la Cruz* und *Pascal*. Und in *Hamann*, als Vertreter einer protestantischen theologischen Ästhetik, eine dritte Antwort auf Luther (603—643). Steht Hamann am Ausgang der Aufklärung, am Vorabend des Deutschen Idealismus, dessen „christlicher Vater er de jure (mehr als de facto) ist" (16 f.), so steht *Solowjew* (647—716) am anderen Ende der idealistischen Philosophie, deren gewaltige Ernte er in die christliche Theologie einbringt, indem er gleichzeitig die ganze theologische Überlieferung des Ostens mitheranführt. Den Bogen zwischen dichterischer Ästhetik und den Ignatianischen Exerzitien schlägt ein englischer Jesuit und Dichter höchster Qualität: *Hopkins* (719—766). Am Schluß der Reihe steht schließlich *Charles Péguy*, der das Anliegen einer theologischen Ästhetik für das beginnende 20. Jahrhundert deshalb am besten vertreten kann, „weil er auf katholischem Gebiet genau dieselbe polemische Wendung gegen den ‚Systemgeist' vollzieht, wie Kierkegaard sie gegen den Hegelianismus vollzogen hat, er somit das gleiche existentielle Anliegen vertritt wie dieser, aber infolge einer radikaleren Verankerung als der Däne dessen Fehler vermeidet: die Trennung von Ästhetik und Ethik (bzw. Religion)" (769).

Die Auswahl der Gestalten für dieses „abendländische Symposion" bleibt sicherlich — das liegt im Wesen jeder Auswahl — dem Ermessen des Verf. anheimgegeben. Daß hier ein gewaltiges und gültiges Spektrum des Geistes und der Herrlichkeit der Offenbarung aufgewiesen wurde, wird niemand bestreiten können. Daß in diesem Spektrum der theologische Genius des Mittelalters (Thomas) fehlt, können wir trotzdem nicht voll verstehen, trotz der S. 19 angeführten Gründe für die Auslassung gerade dieses großen Namens. Vielleicht spielt er eine um so größere Rolle im 3. Band. Wir unterstreichen darum den Schluß der Einleitung zum 2. Band: „Am Ende auch dieses Bandes wird sich ein Gefühl der Enttäuschung nicht unterdrücken lassen: den biblisch-dogmatischen Sinn von Herrlichkeit hat er nur umkreisen, nicht von der Mitte her aufhellen können, und wieviel wichtige Einzelaspekte hat er sonst noch vernachlässigt! So verlagert sich der Schwerpunkt auf den dritten Band" (28).

Ad. Haas S. J.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie · Ekklesiologie

Rahner, Karl S. J. und Vorgrimler, Herb., Kleines Theologisches Wörterbuch. kl. 8° (397 S.) Freiburg i. Br. 1961, Herder. 4.80 DM. — Über diesem Wörterbuch stehen zwei Namen, die eng mit der Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" verbunden sind. Wenn also ein Herausgeber und einer der Schriftleiter sich zur Zusammenstellung des „Kleinen Wörterbuches" zusammengetan haben — was Wunder, wenn sich die Vermutung aufdrängen will: also die vom Rahmen eines Taschenbuches diktierte Reduzierung des großen Werkes ...! Ja; aber mehr noch: nein. Gewiß haben die Verfasser nicht ohne Not doppelte Arbeit gemacht. Bereits vorliegende Materialien haben sie dankbar verarbeitet. Aber nicht nur zu Auszügen, sondern zu etwas durchaus Eigenständigem. Bei der Zusammenstreichung der Nomenklatur auf rund 600 Stichworte beginnt bereits eine Profilierung, die sich in der sehr unterschiedlichen Raumzuteilung fortsetzt. Gewiß wird einiger Platz gewonnen, wenn man auf dogmengeschichtliche Ausführungen, systematische Zusammenschau und die Literaturverweise verzichtet. So viel aber dann doch nicht, um nicht (im bescheidenen Rahmen eines Taschenbuches, wohlgemerkt!) mit Staunen Artikellängen von 5 Seiten (Glaube, Kirche, Religion), 4 Seiten (Jesus Christus), 3 Seiten (Offenbarung, Person; die angeführten Stichworte sind natürlich nur Beispiele) zu konstatieren. Geist und Problematik sind also nicht auf Handbuchniveau heruntergeschraubt worden — freilich auch nicht die Aussageweise, die äußerst komprimiert und mithin nur mit erheblicher Anstrengung zu bewältigen ist. Der Erschließung dienen nicht nur sorgfältige Verweise innerhalb der Stichworte. Darüber hinaus verhilft ein angefügtes Ergänzungsregister zu weiteren Sachauskünften. — Man wird die Brauchbarkeit des gelungenen Bändchens sehr weit ansetzen dürfen: es macht sich nicht nur um den theologischen Laien verdient, sondern nicht minder um den in Zeitnot steckenden Geistlichen. A. Stenzel

Premm, Matth., Weltüberwindender Glaube. Eine kath. Laiendogmatik. 8° (XV u. 512 S.) Salzburg 1963, Weis. 22.40 DM. — Der Verfasser der fünfbändigen Dogmatik, deren Brauchbarkeit durch drei im Lauf weniger Jahre erschienene Auflagen bestätigt wurde, legt hier in sehr viel anderer, doch auch verwandter Weise eine Laiendogmatik vor. Das Bemerkenswerte an dieser Laiendogmatik ist, daß hier einfache Menschen, denen oft wenig theologische Fähigkeit und Interesse zugetraut wird, einer wenn auch einfachen, so doch theologischen und ausführlichen Darlegung der Glaubenslehre unserer Kirche gewürdigt werden. Die Art und Weise entspricht solchen, die nicht so sehr studieren als Verkündigung hören wollen. Das Buch umfaßt die ganze Lehre unseres Glaubens, ist aber trotz theologischer Führung nicht objektivistische Wissenschaft, sondern — so darf man wohl sagen — mehr Predigt. Daß es Verkündigung sein will, bezeugt es schon durch sein Einteilungsprinzip. Es folgt den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, deren Einzelaussagen so geöffnet werden, daß die im Glaubensleben der Jahrhunderte gewonnene Entfaltung jeweils sichtbar wird. Außerdem wird — anders ist es ja kaum möglich — bisweilen über den Rahmen des einzelnen Artikels vorgegriffen auf Inhalte, die in der thematischen Abfolge des Glaubensbekenntnisses selbst erst später folgen. Aber im Grund ist das Schema des Glaubensbekenntnisses gewahrt, was dem Sinn des Buches sehr entspricht. — Nicht ganz verschwiegen werden soll, daß mancher Leser, der an diese

nicht ganz kleine Laiendogmatik geht, seine Fragen doch vielleicht zu schlicht und einfach angegangen und beantwortet finden wird. O. Semmelroth

Tromp, Johan Th. M. H., SS. CC., Openbaring en Kerk, Deel I. 8° (X u. 334 S.) Doornik 1962, Desclée & Cie. 220.— bFr. — Der erste Teil einer neuen Fundamentaltheologie in holländischer Sprache wird hier dargeboten. Der Verf. ist Professor an dem Scholastikat der „Paters van de HH. Harten" (Picpus-Patres) zu Valkenburg (L. Nederland), der gebührend Rücksicht nimmt auf die Belange des theologischen Unterrichts. Nach einer ausführlichen Einleitung (1—72), welche Zweck, Name, Gegenstand, Methode usw. der Fundamentaltheologie behandelt, folgen die zwei Hauptteile „Gnade, Mysterium, Offenbarung" (81—208) und „Widerspruchsfreiheit und Sinnhaftigkeit der göttlichen Offenbarung" (209—324). Als kennzeichnendes Merkmal macht sich das Bestreben geltend, immer wieder die im eigentlichen Sinne theologischen Fragen miteinzubeziehen; einige Kapitelüberschriften sollen das verdeutlichen: Die natürliche und die übernatürliche Ordnung (86—94), Das Übernatürliche im allgemeinen (94—103), Die Verbindung von Natur und Gnade als Möglichkeit, Widerspruchsfreiheit von Natur und Gnade (103—107), Verhältnis von Natur und Gnade in ihrer heilsgeschichtlichen Einheit (107—118), Natürliches Gottverlangen und übernatürliche Gottesschau (302—306), Natürliche Begabung und Höhe übernatürlicher Heiligkeit (318—323). Ein solches Verfahren hat vieles für sich, aber es läßt sich auch manches dagegen vorbringen. Nicht als ob die Sauberkeit der Beweisführung darunter zu leiden hätte, es sind vielmehr praktische Gründe, die davon abraten: erstens schwillt so der Stoff gewaltig an (den des Teiles I würde man sonst in einer oder in zwei bis drei Thesen abmachen), und zweitens wird der Leser (oder Hörer) leicht in Gefahr kommen, das vorgelegte Ziel aus dem Blick zu verlieren, und ist zudem kaum schon fähig, den rein theologischen Gedankengängen ganz zu folgen, die übrigens in der speziellen Dogmatik an dem gegebenen Ort noch einmal wiederkehren müssen. Doch davon abgesehen, erfüllt das Lehrbuch gut die ihm gestellte Aufgabe. Die Sprache ist einfach und klar, und die Argumente werden in solider Darlegung entwickelt. Der deutsche Fundamentaltheologe hat vor allem anzuerkennen, daß hier seine eigene Wesensart und französischer „esprit" zu einer recht glücklichen Vereinigung gelangt sind. Außerdem wird er die geschickte Auswahl der Literatur aus beiden Sprachgebieten (mitsamt der englischen) begrüßen, wozu dann noch die zahlreichen Hinweise auf niederländisch geschriebene Bücher, Zeitschriftenartikel u. dgl., die für uns schwerer erreichbar sind, hinzukommen. J. Beumer

Schubert, Kurt (Hrsg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. 8° (IV u. 287 S.) Wien-Freiburg-Basel 1962, Herder. 21.— DM. — Die von R. Bultmann geforderte Entmythologisierung des Neuen Testaments fordert auch den katholischen Exegeten und Fundamentaltheologen zur kritischen Stellungnahme auf, zumal auch die katholischen Laien von ihm eine sachliche und zuverlässige Orientierung in dieser Frage erwarten. Darum wurde die vorliegende Gemeinschaftsarbeit im Auftrag des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien unternommen, die zugleich eine reiche Auswahl aus der recht umfangreichen einschlägigen Literatur bietet. In der Einleitung (1—13) gibt der Hrsg. eine gute Einführung in die Fragestellung. Er betont, daß in den Evangelien Glaubenszeugen sprechen, die für ihren Glauben Anerkennung verlangen, d. h. Menschen, die von der Überzeugung durchdrungen sind, daß Jesus von Nazareth, der am Kreuz von Golgotha starb, der Herr und Heiland der Welt ist. Die Evangelien stellen ihren Bericht über den irdischen Jesus vom Erlebnis des auferstandenen Christus her dar. Diese Formung bedeutet aber zugleich eine bestimmte Interpretation durch die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen, wodurch die historischen Tatsachen nicht entstellt, sondern in ihrer Bedeutung tiefer erfaßt werden. Die Frage, ob die christologischen Titel und Aussagen der Urkirche in Jesu Wort und Selbstbewußtsein ihren Grund und ihre Legitimation haben, könne sachlich nur positiv beantwortet werden, wie *Fr. Mußner* in seinem Beitrag: Der „historische" Jesus (103—128) nachweise. — Aus der Erkenntnis heraus, daß sich die schlechterdings einmalige Persön-

lichkeit Jesu auf dem Hintergrund seiner Zeitgeschichte und Umwelt deutlich abhebt, behandelt *K. Schubert* die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu (15 bis 101). — Es folgt der schon erwähnte Beitrag von Fr. Mußner, im wesentlichen eine Überarbeitung seiner Aufsätze: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens (BiblZ N. F. 1 [1957] 224—252) und Der „historische" Jesus (TrierThZ 69 [1960] 321—337). — *Al. Stöger* zeichnet dann das Christusbild im johanneischen Schrifttum. Treffend bemerkt er, daß Johannes nicht die synoptischen Evangelien verdrängen oder gegen die kirchlich-synoptische Tradition Stellung nehmen wollte, sondern seine Absicht sei gewesen, das Christusereignis aus einer neuen theologischen Situation und in einer neuen Schau darzustellen und zu deuten, in dem Bewußtsein, daß der Geist der Wahrheit die Apostel führt, wenn sie das Christuszeugnis in der Welt ablegen. Der Evangelist wolle durch die Parakletsprüche seine Interpretation der Geschichte und Gestalt Jesu und seine Verkündigung Christi decken, wie Fr. Mußner (Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition: BiblZ N. F. 5 [1961] 56—70, bes. 66) gezeigt habe (130). Das heiße nicht, daß Johannes diese Parakletsprüche Jesus bloß in den Mund gelegt habe, sondern er schreibe als Zeuge ein *Evangelium,* eine Darstellung des irdischen Wirkens Jesu, die durch sich selbst das Christusbekenntnis der Kirche stütze und erhelle (130). Der Verf. spricht u. a. vom Tod und der Auferstehung Jesu bei Johannes als historischem Ereignis und in seiner theologischen Deutung (154 ff.) und schließt mit der Frage nach dem Mutterboden des Johannes, den er im urchristlichen Kerygma, im Alten Testament und im jüdischen Schrifttum findet. Hier betont er vor allem, daß Qumran und Johannes gemeinsamen Boden haben. Dagegen lasse sich eine direkte literarische Abhängigkeit von konkreten gnostischen Schriften nicht feststellen, wenn Johannes auch offenbar gegen gnostisch denkende Irrlehrer geschrieben habe (156—161). — In einem 2. Beitrag handelt *Stöger* von der Christologie der paulinischen und der von Paulus abhängigen Briefe (169—196). Unter den letzteren versteht er die Pastoralbriefe und Hebr. — Anschließend spricht *Wolfg. Beilner* von Jesus als dem Christus im Gemeinde-Kerygma und von der Deutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben (197—230). Dabei betont er, daß es sich nicht darum handeln kann, das neutestamentliche Kerygma *inhaltlich* gegen die heutige Glaubensverkündigung auszuspielen (197). — In einem weiteren Beitrag: Mythos und Offenbarung unter besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Gegebenheiten (231—255) gibt derselbe Verf. einen Überblick über die Entmythologisierungstheorie R. Bultmanns und wertet sie in theologischer Sicht kritisch aus. Gegen Bultmann betont er u. a., daß die neutestamentlichen Kerygma-Zeugen bewußt auch die materiale, gegenständliche, objektive Seite des Heilsgeschehens im und durch das Leben Jesu Christi verkünden (248). Aber wenn wir auch die alleinige Anerkennung der je aktuellen Bedeutung des Offenbarungswortes, sein bloß existentiales Verständnis im Sinne Bultmanns ablehnen, dürfen wir doch, wie der Verf. mit Recht betont, diese entscheidende Komponente im Offenbarungsanspruch Gottes nicht übersehen. Für mich wird das Wesen Gottes und das Wesen der Heilsvorgänge jeweils nur heilsmächtige Wirklichkeit, wenn ich ihr glaubend begegne und solange ich es tue (253). Mit einem Beitrag über das koptische Thomasevangelium und die außerbiblischen Herrenworte aus der Feder von *Rob. Haardt* (257—287) schließt das Werk, das man als voll gelungen bezeichnen kann.

B. Brinkmann

Brox, Norb., Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (Studien zum Alten u. Neuen Testament, 5). gr. 8° (250 S.) München 1961, Kösel. 28.— DM. — Es handelt sich hier im wesentlichen um die von der Theologischen Fakultät der Universität München für die Studienjahre 1956/59 ausgeschriebene Preisaufgabe: Der Begriff des „Martys" im Neuen Testament. B. geht den Ursprüngen der Bedeutungswandlung des Wortes μάρτυς κτλ. nach, die im frühen Christentum zur Entstehung des Märtyrertitels führte. Nach einer vorbereitenden Wortuntersuchung in der Profansprache und in der LXX geht er im 2. Teil auf die neutestamentliche Zeugnis-Terminologie ein und fragt hier zunächst nach dem allgemeinen Sprachgebrauch und dann nach der spezifischen Begrifflichkeit von Zeugen und Zeugnis im Neuen Testament. Dabei beschränkt er sich auf Lk und auf die johanneische Zeugnistheologie. Dieser Teil der Untersuchung ist auch für die histo-

rische Glaubwürdigkeit des NT, vor allem in der Auseinandersetzung mit der extremen Formgeschichte, und damit für die Fundamentaltheologie wertvoll. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß trotz der Verschiedenartigkeit im Begriff der lukanischen Schriften einerseits und der johanneischen andererseits ein einheitliches Moment herausgestellt wird: Es entspricht der Botschaft, daß sie *bezeugt*, nicht nur *überliefert* wird. Als Zeugnis gekennzeichnet, stellt sich die Botschaft Jesu in ihrem Verbindlichkeitscharakter dar, indem sie stets als Anspruch an den Hörer ergeht (106). Während bei Lk nach B. die gesamte Verkündigung auf den Erweis eines historischen Augen- und Ohrenzeugnisses aufgebaut wird, der den Hauptinhalt des Glaubens — die Auferstehung — mit Sicherheit und in einer für jedermann annehmbaren Weise verbürgt, verzichten die johanneischen Schriften auf den objektiven Geschichtsbeweis völlig oder bedienen sich seiner doch in ganz anderer Weise, so daß alles an der Autorität des Zeugen hängt. Als solcher werde darum auch bezeichnenderweise Jesus selbst angeführt (107). — Aber betont nicht gerade Johannes, daß er Augenzeuge gewesen ist? (Vgl. Joh 1, 14; 19, 35; 20, 19 f.; 20, 24—29; 20, 30 f.; 21, 24 f.) Es ist zum mindesten wohl etwas mißverständlich, wenn gesagt wird, der Mensch könne das Zeugnis nur glauben, nicht verstandesmäßig kontrollieren und als zuverlässig befinden. Der Mensch erkenne die Verkündigung erst als Zeugnis, wenn er sie schon glaubt. Als einziger Zugang bleibe, was Anspruch der Botschaft ist: der Glaube (108). Hier ist wohl nicht hinreichend unterschieden zwischen der *Glaubwürdigkeit* des Zeugnisses bzw. des Zeugen, die auf Grund von eindeutigen Kriterien in der Form von Tat- oder Sachzeugnissen als verstandesmäßig sicher erkannt vorausgesetzt werden im Sinne der λογικὴ λατρεία von Röm 12, 1 (vgl. 1 Kor 15, 12—19) und der „divinae revelationis signa ... certissima et omnium intelligentiae accommodata" des Vatikanums I (Denz. 1783 1812 f.), und dem *Inhalt* des Zeugnisses, der Gegenstand des formellen Glaubens ist. Wenn Jesus Joh 10, 38 sagt: „Wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt meinen Werken", heißt das offenbar: „Wenn ihr meinen Worten, d. h. meinem Wortzeugnis, keinen Glauben schenkt, erkennt aus meinen Werken, d. h. aus meinem Tatzeugnis, wer ich bin und daß ich glaubwürdig bin." Die Werke sind ein Tatzeugnis oder eine Werk- bzw. Tatoffenbarung, der zunächst nicht, wie dem Wortzeugnis bzw. der Wortoffenbarung, ein formeller Glaubensakt entspricht, sondern eine Einsicht in den Sachverhalt, daß Gott am Werke ist und den Zeugen als glaubwürdig ausweist. Es ist ähnlich wie in der natürlichen Offenbarung Gottes oder dem Tatzeugnis Gottes in der Schöpfung, dem die Einsicht entspricht, daß hier ein höheres Wesen am Werke war. — Im 3. Teil befaßt sich B. mit der Frage, wie sich die Bedeutung der Wortgruppe μάρτυς κτλ. im NT zu der Bedeutung derselben Wortgruppe als Benennung des Blutzeugen und seines Martyriums verhält. Nachdem er kritisch Stellung genommen hat zu den Lösungsversuchen von F. Kattenbusch, H. v. Campenhausen, R. P. Casey, H. Strathmann, E. Günther und St. Giet (114—131), untersucht er nacheinander den Begriff Zeuge, Prophet und Märtyrer im AT und späten Judentum (132—173), die hellenistischen Parallelen zur Vorstellung und Benennung des christlichen Märtyrers (175—195) und die Vorstellung und Terminologie der frühchristlichen Literatur in ihren Aussagen über den Märtyrer (196—231). Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich keine zuverlässigen Anhaltspunkte dafür finden lassen, daß der Märtyrertitel als ausschließliche Bezeichnung der Blutzeugen aus dem biblischen Begriff der Wortzeugen entstanden ist (232). Als seine Entstehung sei die Spanne von der Abfassung der letzten Bücher des NT bis zum Martyrium des Polykarp (156 n. Chr.) anzusetzen. Im Gegensatz zu v. Campenhausen, nach dem bei Ignatius nicht nur das Wort μάρτυς, sondern auch die Sache fehle (212), betont B., daß nach Ignatius, Smyr. 5, 1, das Martyrium bezeugender Beweis im Sinne eines antidoketischen Arguments sei. Das Martyrium stehe nach Ignatius zur Passion Christi in einem unmittelbaren Verhältnis, insofern es die geschichtliche Nachahmung des Vorbildes darstelle. Für ihn vollziehe sich hier irgendwie in einer nicht näher beschriebenen Weise Gleiches (217). Auch für Irenäus lebe im Märtyrertitel die Zeugenfunktion genau in diesem Sinne auf, so daß diese Vorstellung offensichtlich nicht bloß eine Eigenvorstellung des Ignatius gewesen sei (234). Dabei seien die sprachlichen Voraussetzungen durch den im profanen Griechischen bekannten und auch gebräuchlichen Begriff des Tatzeugnisses gegeben (237). — Ist es wirklich so, daß Ignatius mit seiner Darstellung des Martyriums in keiner Weise sagen will, daß der Märtyrer als

überzeugter Glaubensheld auch andere durch sein mutiges Tun überzeugt (215)? Jedenfalls scheint doch gerade die von B. angeführte Stelle Smyr. 5, 1 das Gegenteil zu besagen; denn dort wird das Leiden der Märtyrer als Tatzeugnis auf eine Stufe gestellt mit dem Wortzeugnis der Propheten, des Gesetzes des Moses und des Evangeliums als Mittel, die Doketen von ihrem Irrtum abzubringen. Also nicht dadurch, daß der Märtyrer in erster Linie Nachahmer und Nachfolger des Herrn ist (215), erklärt sich sein Zeugesein, sondern dadurch, daß er für seinen Glauben an den menschgewordenen und für ihn gestorbenen Gottessohn sein Leben hingibt und dadurch für ihn Zeugnis ablegt. Gilt hier nicht etwas Ähnliches, als was Jesus von sich sagen konnte: „Wenn ihr mir nicht glaubt, glaubt meinen Werken" (Joh 10, 38), zu denen doch auch sein Leiden und Sterben und vor allem seine Auferstehung gehören? Aber B. gibt ja selbst zu, daß sich mit Sicherheit über den Ursprung des Märtyrertitels nichts lückenlos ausmachen läßt (222). Daß der Brief des Polykarp an die Philipper vor dem Tode des Ignatius († 107) geschrieben ist (224), läßt sich schwerlich halten. Steidle setzt ihn um 108 an. — Mag somit die sorgfältige und umfassende Arbeit in bezug auf ihr Hauptziel kein sicheres Ergebnis erbracht haben, gibt sie doch so viel Anregungen, daß wir dem Verfasser nur dankbar sein können.

B. Brinkmann

Mersch, Ém., S. J., Le Christ, L'Homme et l'Univers. Prolégomènes à la théologie du Corps Mystique (Museum Lessianum, Sect. théol., 57). 8° (156 S.) Bruges 1962, Desclée De Brouwer. 150.— bFr. — Das letzte Werk des bekannten belgischen Ekklesiologen „La Théologie du Corps Mystique" (3. Aufl. Bruges 1949) war schon als opus posthumum erschienen mit einer stark verkürzten Einleitung. Der begangene Fehler wird nun wiedergutgemacht, und die mehr philosophischen und methodologischen Vorbemerkungen des Verf. erscheinen in der ursprünglichen Gestalt, sogar vermehrt um ein Kapitel „Le sens humain du monde", das man (ohne Datum) in den Nachlaßpapieren des Verstorbenen fand. Dieses ist dem Werk vorangestellt (9—17), danach folgen die beiden der eigentlichen Einleitung: L'Homme et l'Univers (19 bis 104); L'Unité, la conscience humaine du Christ et la conscience des chrétiens (105—147). Es ist nicht übertrieben, wenn der Werbezettel ankündigt: „On ne pourra manquer d'être frappé par l'originalité et l'actualité de ces vues qui cherchent à ‚resituer' l'homme au sein de l'humanité et l'humanité au sein du Cosmos pour y découvrir l'ébauche naturelle de ce Corps mystique que le Christ est venu constituer ici-bas par son Incarnation." Jedoch bleibt manches nur angedeutet und allein für sich schwer verständlich, weil eben die ins einzelne gehenden Ausführungen noch kommen sollen. Besonders das 1. Kap. bringt allzuviel Aphorismen, die näher erklärt werden müssen. Darum wird der Leser immer wieder auf die „Théologie du Corps Mystique" verwiesen, die aber ihrerseits durch die Einleitung an Tiefe und Systematik gewinnt.

J. Beumer

Schrift und Tradition. Hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Mariologische Studien, 1). gr. 8° (282 S.) Essen 1962, Driewer. 25.80 DM. — Die Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie hat sich die Aufgabe gestellt, auf regelmäßig stattfindenden Arbeitstagungen „die neu aufgeworfenen Fragen der Marienlehre und des Marienkultes auch mit Rücksicht auf die Ökumenische Bewegung wissenschaftlich darzustellen, zu begründen und für eine gesunde marianische Frömmigkeit nutzbar zu machen" (7). Auf der Jahrestagung in Aachen 1960 wurde das Verhältnis von Schrift und Tradition behandelt, das ja gerade für die Mariologie von entscheidender Bedeutung ist. Die Referate dieser Tagung bilden im wesentlichen den Inhalt dieses 1. Bandes der Mariologischen Studien. — Einleitend berichtet *H. M. Köster S. A. C.* über den Stand der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition unter Berücksichtigung der Mariologie (11—28). Er hat nicht nur die einschlägige Literatur gut verarbeitet, sondern auch eine reichhaltige Bibliographie (155 Nummern) angefügt (29—36). — Es folgen die Beiträge von *H. Lennerz S. J.* aus Greg 40 (1959) 38 53 624—635; 42 (1961) 517—522 unter dem Titel „Historisch-dogmatische Interpretation der 4. Sitzung des Trienter Konzils über Schrift und Tradition" (39 bis 67), worin der Verf. gegen J. R. Geiselmann die Auffassung vertritt, es gebe in der Tradition nach dem Tridentinum Glaubenswahrheiten, die nicht einmal ein-

schlußweise in der Schrift enthalten seien. Richtiger wird man wohl sagen müssen, das Konzil habe die Frage offengelassen; denn es sagt weder „partim — partim" noch „et — et", sondern einfach „et". Das kann sowohl heißen „partim — partim" wie auch „et — et". — Der Beitrag von *A. Schindler* „Paris pietatis affectu — Das Tridentinum über die Heilige Schrift und apostolische Überlieferung" bringt in erweiterter Form einen Diskussionsbeitrag des Verfassers, der schon in ThGl 51 (1961) 161—180 erschienen ist (68—84). Auch er vertritt, wie Lennerz, die Ansicht, es gebe nach dem Tridentinum geoffenbarte, von den Aposteln mündlich weitergegebene Wahrheiten, die gar nicht in der Schrift enthalten seien. Hier gilt dasselbe, was oben gegen die Auffassung von Lennerz gesagt wurde. — *Nik. Hens* greift die gleiche Frage unter philologischer Rücksicht wieder auf in seinem Referat: „Was sagt der vorliegende Text der 4. Sitzung des tridentinischen Konzils über das Verhältnis von Schrift und Tradition?" (85—88), aber auch durch diese Betrachtungsweise wird die Frage nicht entschieden. — *Franz Mußner* untersucht an dem Beispiel der johanneischen Parakletsprüche das Verhältnis von Schrift und apostolischer Tradition im Lichte der Formgeschichte (91—104). Er faßt das Ergebnis so zusammen: Es gibt nach dem Johannes-Evangelium den lebendigen Logos der Apostel, „in deren Zeugnis der Gottesgeist selbst Zeugnis für die Wahrheit ablegt. Dieses apostolische, geistgewirkte Christuszeugnis ist *zum Teil* in das (schriftliche) Evangelium eingegangen (Joh 20, 30). Daß aber das *gesamt*apostolische Christuszeugnis nach der Meinung des 4. Evangelisten in die Schrift eingegangen ist, kann den Parakletsprüchen (oder anderen Aussagen des Evangeliums) nicht entnommen werden" (103). Der Johannes-Evangelist würde nach M. eher für ein „et" als für ein „partim — partim" plädieren; denn Schrift und Tradition seien nicht zu trennen, sondern als *lebendige Einheit* zu betrachten, als das in der Kirche stets lebendig bleibende und werdende Zeugnis des göttlichen Geistes. Dieses Werden und Wachsen der traditio divina in der Kirche sei als Werk des Gottesgeistes *ein* eschatologisches Ereignis (103 f.). Das kann natürlich nur heißen, daß es sich nach dem Tode der Apostel nur noch um eine Entfaltung und ein tieferes Verstehen der traditio divina handeln kann, nicht aber um einen objektiven Zuwachs ihrem Inhalt nach. Die Frage, wie weit diesem geistgewirkten Christuszeugnis historische Gegebenheiten aus dem irdischen Leben des Herrn zugrunde liegen, behandelt der Verf. nicht. — Die übrigen Referate befassen sich mit der Geschichte des Problems in der Scholastik und in der Theologie des 19. Jahrhunderts. *Alb. Fries C. SS. R.* zeigt in seinem Beitrag „Zum theologischen Beweis in der Hochscholastik" (107—190), von dem das Referat einen Auszug geboten hatte, daß die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition damals noch nicht so reflex gestellt worden ist, obgleich sich die Materialien für eine Antwort auf diese Frage dort schon finden. — *Br. Decker* behandelt das Thema „Schriftprinzip und Ergänzungstraditionen in der Theologie des hl. Thomas von Aquin" (191—221). Sein Referat deckt sich weithin mit seiner Mainzer Antrittsvorlesung, die er schon in der Festschrift für Bischof Albert Stohr („Universitas" [Mainz 1960] I, 117—129) unter dem Titel „Sola Scriptura bei Thomas von Aquin" veröffentlicht hat. — *Nik. Hens* bringt als Vertreter der nachtridentinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Schrift und Tradition den Aachener Pfarrer L. A. Nellessen nach seinem Werk „Katholizismus" (222—226), während *Aug. Brechert* den Leser mit dem Freundeskreis um Pfarrer L. A. Nellessen bekannt macht (227—231). — Anschließend zeigt *Herm. Brosch*, wie nichtdeutsche Theologen im 19. Jahrhundert die Tradition auffassen (232—249). Zur Sprache kommen Cajetan Geist aus Österreich, der in seinem dogmatischen Kompendium die Institutiones theologiae dogmaticae zusammenfaßt; ferner Ignatius Penka von der jagellonischen Universität in Krakau; Johann Valerian, Bischof von Budweis, in seiner Laiendogmatik; Albert Knoll (Albertus a Bulsano O. F. M. Cap.) aus Österreich; Marie Joseph Gousset, Kardinal und Erzbischof von Reims; der Ire Patricius Murray und der Holländer G. M. Jansen. — Mit den beiden Referaten „Schrift und Tradition bei John Henry Newman" von *Norb. Schiffers* (250—266) und „Scheebens Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition" von *Karl Wittkemper M. S. C.* (267—280) schließt der Band. — Er ist zweifellos ein wertvoller Diskussionsbeitrag zu der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon angeschnittenen Frage nach den Quellen der Offenbarung, wenn man auch im einzelnen der Auffassung der Referenten nicht schlechthin beipflichten kann. B. Brinkmann

Pritz, Jos., Die Auffassung von Tradition und Schrift bei Anton Günther: ZKathTh 84 (1962) 323—358. — In der Theologie des 19. Jahrhunderts sind, was die Prinzipienlehre und vor allem die Frage nach den Quellen des Glaubens angeht, noch einige Lücken auszufüllen. Von Günther war bislang in diesem Zusammenhang noch nicht die Rede. Hier setzt die gründliche Arbeit des durch die Erforschung der Wiener Schule bekannten Verf. ein. Zunächst gibt er einen guten Überblick, der den Stand der allgemeinen Problematik im interkonfessionellen Gespräch und in der katholischen Erörterung von heute darlegt. Anerkennung verdient das mutige Wort: „Die Meinung J. R. Geiselmanns von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift — die Tradition sei nur deren Erläuterung und homogene Entfaltung — dürfte sich schwerlich durchsetzen" (324). Der Hauptteil bringt die Ansicht Günthers und belegt sie aus folgenden, zum Teil nicht leicht zugänglichen Schriften: Rezension der „Oratio academica de Rationalismo theologico" von Gregor Thomas Ziegler (Jahrbücher der Literatur 15 [1821] 14—21), die kontroverstheologische Untersuchung „Der letzte Symboliker" (Wien 1834), das Buch „Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie" (Wien 1831) und der Aufsatz „Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiet" (Zeitschrift für die gesamte katholische Theologie 3 [1852] 53—64). Das Resultat stellt den entscheidenden Einfluß von seiten J. A. Möhlers fest und gipfelt in dem Satz, „daß die Auffassung Günthers von der Tradition und den mit dieser verquickten Fragen eine beachtliche Beleuchtung der gegenwärtigen theologischen Diskussion über das Traditionsprinzip bietet, z. B. hinsichtlich des bibeltheologischen Begriffes der Offenbarung, insbesondere aber hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Tradition und Schrift, in welcher Frage er wohl am ehesten jenen Theologen beizuzählen ist, die eine Mittellösung zwischen der sogenannten und eigentlichen Zweiquellentheorie und der Schriftsuffizienztheorie versuchen, nach der ... Formulierung Beumers ‚eine substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition' zugeben und ‚der letzteren nur in relativ untergeordnetem Maße ein Überschreiten dieser Grenze' erlauben" (358). Freilich spannt Günther seine Gedanken in den schwer annehmbaren Rahmen der ihm eigentümlichen Theorien (Selbstbewußtseinstheorie und philosophischer Dualismus), aber das entwertet noch nicht, wie P. mit Recht bemerkt, ihren sachlichen Gehalt, der in sich beurteilt werden kann. J. Beumer

Iturioz, Dan., S. J., Tradición y revelación en el Concilio Vaticano y su época: EstEcl 37 (1962) 171—236 343—377. — Eine sehr ausführliche und exakte Arbeit über den vom Ersten Vatikanischen Konzil und den zeitgenössischen Theologen vertretenen Traditionsbegriff. Den Anfang macht Möhler, der zutreffend gekennzeichnet wird: Trotz der bei ihm herausgestellten Einheit von Schrift und Tradition ist die Tatsache klar anerkannt, daß die Tradition Wahrheiten enthält, die sich nicht in der Schrift vorfinden (176). Dann folgen Kleutgen, Hettinger, Schwetz, Schrader, Dechamps, Schouppe, Puig und Xarrié, Munguía, Bouvier, Thomas de Charmes, Wiseman, Newman, Perrone, Franzelin, weiter die Provinzialkonzilien und die Verhandlungen des Vatikanums, endlich die Theologen, die danach geschrieben haben (Scheeben, Heinrich, Kilber [Neuausgabe], Hurter, Tepe, de San, Fernandez y Fernandez, Mendive, de Castro Alonso, Desjardins, Vacant, Hunter, Mazella). Der Verf. schließt aus diesem Überblick, der zwar nicht vollständig sein will, aber mehr oder weniger die gesamte Theologie des 19. Jahrhunderts umfaßt, daß eine strikte Suffizienz der Heiligen Schrift mit den angeführten Zeugnissen unvereinbar ist (die gleiche These in bezug auf das Konzil von Trient verteidigt neuestens *Bernardo G. Monsegú C. P.*: Iglesia y tradición: RevEspT 22 [1962] 3—35). Freilich werden Kuhn und Schell nicht eigens besprochen, jedoch können sie offenbar nicht gegen diesen consensus an. Der Einfluß der maßvollen und irgendwie vermittelnden Haltung Möhlers (und Scheebens) ist anscheinend gering; das Bild hätte sich indes u. E. ein wenig geändert, wenn das ungedruckte Material Schraders und vor allem Passaglias mitherangezogen worden wäre, das diesen Einfluß deutlicher hervorhebt, der übrigens auch bei Perrone und Newman, obschon in abgeschwächter Form, sichtbar ist (die neueste Untersuchung von W. Kasper lag dem Verf. noch nicht vor). Auffallen muß noch, daß die Theologen des 19. Jahrhunderts, von Ausnahmen abgesehen, dem Traditionsproblem nur einen knappen Raum zugebilligt haben. J. Beumer

Pozo, Cand., S. J., La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina S. J.: ArchTGran 24 (1961) 5—32. — Es ist bekannt, daß Molina, angeregt durch die Theologen der Schule von Salamanca (er beruft sich ausdrücklich auf Melchior Cano), die später traditionell gewordene Theorie aufgestellt hat, nach der die conclusiones theologicae (im strengen Sinne des Wortes) auch nach ihrer Definition oder unfehlbaren Vorlage durch die Kirche nicht Gegenstand des göttlichen, sondern nur eines kirchlichen Glaubens sind. Nun überrascht P. die wissenschaftliche Welt mit der Tatsache: Molina ist in seinen Vorlesungen vom Jahre 1570 noch der gegenteiligen Auffassung, und erst die Druckausgaben seines Kommentars zur Summa Theologica (Cuenza 1592 und Venedig 1594) bringen den Umschwung. Zum Beweise werden die Texte der betreffenden disputatio (1. zum 2. articulus der 1. quaestio im Ersten Teil) nebeneinandergestellt, einmal nach dem Cod. 2811 del Fundo Geral de la Biblioteca Nacional de Lisboa (fol. 7^{v}—11^{v}) und dann nach der Edition von Venedig 1594, die mit der von Cuenca 1592 wesentlich übereinstimmt. Der Vergleich führt zu der vollen Überzeugung. Nur eine Frage haben wir an den Verf. zu stellen: Wenn sich Molina erst allmählich zu seiner Theorie durchgerungen hat, war dann diese nicht etwas Neues — und hatte die entgegengesetzte Ansicht nicht doch stärkere Wurzeln in der Vergangenheit? J. Beumer

Martinez, Fid. G., Evolución del dogma y regla de fe. Una cuestión fundamental en relación con las mismas (Bibl. Theol. Hispana I, 4). gr. 8° (243 S.) Madrid 1962, Cons. sup. de invest. cient. Instituto „Francisco Suárez". — Der Verf., Titularbischof von Sululi und schon bekannt durch eine Reihe von theologischen Arbeiten, erörtert hier ausführlich und gründlich die bislang noch umstrittene Frage, ob die Kirche imstande sei, die conclusiones theologicae (nach dem engeren Gebrauch des Wortes, die virtualiter revelata) als Offenbarungswahrheiten zu definieren und zu ihrer Annahme in göttlichem Glauben zu verpflichten. Die Entscheidung kann für ihn nicht anders als positiv lauten. Der erste Teil (9—67) ist systematischer Natur und führt gut in das sachliche Problem ein, wobei auch die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, die einer Beschränkung der Definitionsgewalt der Kirche auf die formaliter revelata praktisch entgegenstehen. So weit sind wir voll und ganz einverstanden. Das Schwergewicht liegt indes durchaus auf dem zweiten Teil (71—223), der historisch vorangeht. Nach einigen kurz gehaltenen Angaben über die Patristik und die ältere Scholastik tritt die Dominikanerschule von Salamanca in den Vordergrund der Darstellung. Die äußerst scharfe Polemik richtet sich gegen A. Lang (Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten: DivTh [Fr] 20 [207 bis 236] u. ff.; außerdem die später erschienenen Aufsätze) und C. Pozo (La teoría del progreso dogmática en los teólogos de la Escuela de Salamanca, Madrid 1959) und sucht zu beweisen, daß die erstmalig von Molina klar formulierte These einer „fides ecclesiastica" keinerlei Grundlage in der Tradition besitze, sondern dieser, die an der Definierbarkeit der theologischen Schlußfolgerungen festhalte, eindeutig widerspreche. Die dafür beigebrachten Texte sind größtenteils nicht neu, nur werden sie abweichend von der durch Lang und Pozo vertretenen Art interpretiert. Hat nun der Verf. das angestrebte Ziel erreicht? An einigen Stellen entsteht sicher der Eindruck, als ob er die Unbestimmtheit der vor Molina angewandten Terminologie (fides, haeresis etc.) zuwenig in Betracht ziehe. Anderswo hat er eine glücklichere Hand, so, wenn er die (indirekte) Beweiskraft eines Textes von Suárez hervorhebt: Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum sed immediate; quia jam non habetur illa veritas ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio mihi videtur certa, et haberi ex communi consensu theologorum, qui primam regulam et proximam quoad nos, ad assentiendum de fide, ponunt definitionem Ecclesiae ... Nec in hoc invenio theologum contradicentem. Opera omnia, Parisiis 1858, XII 99; bei M.: 205); oder auch, wenn er allgemein in der starken Opposition gegen die „Neuerung" des Molina ein Anzeichen für die bereits vorher übliche Lehre sieht. Ein endgültiges Urteil wird wohl erst dann möglich sein, nachdem auch Lang und Pozo wieder zu Wort gekommen sind. Jedenfalls sollte man die Auffassung, die in der neueren Theologie die vorherrschende geworden ist, nicht allzu schnell als

Widerspruch zu einer einmütigen Tradition in Glaubenssachen abwerten („Es contraria a una tradición teológica moralmente unánime y varias veces secular, en materia relacionada con la fe, más aún, que esa tradición afirma ser de fe", 236) oder gar mit dem Arianismus vergleichen (ebd. Am. 365). Ebensowenig können wir zustimmen, daß der Vorwurf berechtigt sein soll, sie mache die Glaubensregel, das kirchliche Lehramt, praktisch unnütz (236 f.); denn über die Zuweisung der conclusio theologica an die unfehlbare Vorlage der Kirche, die jedoch nach Molina nicht die Glaubensvorlage zu sein braucht, besteht kein Zweifel. In diesen und ähnlichen Einzelpunkten hätte eine maßvollere Haltung dem Anliegen des Verf. besser und wirksamer gedient. J. Beumer

Nau, Paul, O. S. B., Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican: RevThom 62 (1962) 341—397. — Von neuem wird hier der Versuch unternommen, die schon oftmals widerlegte These von einem „magisterium ordinarium infallibile" des römischen Papstes zu beweisen. Der Schwerpunkt liegt auf den Debatten des Ersten Vatikanischen Konzils und den dort gemachten Äußerungen einiger Bischöfe. Vieles von dem Vorgebrachten berührt gar nicht den Fragepunkt, weil kein Katholik leugnet, daß der Papst unfehlbare Kathedralentscheidungen erlassen kann und daß er auch im Gesamtkörper der Bischöfe, also in ihrem magisterium ordinarium, einen hervorragenden Platz einnimmt. Möglicherweise hat zudem der eine oder andere Konzilsvater gelegentlich den Gedanken an eine weitergehende päpstliche Unfehlbarkeit ausgesprochen, aber das ist weder der Gegenstand der Definition (weil der Vergleich mit der Unfehlbarkeit der Kirche sich auf den Umfang der Lehrgewalt beschränkt) noch die allgemeine Auffassung des Konzils, selbst nicht die der Majorität, die für das zu definierende Vorrecht des Papstes eintrat. Es ist schwer zu begreifen, warum die interkonfessionelle Situation wiederum durch übertriebene Behauptungen von katholischer Seite aus das Gleichgewicht verlieren soll. N. schenkt auch den zahlreichen Veröffentlichungen zu der ganzen Frage wenig Aufmerksamkeit; nur die Arbeit von *M. Caudron* „Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution Dei Filius" (EphThLov 36 [1960] 393—431) wird einige Male zitiert, die das Gegenteil beweist. Wir sehen keinen Grund, von dessen Ansicht abzuweichen: „En ce qui concerne l'infaillibilité en particulier, le sens donné par les Pères aux deux formes d'enseignement est donc tel qu'il paraît exclure dans leur intention l'exercice par le Souverain Pontifice d'un magistère ordinaire infaillible qui lui serait ‚personel'; si du moins ‚personel' doit signifier que l'infaillibilité de ce magistère ne résulterait pas du consensus de l'Église dispersée, mais formellement de l'acte personnel du Pape. Au contraire, en effet, du moment où l'on parle d'un acte personnel, infaillible à lui seul, on envisage précisement l'autre forme d'enseignement, celle que le Concile a toujours considéré comme non-‚ordinaire', disons, pour la facilité, le magisterium coadunatum" (a. a. O. 431). J. Beumer

Schauf, Her., Zur Frage der Kirchengliedschaft: ThRev 58 (1962) 217—224. — Drei Auffassungen werden gegenübergestellt: 1. „Glieder der Kirche sind nur die, die getauft sind und glauben und auch bekennen, was die katholische Kirche zu glauben lehrt, und die Autorität der hierarchischen Regierungsgewalt ... anerkennen und so die soziale Liebe wahren und nicht durch volle, zu Recht bestehende Exkommunikation völlig von der Gemeinschaft der Gläubigen getrennt sind" (217); 2. Die Ansicht, die mit Kl. Mörsdorf zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft unterscheidet und erstere schon durch die Taufe allein gegeben sein läßt; 3. Die Theorie einer gestuften Gliedschaft, wonach auch die getauften Akatholiken zwar nicht die Gliedschaft im vollen Sinne besitzen, aber doch eine grundlegende Zugehörigkeit zur Kirche auf Grund der Realitäten, die ihnen zukommen und die ekklesiologisch bedeutsam sind. — Verteidigt wird die erste Auffassung, die in der Enzyklika „Mystici Corporis" vorgelegt ist und die Tradition auf ihrer Seite hat. Darüber hinaus sagt Sch. zutreffend, „daß eine Unterscheidung zwischen formellen und materiellen Häretikern im Hinblick auf die Frage nach der Kirchengliedschaft irrelevant ist" (221, Anm. 4), weil die Häresie als solche, nicht wegen ihrer Schuldhaftigkeit, von der Kirche trennt. Wir stimmen auch ganz mit dem Verf. überein, wenn er dem geheimen formellen Häretiker oder Schismatiker keine Gliedschaft zuschreibt, weil „nur

die wahre Glieder der Kirche sind, die wenigstens den Anfang des übernatürlichen Lebens, den übernatürlichen Glauben in sich tragen" (222). Was die Auslegung des can. 87 angeht, der jeden Getauften „Rechtsperson in der Kirche" nennt, wird ein annehmbarer Vorschlag gemacht: „Man darf ... fragen, ob nicht der can. 87 bei einer Neufassung des kirchlichen Rechtsbuches eine andere Formulierung finden sollte, die entweder den Anliegen der hier gezeichneten Thesen gerecht wird oder aber eine klarere Bescheidung auf den juridischen Bereich zum Ausdruck bringt" (223, Anm. 7). J. Beumer

Valeske, Ulr., Votum Ecclesiae. I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie, dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. II. Teil: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie. gr. 8° (XXVIII u. 253, XII u. 210 S.) München 1962, Claudius Verlag. 28.— DM. — Ohne zu übertreiben, kann man das angezeigte Werk als die erfreulichste Veröffentlichung bezeichnen, die in den letzten Jahren (oder Jahrzehnten) aus dem Gespräch zwischen den Konfessionen erwachsen ist und dazu dient, dieses weiterhin zu befruchten. Ein gewisser Grundstock davon (mit dem Thema des jetzigen ersten Teiles) hat 1953 der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Göttinger Universität zur Promotion vorgelegen. Der Verf. ist also evangelischer Theologe, „Pfarrer und Hausvater", wie er sich selbst im Vorwort (VII) nennt, aber darüber hinaus im Besitz einer umfassenden und geradezu erstaunlichen Kenntnis auch der katholischen Ekklesiologie. Aus seiner Arbeit spricht zudem eine ungemein wohltuende Sachlichkeit, die nichts künstlich harmonisiert und die Gegensätze weder verschleiert noch verharmlost, sondern die Anschauungen hüben wie drüben rein objektiv zur Darstellung bringt. Ja noch mehr als das: Allenthalben wird ein liebendes Verständnis für die Kirche, selbst für deren katholische Sicht, spürbar, ohne daß indes dadurch der evangelische Standpunkt preisgegeben würde. Wie sympathisch klingt z. B. der letzte Satz des Vorwortes: „Mit dem geschätzten Leser im Glauben an den Herrn der Kirche und durch das ‚Votum Ecclesiae' verbunden" (VIII). — Der Titel des Buches weist nur auf den Mittelpunkt der gesamten Ausführungen hin und erschließt noch nicht den reichen Inhalt, der sich auf ungefähr alle Themen der Ekklesiologie bezieht. Im ersten Teil lauten die Kapitelüberschriften: 1. Votum Ecclesiae (1—8), 2. Der überkommene Kirchenbegriff und seine Unzulänglichkeit (9—21), 3. Die Überwindung des gegenreformatorischen Kirchenbegriffes (22—29), 4. Die Wiederentdeckung der Doppelschichtigkeit im Wesen der Kirche (30—33), 5. Die „immanente" und die „transzendente" Dimension der Kirche (34—59), 6. „Sichtbare" und „unsichtbare" Kirche (60—108), 7. „Rechtskirche" und „Liebeskirche" (109—114), 8. Die Kirche als „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" (115 bis 127), 9. Die Kirche als „Organismus" und als „Organisation" (128—136), 10. Die Kirche als „Heilsgemeinde" und als „Heilsanstalt" (137—159), 11. „Göttliches" und „Menschliches" in der Kirche (160—195), 12. „Corpus Christi mysticum" (196—216), 13. Die Enzyklika „Mystici Corporis" vom 29. Juni 1943 (217—236), 14. Die ekklesiologische Entwicklung seit 1943 (237—250), 15. Ergebnisse (251—253). Fast jedesmal werden die beiderseitigen Auffassungen, streng geschieden, die katholische unter (a), die evangelische unter (b), einander gegenübergestellt. Der zweite Teil bringt (mit neuer Paginierung) die „interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie". Sie ist sozusagen vollständig (210 Seiten, 6600 Nummern!). So etwas hat es bisher nicht gegeben, und deswegen allein verdiente die Arbeit des Verf. die höchste Anerkennung. Sachliche und chronologische Gesichtspunkte bestimmen die Reihenfolge. Freilich würde ein beigegebenes Personenregister die praktische Brauchbarkeit noch mehr gesteigert haben. Wichtiger ist jedoch, daß diese Literaturangaben nicht als zusätzlicher Zierat erscheinen, sondern in den Ausführungen des 1. Teils beständig verwertet worden sind. Dem Ergebnis entnehmen wir folgende Sätze: „Die — keineswegs nur innerkatholischen — ekklesiologischen Auseinandersetzungen der näheren Zukunft werden zwischen einer heilsbiologisch-ontologischen und einer heilsgeschichtlich-biblischen Sicht der Kirche ausgetragen werden müssen. Die evangelische und ökumenische Ekklesiologie zwischen den Weltkriegen ... wurde teilweise den umgekehrten Weg geführt. Die Abkehr vom religiösen Individualismus, die schmerzlichen Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Ergebnisse der neueren Exegese

hatten den Nachdruck auf die Stiftung der Kirche durch Christus, auf ihre Sakramentalität und auf ihre wesenhafte Sichtbarkeit legen lassen. Der neue Durchbruch der heilsgeschichtlichen Betrachtung der Kirche als das ‚neue' und das ‚wandernde Gottesvolk', das zugleich ‚Leib Christi' und ‚Tempel des Heiligen Geistes' ist, auch auf katholischer Seite, läßt die Ekklesiologie beider Kirchen nun nicht mehr nur aufeinander zu, sondern parallel laufen. Die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens ist — bei allem nüchternen Wissen um die bleibenden Unterschiede — im Augenblick groß und sollte genutzt werden" (I 252 f.). Im Vorwort hat der Verf. noch erklärt: „Dieses Buch ist nun so etwas wie eine ekklesiologische Synopse geworden. Die qualitativ und quantitativ immense Literatur zum Kirchenbegriff ist gesichtet und in ihren typischsten Äußerungen nebeneinandergestellt und kommentiert worden. Römisch-katholische, evangelische und ökumenische Theologen sind dadurch auch in Fragen in ein Gespräch gebracht worden, über welche ein solches faktisch noch nicht stattfand" (VIII). Soweit der Inhalt des Werkes. — Eine eigentliche Kritik findet nur schwer Ansatzpunkte, auch wenn sie sich auf die Darstellung der katholischen Lehre und Theologie beschränken will. Meistens sind es nur Kleinigkeiten, die u. U. einer Korrektur bedürfen. So scheint es uns nicht ganz gerechtfertigt, wenigstens nicht in dieser allgemeinen Form, wenn V. einmal nebenbei bemerkt: „Ebenso besteht die Tendenz, dem kirchlichen Rechtsbuch eine gewisse Unfehlbarkeit zuzusprechen" (176, Anm. 152). Bei dem Thema „Überwindung des gegenreformatorischen Kirchenbegriffs durch führende Theologen des 19. Jahrhunderts" (14—19) könnte man ein Eingehen auf die Französische Schule vermissen. Nur in einem einzigen wichtigeren Punkte möchten wir V. nicht ganz beipflichten. Er betrifft den angeblichen Gegensatz in der katholischen Ekklesiologie von heute zwischen einer heilsbiologisch-ontologischen und einer heilsgeschichtlich-biblischen Sicht der Kirche. Die erstere soll die Idee des Corpus Christi mysticum verteidigen, die letztere die des Volkes Gottes (201 bis 205 239—250). Es ist sicher richtig, daß die heilsgeschichtliche Schau der Kirche, vielleicht auch verknüpft mit der Vorstellung „Gottesvolk", nach und nach mehr Anhänger in der katholischen Theologie findet und daß so leichter eine Brücke zu der evangelischen Ekklesiologie geschlagen wird; man mag ferner zugeben, daß der Ausdruck „Corpus Christi mysticum" noch keine umfassende Wesensbestimmung der Kirche enthält. Aber lassen sich die beiden Gedankenreihen nicht verbinden, und zwar so, daß dabei die durch eine lange Tradition gestützte Anschauung vom Herrenleib ihren Wert behauptet? Selbst die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erwartete Entscheidung wird kaum ganz davon abgehen können, obschon vielleicht auch der heilsgeschichtliche Aspekt der Kirche darin hervorgehoben wird. Wenn wir uns nicht allzusehr täuschen, ist V. hier dem Einfluß von M. D. Koster (Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940) weitgehend erlegen. — Trotzdem bleibt die katholische Ekklesiologie dem Verf. zu aufrichtigem Dank verpflichtet, und seine Hoffnung, „daß das ausgebreitete vielschichtige Material und die Intention dieses Werkes der Verständigung zwischen den getrennten Kirchen und der Erarbeitung einer vollständigen Ekklesiologie dienen könnten" (Vorwort VIII), teilen wir mit ihm. J. Beumer

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von *H. Brunotte* und *O. Weber*. Bd. IV: Register. 4° (924 Sp.) Göttingen 1961, Vandenhoeck und Ruprecht. Lw. 34.— DM; Hldr. 38.— DM. — Seit mehreren Jahren liegt das dreibändige Kirchlich-theologische Handwörterbuch vollendet vor. Es hat sich längst in den Fachkreisen beider Konfessionen wegen seiner Eigenart, Gründlichkeit und ökumenischen Aufgeschlossenheit seinen Platz neben, ja oft wohl auch vor anderen theologischen Nachschlagewerken erobert; vgl. Schol 31 (1955) 282; 35 (1960) 266. Verlag und Herausgeber haben noch ein letztes getan, um wirklich allen Wünschen der Benutzer entgegenzukommen: sie haben in dem vorliegenden stattlichen Registerband so etwas wie ein Lexikon für das Lexikon geschaffen, das eine unschätzbare Hilfe darstellt, wenn es gilt, die reiche Fülle an Informationen, die in den drei Bänden investiert ist, rasch und zuverlässig zu erschließen. Der Band bringt zunächst ein Abkürzungsverzeichnis und das Verzeichnis der Mitarbeiter, die ihre Beiträge zu dem Lexikon geliefert haben. Diese Mitarbeiterliste gibt naturgemäß einen wichtigen Aufschluß über die theologische Grundhaltung des Werkes, die übrigens durch den Titel und Untertitel mit der nachdrücklichen Betonung des

„Kirchlichen" schon angedeutet ist. (Man vergleiche damit den auch in der Neubearbeitung beibehaltenen Titel des im Verlag J. C. B. Mohr-Tübingen erscheinenden Parallelunternehmens „Religion in Geschichte und Gegenwart".) Während das sich anschließende Sachregister auffallend knapp gehalten ist — es umfaßt nur 231 Spalten —, ist der „Biographische Anhang" um so umfassender (Sp. 273—924). Er enthält u. a. die wichtigsten biographischen Angaben von rund 2000 lebenden Theologen und kirchlichen Persönlichkeiten der verschiedenen Länder und Konfessionen. Da die meisten Lexika es vermeiden, lebende Persönlichkeiten aufzuführen, wird sich der vorliegende Registerband schon aus diesem Grunde viele dankbare Benutzer erwerben. Weil nur eine Auswahl geboten werden konnte, wird naturgemäß da und dort die kritische Frage gestellt werden können, warum dieser Name ausgelassen und jener ausgewählt wurde. Aber die Herausgeber mußten sich beschränken; daß sie sich um möglichste Objektivität bemüht haben, wird ihnen niemand bestreiten können. Durch möglichst knappe Fassungen unter sorgsamer Vermeidung von Überschneidungen und Wiederholungen ist es gelungen, einen erstaunlichen Reichtum an Informationen zu bieten, ohne deshalb die Spalten zu kaum lesbaren Zahlen- und Chiffretabellen zu entstellen. Dem Verlag gebührt ein besonderes Lobeswort für die wirklich vorzügliche Ausstattung des Werkes, das sich mit seinem klaren und leicht überschaubaren Satzspiegel ausgezeichnet darbietet. H. Bacht

Ohm, Thomas, Mohammedaner und Katholiken. gr. 8° (87 S.) München 1961, Kösel. 5.80 DM. — Ohms Büchlein befaßt sich mit einem sehr zeitgemäßen Gegenstand, mit den Beziehungen von Mohammedanern und Katholiken. In sehr knappem Überblick legt der Verfasser dar, wie es damit stand, wie es heute ist, wie es sein könnte, um dann die Art des Arbeitens katholischer Glaubensboten in islamischen Ländern einer kritischen Prüfung zu unterziehen und eigene Vorschläge zur Änderung und Besserung zu machen. Vor allem verlangt er bessere Kenntnis des Islam, eine wohlwollende verstehende Einstellung. Nicht mit der Überheblichkeit gewisser Vertreter westlicher Länder, sondern im Geiste der Freundschaft und Brüderlichkeit soll man dem Muslim begegnen, das Gute im Islam gerne anerkennen, das Gemeinsame betonen. Diese Gedanken verdienen volle Beachtung; sie sind indes nicht neu, Anknüpfungspunkte dazu bietet schon der Koran. Sichtbaren Ausdruck fand diese Gesinnung seit langem in der segensreichen Tätigkeit katholischer Krankenhäuser und auch der Schulen, die Ohm allerdings weniger zu schätzen scheint. Deren stilles, oft unscheinbares Wirken hat nicht wenig dazu beigetragen, den so steinigen Boden aufzulockern, und hat den Völkern, in denen sie tätig waren, einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt in Bildung und auf anderen Gebieten gebracht. Ein Vergleich der Verhältnisse gewisser nahöstlicher Länder mit den gesellschaftlichen Zuständen Saudi-Arabiens oder Jemens läßt dies klar erkennen, deren Rückständigkeit und Unhaltbarkeit die jüngsten Unruhen nur zu deutlich offenbart haben. Doch auch die wohlwollendste Gesinnung kann das Haupthindernis für die Bekehrung des Muslim zum Christentum kaum überwinden: es ist dies der enge, altererbte Zusammenhalt der arabisch-islamischen Stämme und Familien, die den Übertritt zu einer anderen Religion als *Verrat* an Volk und Familie erscheinen läßt. Das bedeutet *Ausstoßung* aus der Gemeinschaft und gänzlichen Bruch mit den eigenen Angehörigen. Auf dem Übertritt stand früher, wenn der Abgefallene nach erfolgter Mahnung nicht zurückkehrte, überdies die Todesstrafe. Mag diese Bestimmung auch heute nicht mehr überall in Kraft sein, so wirkt der darin sich aussprechende Geist weiter. Erst dann, wenn mit den neuzeitlichen in die islamische Gedankenwelt einströmenden Auffassungen des Westens auch der Geist wahrer Duldung sich ausbreitet, dürfen wir mit gutem Grund auf einen größeren Erfolg des Mühens unserer Glaubensboten hoffen. W. Kutsch

2. Geschichte der Theologie

Lange, Wolfg., Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte. 8° (XIV u. 258 S.) Tübingen 1962, Niemeyer. 27.— DM. — Den Fontes historiae religionis germanicae von Carl Clemen (1928) hätte man schon lange einen Begleiter gewünscht,

wie er nunmehr in der vorliegenden Sammlung sich anbietet. Sowohl für den Bereich der Goten und Angelsachsen als auch für den der Südgermanen und Nordgermanen hat L. in sehr zu begrüßender Fülle charakteristische Texte aus den Werken der Kirchenväter, der Historiographen, der Hagiographie und kirchlichen wie weltlichen Gesetzgebung zusammengestellt. Wichtig vor allem sind die homiletischen und liturgischen Texte, wie abschließend für die Nordgermanen natürlich die Auszüge aus den Dichtwerken. Bei den griechischen und nordischen Texten wäre vielleicht eine deutsche Übersetzung dienlich gewesen, wie heute den englischen, französischen und nunmehr auch deutschen Editionen gern die Übersetzung parallel beigegeben wird. Wenn schon dem normalen Seminarteilnehmer das mittelalterliche Latein Schwierigkeiten macht, dann erst recht das Griechische und Altnordische. Ein Entgegenkommen in dieser Hinsicht tut insofern der Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch, als der Urtext ja zur Hand bleibt. Daß L. die Auswahl nicht so sehr nach dem Gesichtspunkt des „Fortlebens heidnischer Religion und Religiösität" getroffen hat, sondern den „Akt der Bekehrung selbst (mit allen seinen Voraussetzungen und Schwierigkeiten)" bestimmend sein ließ, ist, wie wir meinen, der besondere Vorzug dieser Textsammlung. Innerhalb der vier obengenannten Teile folgen die Texte in chronologischer (nicht sachlich-thematischer) Anordnung. L. mußte sich entweder für das eine oder andere Auswahlprinzip entscheiden; beide haben ihre Vor- und Nachteile, sie lassen sich kaum harmonisch verbinden. So blieb die Wahl wirklich frei. Ein Apparat ist nicht beigegeben, weil die Sammlung offensichtlich vor allem für den akademischen Gebrauch gedacht ist. Ihm wird sie sehr große Dienste leisten. H. Wolter

Chronicon Aethelweardi. The Chronicle of Aethelweard. Herausgegeben, übersetzt u. eingeleitet von *A. Campbell* (Medieval texts). 8° (LXIII u. 68 [Doppel-]S.) London 1962, Nelson 30.— Sh. — In der bekannten, handlichen und vielbenutzten Reihe der Nelson-Texte erscheint jetzt die vorliegende Chronik aus dem 10. Jahrhundert, die seit 1596 eine textkritische Bearbeitung nicht mehr gefunden hatte. Ihr Verfasser ist, wie C. sehr wahrscheinlich macht, ein Laie, der „Graf" (ealdorman) Aethelweard, ein literarisch interessierter und politisch erfolgreich tätiger Mann aus königlichem Haus. Seine Chronik führt bis 975 und benutzt als Quellen Bedas Kirchengeschichte der Angelsachsen und die Altenglische Chronik. Für die Jahre 893 bis 947 kann Aethelweard als selbständiger Zeuge (d. h. ein Nachweis von schriftlichen Quellen für diesen Zeitraum läßt sich nicht führen) angesehen werden. Bemerkenswert für uns ist die Tatsache, daß dieses Werk der Äbtissin Mathilde vom Reichsstift Essen gewidmet wurde. Der Verfasser führt sich ein als Vetter der Prälatin, die eine Enkelin Ottos d. Gr. und seiner ersten angelsächsischen Gattin Edgitha (einer Schwester König Aethelstans) war. Der gemeinsame Stammvater Alfred d. Gr. wird genannt. Offensichtlich stand der Chronist mit der Äbtissin in Briefwechsel; die Widmung verrät es. Das Werk selbst mit seinen reichen familiengeschichtlichen Ausführungen soll offenbar auch dazu dienen, die Familienbeziehungen zwischen England und dem Reich zu vertiefen, mit der Erinnerung an die Schicksale „unserer Ahnen, die von Deutschland (Germania) aus Britannien eroberten". Als Politiker mag Aethelweard auch die politisch wertvollen Beziehungen zum Reich dabei im Auge gehabt haben. Der Herausgeber untersucht in der Einleitung vor allem den historischen Aussagewert der dem Chronisten selbst eigenen Partien und analysiert sorgfältig dessen eigenwillige Latinität. Dem lateinischen Text ist, wie üblich, eine englische Übersetzung beigegeben. Der Herausgeber betont seinen Rat, diese nur in engster Anlehnung an den Urtext zu benützen, der sprachlich und stilistisch erhebliche Schwierigkeiten mitführt, die sich einer eindeutigen und verbindlichen Übersetzung nur sehr schwer erschließen. Wertvoll für den Kirchenhistoriker sind in dieser Chronik mit ihrem vorwiegend profanen Inhalt die eben von Laienhand eingetragenen Notizen zum religiös-kirchlichen Leben im England des 10. Jahrhunderts. Weil völlig unreflektiert und absichtslos, haben sie einen hohen Aussagewert. H. Wolter

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum. The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem. Ed. *Rosalind Hill* (Medieval Texts), 8° (XLV u. 114 [Doppel-]S.) London 1962, Nelson. 42.— Sh. — Für die offensichtlich lebhaft wiedererwachte wissenschaftliche Kenntnisnahme der hochmittelalter-

lichen Epoche, die von der Kreuzzugsbewegung erfüllt ist — wir erinnern an die großen Werke von Grousset, Runciman und Waas —, bedeutet die Herausgabe der klassisch zu nennenden Darstellung des ersten Kreuzzugs, der anonymen „Gesta Francorum", in der handlichen Reihe von Thomas Nelson einen Gewinn. In der knappgehaltenen Einführung stellt die Herausgeberin Wert und Einfluß dieser grundlegenden Schrift für die Kreuzzugshistoriographie heraus, deren Verfasser ein Laie und Teilnehmer der Fahrt gewesen ist. Sie rechtfertigt ihre Übersetzung und schildert deren Schwierigkeiten, deren sie aber ganz offensichtlich Herr geworden ist. Sehr praktisch erscheint uns die Beigabe einer Schilderung des Kreuzzuges selbst, was zum Verständnis der mitgeteilten Quelle und für die Abwägung ihres Aussagewertes von Bedeutung ist (XX—XXXVIII). Ihr sind vier Kartenskizzen beigegeben worden. Ein Überblick über Manuskripte und frühere Ausgaben sowie eine gut orientierende Bibliographie folgen. Die den Text erläuternden Anmerkungen beschränken sich auf das Notwendigste, was aber für den Zweck der Reihe durchaus genügt. H. Wolter

Map of Monastic Ireland, published by the Ordnance Survey, Dublin 1960. 7/6 Sh. — In Zusammenarbeit mit der Royal Irish Academy hat das Ordnance Survey Office im Maßstab von 1 : 625 000 eine Karte der Klöster Irlands erstellt, auf der nicht nur die alten keltischen Siedlungen, die Kathedralkirchen, die Chorherrenstifte des 12. Jahrhunderts neben den Benediktiner- und Zisterzienserabteien verzeichnet sind, sondern auch die Niederlassungen der Ritter vom Hospital in Jerusalem, der Tempelritter. Dazu kommen die Häuser der Bettelorden (Augustinereremiten, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter). Ferner auch die Frauenklöster der genannten Orden. Selbst kleinere Hospitäler und Stiftskirchen wurden nicht vergessen. Diese Fülle wird gemeistert, indem man nur Nummern verzeichnet und die Namen der Häuser in einem diesen entsprechenden Index zusammenstellt. Eine knappe siebenseitige Einführung bringt einen Überblick über die Geschichte des irischen Mönchtums und der Orden von den Anfängen bis zur Klosterauflösung unter Heinrich VIII., dessen Politik unter Elisabeth gründlichst zu Ende geführt wurde. Das praktische Instrument kam zustande unter Mitarbeit eines der führenden irischen Mediävisten, des jetzt emeritierten Professors der irischen Nationaluniversität, *P. Aubrey Gwynn S. J.*, des gegenwärtigen Präsidenten der Royal Irish Academy.
H. Wolter

Bennett, Austin P., J. C. D., The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury. An historico juridical study (Analecta Gregoriana, 98. Series, Fac. Jur. Can. B, 6). gr. 8° (203 S.) Rom 1958, Gregoriana. 2000.— L. — Die Verfassungsgeschichte des für England und die englische Kirche führend und oft genug entscheidend bedeutsamen Erzbistums Canterbury wird hier zum ersten Male monographisch aufgearbeitet. Allerdings läßt Verf. zwei wichtige Funktionen des Erzbischofs ausgeklammert aus dem Bereich seiner Forschung: seine umstrittene Stellung als Primas von England (was die dauernden Spannungen mit dem Erzbischof von York bedingte) und seinen Titel als Legatus Natus des Apostolischen Stuhls. Obgleich Verf. Wert darauf legt, eine juristische Arbeit vorzulegen, läßt er doch die rechtshistorische Methode hauptsächlich am Werk sein. So entsteht nicht eigentlich eine Systematik der Verfassung von Canterbury im Mittelalter, sondern eine Reihe von Einzelstudien, die sich mit den Hauptphasen der geschichtlichen Entwicklung beschäftigen. Die monastischen Ursprünge werden untersucht, die Rechtsverhältnisse zwischen dem Mönchskonvent (als Domkapitel) und dem Erzbischof klargelegt, ferner jurisdiktionelle Vollmachten erläutert, die Canterbury zeitweilig mit Dublin oder mit Frankreich verbanden (vor allem in der Zeit der großen abendländischen Kirchenspaltung und der lange währenden Kriege zwischen England und Frankreich). Eine abschließende Studie (157 bis 187) behandelt die Metropolitanrechte des Sitzes von Canterbury: Bestätigung der Wahl und Weihe der Suffraganbischöfe, Berufung von Provinzialsynoden und Vorsitz auf ihnen, Visitationsrecht in den Suffraganbistümern mit dem auch das Recht zusammenhing, dort festgestellte Nachlässigkeiten der Suffragane von sich aus zu konvalidieren oder zu erledigen, das Recht im Zug des kirchlichen Prozesses als Appellationsinstanz tätig zu sein, vakante Bistümer zu verwalten und die Testamente bedeutender (d. h. reicher) Erblasser zu bestätigen und in Schutz zu nehmen, da es sich dabei meistens um Landbesitz handelte, der über mehrere Bistümer ver-

teilt war. Da die Geschichte des Erzbistums Canterbury seit langem verhältnismäßig einseitig (aus der Sicht der Reformationsentwicklung her) dargestellt worden ist und man sich bemühte, vor allem eine vermeinte legale Unabhängigkeit Canterburys von Rom durch die Jahrhunderte feststellen zu können, gewinnt die vorliegende Dissertation den zusätzlichen Wert, eine Lücke in Forschung und Darstellung ausfüllen zu können.
H. Wolter

Grabler, F., Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118—1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). kl. 8° (314 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Grabler, F., Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180—1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 8). kl. 8° (291 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Nachdem die von uns aufmerksam besprochene Reihe byzantinischer Geschichtsquellen mehr monographisch sich gebende Berichte zugänglich gemacht hat, bringt sie jetzt eine größere Chronik, die zum Typus der wissenschaftlich und literarisch höhere Ansprüche als etwa die volkstümlich jahrbuchartig erzählende Chronographie stellenden, für Gebildete abgefaßten Geschichtswerke gehört. Da die *Geschichte des Niketas Choniates* das ganze 12. Jahrhundert umfaßt, wird ihre von Grabler kommentierte Übersetzung besonderes Interesse finden, weil sie die Voraussetzungen dafür schafft, auch die byzantinische Auffassung von dieser für die abendländische Kirchengeschichte so bedeutsamen Epoche kennenzulernen. Verf. spricht in der Einleitung zunächst von Leben, Persönlichkeit, literarischem Schaffen des Historiographen, wobei er als Philologe vor allem den Stil des Niketas eingehender analysiert. Mit einigen kurzen Strichen wird der zeitgeschichtliche Rahmen gezeichnet, in den die Chronik einzuordnen ist. Die Glaubwürdigkeit des Niketas wird für die großen Linien seiner Darstellung anzunehmen sein, wenn auch im Detail manche Verschiebungen und Ungenauigkeiten auf Kosten des „schönen Stils" in Ansatz zu bringen sind. Bislang war Niketas nur in der von H. Wolf (1557) stammenden lateinischen Übertragung für den Westen zugänglich, so daß wir vom Verf. die erste deutsche Übersetzung erhalten, die er nach der Ausgabe von I. Bekker im Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1835) gearbeitet hat. Während Niketas die Zeit der Komnenen Joannes und Manuel, aus schriftlichen und mündlichen Quellen schöpfend, beschreibt, kann er für die im Band *„Abenteurer auf dem Kaiserthron"* geschilderten fünfzehn Jahre auf eigenes Erleben zurückgreifen, was um so ertragreicher ist, als der Historiograph diese Zeit als Berater des Kaisers und Statthalter der Eparchie Philippopel erlebte. Sowohl für den zweiten wie den dritten Kreuzzug erhalten wir aus dem Werk des Niketas bemerkenswerte Mitteilungen. Erstaunlich bleibt die Distanz, welche, ähnlich wie Anna Komnena in ihrer Alexiade, auch Niketas zur Welt des Westens hält, die nach wie vor, gleich als ob jenseits des Adriatischen Meeres die Kultur ein Ende habe, von den Byzantinern als barbarisch empfunden wird. Das Papsttum wird völlig ausgeklammert, man ist versucht, an eine gewisse Sprachregelung zu denken, die, von kirchlicher Seite ergangen, das Problem der Trennung mit Schweigen zu umgehen gedenkt. Die beiden Bänden beigegebenen Anmerkungen dienen teils der Erläuterung sprachlicher und stilistischer Schwierigkeiten, wie sie die Übertragung der rhetorisch überreich gestalteten griechischen Vorlage begleiten, bringen aber auch notwendige topographische, kulturkritische, zeitgeschichtliche Hinweise. Für eine schnelle Orientierung im Text wäre eine Beigabe von Jahreszahlen am Seitenrand dienlich gewesen, zumal im Grunde ja doch ein annalistisches Grundschema benutzt wird. Auch ein Namensregister fehlt leider. So wird die Benützung der gut gelungenen Übertragung eines wichtigen byzantinischen Quellenwerkes erschwert.
H. Wolter

Mittelalterliches Erbe — Evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262. Mit Beiträgen von *Hanns Rückert, Ernst Wolf* und anderen. Hrsg. vom Evan-

gelischen Stift Tübingen. kl. 8° (91 S.) Tübingen 1962, Mohr. 6.80 DM. — Die hier vereinigten Vorträge wurden am 12. und 13. Januar 1962 in Tübingen gehalten, als das Evangelische Stift der Gründung des Tübinger Augustiner-Eremiten-Klosters vor 700 Jahren gedachte, in dessen Gebäude das „Fürstliche Stipendium" seit 1547 untergebracht ist. Nach einer einleitenden Meditation über Joh 4, 39—42 von *Friedr. Epting* (9—12) folgt die Gedenkrede des Tübinger Kirchenhistorikers *Hanns Rückert* über „Das Evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter" (13 bis 23) mit einigen bedenkenswerten Forderungen, wie etwa der, „die Verbundenheit mit der Kirche des Mittelalters wiederherzustellen, unser Geschichtsbewußtsein davon durchdringen zu lassen, daß wir ebensosehr Söhne und Brüder der mittelalterlichen Christen sind wie die Glieder der heutigen katholischen Kirche" (22). Allerdings wird diese Forderung erhoben auf dem Hintergrund der Auffassung, auch Luther habe sich in einem ununterbrochenen Traditionszusammenhang gewußt, der von den Aposteln bis zu ihm selber (ohne Überspringung des Mittelalterlichen) reicht. Es sei die gleiche Kirche geblieben, in der Luther gedacht, reformiert, gelebt habe und gestorben sei. Heißt das nicht vielleicht doch die Reformation allzusehr vereinfachen? Liegt nicht gerade in der radikalen Wende des Kirchenbegriffs das Revolutionäre des lutherischen Ansatzes? Wir würden auch nicht die beinahe hymnisch gesteigerte Wertung Luthers für historisch haltbar halten, nach der dieser ein Schriftstudium getrieben habe, „das gewiß an Intensität und Unmittelbarkeit zum Text, an Gespür für die Einzigartigkeit der biblischen Glaubenswelt alles weit hinter sich läßt, was es jemals an Schriftauslegung in der christlichen Kirche gegeben hat" (21); hier häufen sich die Ausschließlichkeitspartikeln in einem Maß, das die Aussage in den Bezirk des „nimis — nihil" rückt. Gerade an der „antimonastischen Aussage" Luthers, die doch einerseits vom irrational-persönlichen Erlebnisbruch, andererseits von einem defizienten Wissen um historische Zusammenhänge bestimmt war und keine Stimme hören wollte, die auf die wirklichen theologischen (Schrift- und Traditions-) Zusammenhänge hinwies (wie etwa Johannes Dietenberger, Frankfurt), müßte ein Gespräch über Luther sich anknüpfen lassen, das zu einer echten Überwindung der Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Konfessionen führen könnte, vorausgesetzt allerdings, daß die unantastbare, prophetische, superlative Autorität des Reformators nicht als die stillschweigend mitgeführte Norm aller Aussage zu gelten habe. Rükkert warnt vor einer Entschärfung der Kritik der Reformation am Mittelalter (22); das gleiche gilt im Raum moderner Ökumenismen in bezug auf eine Entschärfung der Kritik an den reformatorischen Ansätzen. Ausgezeichnet erscheinen uns vor allem der Beitrag von *Ernst Wolf* über die „Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation" (25—44) und die Geschichte des „Augustiner-Eremitenklosters zu Tübingen" von *Mart. Brecht* (45—89), die bisher noch nicht Gegenstand einer monographischen Darstellung gewesen ist. H. Wolter

Hoffmann, Fritz, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben und erläutert (Erfurter Theologische Studien, 6). 8° (X u. 243) Leipzig 1959, St. Benno-Verlag. — Diese Edition des „Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam" und der „Epistula de visione beatifica" (3—119) und die im 2. Teil folgenden Erläuterungen sind eine Ergänzung zu der bereits 1941 in den Breslauer Studien zur historischen Theologie erschienenen Arbeit des Verf.: Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell — der übrigens im neuen Lexikon für Theologie und Kirche offenbar keines biographischen Artikels gewürdigt worden ist. Die textkritischen Ausführungen aus dieser Arbeit werden hier wiederholt und erweitert. Der Libellus erweist sich als die eigentliche Anklageschrift im Ockham-Prozeß unter Johannes XXII. in Avignon. Das Vorgehen gegen Ockhams Lehre in Oxford brachte Lutterell übrigens um sein Kanzleramt, nicht etwa, weil Oxfords theologische Lehrer sich einmütig auf die Seite des Venerabilis Inceptor gestellt hätten, sondern weil man ganz grundsätzlich für die Lehrfreiheit an der Universität eintreten wollte. Mit der Edition von Lutterells Anklageschrift liegen jetzt alle noch vorhandenen Aktenstücke zum Ockham-Prozeß vor. Die Erläuterungen sprechen von Ockhams Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, vor allem über das Eindringen der Logik. Dann aber vor allem natürlich über Lutterells Kritik selbst, wie sie sich aus dem

mitgeteilten Text des Libellus erheben läßt. Nicht gegen sachliche Thesen Ockhams richtet sich Lutterells Kritik, sondern gegen die Methode, d. h. die Überbewertung der Logik in der Theologie, die Gefahr einer Rationalisierung, die dann dem eigentlichen Charakter der Theologie als der Lehre von Gottes Offenbarung im Geheimnis nicht gerecht wird. Es handelt sich offenbar um dieselben Spannungen, die im 12. Jahrhundert zwischen Bernhard von Clairvaux und Abälard, bzw. Gilbert von Poitiers (de la Porée) ausgetragen werden mußten. Mehrere Register erschließen den Text und verweisen auf gedruckte und handschriftliche Quellen, die der Verf. ausgeschöpft hat. H. Wolter

Weiler, A. G., Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters. gr. 8° (343 S.) Hilversum und Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, Uitgeverij Paul Brand und Benziger-Verlag. 19.50 DM. — Mit Recht wurde vor Jahren schon der hier behandelte Autor auf die „Lijst van Desiderata voor het historisch werkplan betreffende de geschiedenis van de Wijsbegeerte in de Nederlanden" gesetzt, und etwas Ähnliches hätte wohl auch mit Rücksicht auf die Belange der deutschen Geschichtswissenschaft geschehen können. Durch großzügige Spenden von seiten des Deutschen Akademischen Austauschdienstes und der Niederländischen Organisation für Reinwissenschaftliche Forschung (Z. W. O.) ist nun das vorliegende Werk zustande gekommen. Der Verf. erfüllt die ihm gestellte Aufgabe mit großem Fleiß und gutem Einfühlungsvermögen, so daß die Persönlichkeit und das Wirken Heinrichs von Gorkum lebendig werden. Zwar kann er über dessen erste Lebensjahre (nicht einmal das Geburtsjahr steht fest) kaum etwas berichten, dafür um so mehr über sein Studium in Paris (ungefähr 1395—1419) und seine Wirksamkeit in Köln (1419—1431). Einige falsche Angaben werden dabei korrigiert: Heinrich war weder Karmelit noch Franziskaner, sondern Weltpriester (er starb am 19. Februar 1431 als Pfarrer von Klein St. Martin zu Köln). Seine Schriften sind vollständig angeführt, gedruckte und ungedruckte, mit einer Liste der Ausgaben bzw. Manuskripte. Die theologischen haben folgende Titel: Lectura super Evangelium, Quaestiones in Summam Sancti Thomae, Conclusiones super IV libros sententiarum, Supplementum IIIae Partis Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, und mehrere kleinere Traktate. Die Bedeutung Heinrichs für die Geschichte der Theologie wird darin gesehen, daß er an der Kölner Universität dem Thomismus zum Siege über die „via moderna" verhilft: „In Köln wird St. Thomas zur auctoritas erhoben werden. In den Ordensschulen der Dominikaner war dies längst der Fall. Aber an den Universitäten hatte er im theologischen Unterricht, der auch von Weltgeistlichen, die nicht an Ordenstradition oder Ordensvorschrift gebunden waren, gegeben wurde, diese Anerkennung noch nicht gefunden. Es ist Heinrich von Gorkums unverkennbares Verdienst, die Reihe derjenigen eröffnet zu haben, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, den Studenten die Weisheit des Aquinaten zu vermitteln. Für die Gesundmachung des theologischen Unterrichts in jenen Tagen bedeutete es einen prinzipiellen Schritt, als Heinrich von Gorkum, der in Köln als Anführer der Thomisten galt — thomistarum coloniensium monarcha nennt ihn sein Schüler Heymeric van de Velde — zusammen mit seinem Kollegen Johannes Tinctoris die Anwendung der althergebrachten scholastischen Unterrichtsmethoden auf die theologischen Werke des Thomas von Aquino in Angriff nahm ... Als erster von allen schreibt Heinrich von Gorkum eine Einleitung zu der Summa Theologiae, und zwar in so faßlicher Form, daß der so belesene Mediävist M. Grabmann in ihr ein didaktisch vortreffliches Hilfsmittel für das Thomasstudium, auch noch in unserer Zeit, erkannte" (73 f.). Wir erfahren ferner, daß sich Heinrich eingehend mit dem damals aktuellen Problem der Vorherbestimmung und mit den durch Wyclif und Hus aufgeworfenen Fragen beschäftigte. Höchst interessant, nicht nur für einen Kölner, sind die genauen Angaben über das scholastische Milieu an der Universität (via antiquorum, via modernorum, via Albertistarum), auch über die von Heinrich gestiftete bursa antiquissima, die später den Namen Bursa Montis oder Montanum erhielt. Die zahlreichen Belege aus seinem Schrifttum (zusätzlich noch aus den zeitgenössischen Quellen) vervollständigen das gewonnene Bild. — Die Übertragung aus dem Holländischen besorgte *Frans Stoks,* wird aber leider nicht immer dem deutschen Sprachgefühl gerecht. J. Beumer

Franz, Günther, Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk. Untersuchungen zur Bevölkerungs- und Agrargeschichte (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, 7). 8° (115 S., 16 Abbildungen und 1 Falttafel) Stuttgart 1961, Fischer. 26.— DM. — Obgleich das vorliegende Buch sich vorzugsweise mit den bevölkerungsgeschichtlichen und bevölkerungspolitischen Problemen sowie den agrargeschichtlichen Folgen des Großen Krieges beschäftigt — seine 1. und 2. Aufl. erschienen bereits 1940 und 1943, die vorliegende 3. wurde aber reicher mit Karten und Diagrammen ausgestattet und hat das Schrifttum der Zwischenzeit eingearbeitet —, bietet es für den kirchengeschichtlichen Sektor gleichsam als Nebenertrag viele aufschlußreiche Erkenntnisse. Die schweren Bevölkerungsverluste durch unmittelbare Kriegseinwirkungen aber auch durch die Kriegsfolgen (Hunger und Pest) wurden in den einzelnen betroffenen Gebieten durch Einwanderungen z. T. wettgemacht. Verf. berichtet dank ungezählter Einzelforschungen über diesen Vorgang mit Zahlen, Verweisen auf Herkunftsorte, auf Gründe der Wanderungen, bei denen wegen des noch geltenden Grundsatzes ‚cuius regio, eius et religio' und dem vielfachen Herrschaftswechsel, den der Krieg allenthalben mit sich brachte, gerade die Bekenntnistreue (sowohl protestantischer wie katholischer Besitzer und Siedler) eine große Rolle spielt. Interessant ist die Beobachtung des Verf., daß die Herkunftsgebiete den Zug der Auswanderer geradezu in diesem Sinn zu lenken verstanden. „Vor allem die Schweizer Obrigkeiten waren sehr sorgsam darauf bedacht, daß den Auswanderern auch in der Ferne Gottesdienst ihres Bekenntnisses gestattet wurde. Die Züricher durften daher fast nur nach der Kurpfalz, dem einzigen größeren reformierten Territorium am Oberrhein, auswandern. Die Bauern der katholischen Urkantone suchten die katholischen Gebiete am Oberrhein auf, zumal die Krone Frankreichs in den ihr zugefallenen elsässischen Territorien nur Katholiken als Neusiedler zuließ. In das Erzstift Mainz kamen Katholiken vom Eichsfeld, aus dem Stift Fulda, von Lothringen, Luxemburg und dem Bistum Lüttich. Die reformierten Holländer zogen gleich den Schweizern in die Pfalz. In die lutherischen althessischen und isenburgischen Gebiete kamen Thüringer, Bauern vom Vogelsberg und dem vom Krieg weniger betroffenen Marburger Hinterland" (63). Zwischen Lutheraner, Kalvinisten und Katholiken schoben sich die Hugenotten. Wenn man also unter diesem Gesichtspunkt das ungeheuer reiche Material des Verf. sichtet, lassen sich für die Schicksale der Kirche in Deutschland und den österreichischen Erblanden nach dem Krieg wertvolle Einsichten gewinnen. H. Wolter

Adrien VI. Le premier Pape de la Contre-Réforme. Sa personnalité — sa carrière — son œuvre, par s. E. le Cardinal van Roey, leurs Exc. Mgr. E. Forni et Mgr. van Waeyenbergh et *J. Coppens, L.-E. Halkin, R.-R. Post, M.-L. Stokman* (Université de Louvain. Bibl. Ephemeridum Theol. Lovaniensium, 14). 8° (123 S.) Löwen - Gembloux 1959. — Man hat im Jahre 1959 in Erinnerung an Hadrian VI., dessen Geburtstag (2. März 1459) Anlaß der Säkularfeier war, an der Universität Löwen eine akademische Feier gehalten. Adrian, Sohn des Utrechter Bürgers Florent, war Student, Professor, Rector magnificus und Kanzler dieser Universität gewesen, so daß mit Recht Name, Persönlichkeit und Werk dieses Papstes hier seine bemerkenswerteste Würdigung gefunden hat. Den Bericht der Feier sowie die Gedenkreden hat man in vorliegendem Heft gesammelt und ihnen eine vorläufige Hadrian-Bibliographie beigegeben, ferner eine knappe biographische Skizze von *R.-R. Post* (47—53) und die wertvolle Edition der „Statuta Collegii Papae Adriani Sexti in Oppido Lovaniensi" (54—121), welche *M.-L. Stokman* besorgt hat. Er fügt im Anhang in dankenswerter Weise auch noch die beiden Testamente Hadrians (vom Jahre 1512 und 1523) bei. Dem Testament des Papstes Hadrian verdankte das Kolleg, dessen Statuten mitgeteilt werden, seine Errichtung. Von den Gedenkreden verdienen vor allem jene erwähnt zu werden, die sich der historischen Bedeutung des Papstes zuwenden, nämlich die Ausführungen von *R.-R. Post* (Paus Adriaan VI, 26—34) und von *L.-E. Halkin* (Adrien VI et la Réforme de l'Église, 26—34). Während Post sich mehr der Persönlichkeit Hadrians zuwendet und den nüchtern-vorbildlichen Priester, den gelehrten Professor und den idealgesinnten Prälaten schildert, untersucht Halkin den Pontifikat und das Reformprogramm des Papstes und berichtet von den unter großen Schwierigkeiten versuchten Schritten, einiges davon zu ver-

wirklichen. Hadrians historisches Verdienst bleibt der Beitrag, den er geleistet hat zur Erhaltung und Verlebendigung der bereits in Gang gekommenen katholischen Reform, so wie er sie in Spanien kennengelernt hatte. Sehr aufschlußreich sind die Seiten über das Verhältnis Hadrians VI. zu Erasmus (31—33). Der kurze, fast tragisch anmutende Pontifikat, der sich mit seinen Energien gegen den dreifachen Druck der Türken, der Lutheraner und der Kurialisten vergebens durchzusetzen versuchte, konnte sich (in der Perspektive des ganzen 16. Jahrhunderts gesehen) fruchtbar auswirken, insofern er den kommenden Päpsten, zumal den tridentinischen, einen Weg zu weisen vermochte, auf dem das religiöse Leben der Kirche zu erneuern sei.

H. Wolter

Delius, Walt., Antonio Possevino S. J. und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts (Beiheft zum Jahrbuch „Kirche im Osten", 3). 8° (118 S.) Stuttgart 1962, Evangelisches Verlagswerk. 13.50 DM. — Die beiden Vertreter des Moskauer Patriarchats als Beobachter beim Vatikanum II machen die vorliegende Schrift aktuell. Seitdem der Metropolit von Kiew, Isidor, Metropolit auch von ganz Rußland (1437—1463), in seiner Eigenschaft als päpstlicher Legat ohne Erfolg sich bemüht hatte, die Unionsbeschlüsse des Konzils von Ferrara/Florenz (1439) in Moskau ratifizieren zu lassen, war die römische Kurie ständig bestrebt geblieben, nichts unversucht zu lassen, um dennoch die kirchliche Union mit Rußland ins Werk zu setzen und dieserhalb wenigstens mit Moskau im Gespräch zu bleiben. Im 16. Jahrhundert gehört zu diesen Versuchen vorrangig das wegen der hervorragenden Quellenlage und der dramatischen Umstände schon wiederholt behandelte Treffen zwischen dem Jesuiten Possevino und dem Zaren Iwan IV. (dem Schrecklichen) in den Jahren 1581/1582. Nach Pierling (1884 u. ö.), Arndt (1886), Karttunen (1908), Halecki (1954), Wolter (1956), Polčin (1957) und Winter (1960) vertieft sich Verf. erneut in diesen Gedankenaustausch zwischen Rom und Moskau und rechtfertigt den wiederholten Angang des Problems gleichsam mit seiner Absicht, wie der Untertitel seiner Arbeit andeutet, das Gespräch in Funktion zu setzen zum Gesamt der gegenreformatorischen Bewegung seiner Zeit, der nachtridentinischen Kirchenpolitik. Einleitend gibt Verf. mit einem Überblick über die politische und kirchliche Situation in Osteuropa einen zeitgeschichtlichen Rahmen für die Moskauer Gespräche, wobei er zugleich die bisherigen Beziehungen zwischen Rom und Moskau erwähnt (8—36). Es ist ein Aufriß der Ereignisse, welche die Entsendung Possevinos nach Polen und Rußland herbeiführen (die Kämpfe des Polenkönigs Stefan Báthorys mit Iwan IV. und die Entfaltung der kirchlichen Erneuerung in Polen) (37—54). Nachdem von Possevinos Verhältnis zu Báthory, vom ersten Treffen des päpstlichen Gesandten mit dem Zaren in Starica, den Waffenstillstandsverhandlungen in Jam Zapolski (Dezember 1581 bis Januar 1582) und ihrem glücklichen Ausgang dank Possevinos kluger Führung die Rede war (55—75), bringt das Kernstück der Arbeit einen eingehenden Bericht von den Gesprächen in Moskau, wobei Verf. sich vor allem an Possevinos eigene Darstellung in der „Moscovia" hält. Anders als St. Polčin (La Mission religieuse du P. P. A. Possevin S. J. en Moscovie, Rom 1957) verzichtet Verf. im wesentlichen auf eine ergänzende Zuziehung des russischen Parallelberichtes. Abschließend schildert D. die Rückkehr des Kuriengesandten nach Venedig und Rom zusammen mit den russischen Botschaftern und entwirft ein knappes Rußlandbild Possevinos. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als hätte sich Verf. gegen Ende seiner Arbeit unter Zeitdruck befunden; eine eingehendere kritische Stellungnahme des mitgeteilten Materials fehlt; auch wird eine Würdigung der Moskauer Gespräche im gegenreformatorischen Zusammenhang nicht recht deutlich. Wohl erwähnt Verf. die anläßlich des Moskauer Besuchs von Possevino angefertigten apologetischen Schriften gegen das Gutachten der englischen Kaufleute in Moskau und gegen protestantische Befürchtungen anläßlich seines Unionsgesprächs mit dem Zaren. Doch kann Verf. diese nicht anders als das, was sie wirklich waren, werten, als Gelegenheitsschriften. Wo ist nun dieser Moskauer Versuch, mit Rußland zur Union zu kommen (für die bald darauf in Brest mit den Ruthenen vollzogene Einigung von vorbereitender Bedeutung), gegenreformatorisch einzuordnen? Waren sie wirklich ein taktischer Einzelzug im strategischen Gesamt der sogenannten Gegenreformation? Ihr eigentlicher Ort ist doch wohl in der vor-

reformatorisch anlaufenden Serie kurialer Bemühungen zu suchen, den kirchlichen Riß zwischen Ost und West wenigstens in Rußland zu schließen. Es wäre wünschenswert gewesen, daß Verf. sich der Arbeit Polčins etwas enger anvertraut hätte, weil dann gewiß manches deutlicher und kritischer hätte gesagt werden können. Sollte er diese Arbeit nur zur Abrundung seiner bibliographischen Angaben benutzt haben? Man möchte es vermuten bei der Entdeckung, daß ein charakteristischer Fehler in dieser Bibliographie ganz offensichtlich aus Polčins bibliographischen Angaben stammt. Beide Verf. zitieren O. Halecki mit dessen Arbeit „Possevino's last *statement* on the Polish-Russian relations" als „Possevino's last *Stateman* etc". Auch Ungenauigkeiten im Text beunruhigen. Von einem Kreuz z. B. *unter* den päpstlichen Schuhen (Pantoffeln) ist in den Quellen natürlich nicht die Rede (82); der lateinisch-griechische Text des Konzils von Florenz, den Possevino in Moskau überreicht, wird von diesem nicht als „Gennadius" bezeichnet (84). Es handelt sich hier um die „Defensio quinque capitum quae in sancta et oecumenica synodo continentur: De processione Spiritus sancti; De sacrificio in azymo et fermento; De Purgatorio; De fruitione sanctorum et De Primatu Papae. Sie erschien 1577 in Rom in Griechisch und enthielt im 1. Teil die griechischen Akten des Konzils von Florenz. Eine lateinische Übersetzung von Fabius Benevolentius Senensis kam im gleichen Jahr in Rom heraus, worin das Werk irrtümlich Gennadius II., dem Patriarchen von Konstantinopel, zugeschrieben wurde. Daher auch Possevinos Irrtum. Erst der Bollandist Cuperus hat 1773 den wahren Verfasser namhaft machen können: Joseph de Mentone, genannt Johannes Plusiadenus, einen griechischen Kontroverstheologen des 15. Jahrhunderts (vgl. Polčin, 64 f.). Wenn auch die theologischen Elemente der Gespräche, sowohl bei Possevino wie beim Zaren, vom Verf. nicht voll ausgeschöpft worden sind, wird doch der Hinweis auf die Kontroverse mit den Anglikanern und mit David Chytraeus, die von Possevino geführt wird, sehr begrüßt und als Bereicherung unseres Possevino-Bildes empfunden. Dankenswert ist auch der Entwurf des weiten Rahmens, auf den frühere Darstellungen verzichtet hatten, um sich auf den in unserem Lande allerdings weithin unbekannten P. Pierling und seine umfassenden Forschungen zu berufen. H. Wolter

Pozo, Cand., S. J., Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca, Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar (Bibl. Teol. Granadina, 6). gr. 8° (335 S.) Granada 1962, Facultad de Teología. — Die hier gebotenen Texte zur Geschichte der theologischen Methode in der Schule von Salamanca sind bereits früher veröffentlicht: ArchTGran 20 (1957) 307—426, 21 (1958) 199—295, 22 (1959) 147—205, 24 (1961) 163—216. Der vorliegende 1. Bd. umfaßt (gemäß der chronologischen Ordnung der Autoren) Vitoria, Soto, Cano und Salazar. Jedesmal wird zunächst eine Einleitung mit der Angabe der benutzten Manuskripte und der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Theologen gebracht. Ihr folgt der Text des Kommentars zur Quaestio prima der Pars prima in der Summa Theologica des hl. Thomas. Für Vitoria erhalten wir sogar den Text in einer doppelten Rezension (nebeneinandergestellt). Die wissenschaftliche Welt, der nun die Texte bequem zugänglich gemacht werden, ist dem Herausgeber zu großem Dank verpflichtet. Das Interesse wird sich vor allem auf Vitoria, den Begründer der Schule, konzentrieren, aber auch Soto und Cano haben bekannte Namen, und Salazar ist deswegen wichtig, weil er die Polemik gegen den Nominalismus aufgibt und dafür mehr zeitgenössische Autoren (Mair, Driedo, Pigge, Soto) anführt. Was die gedankliche Verarbeitung angeht, so kann der Herausgeber mit Recht auf seine eigene Untersuchung verweisen (La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca, Madrid 1959). J. Beumer

Lill, Rudolf, Die Beilegung der Kölner Wirren (1840—1842). Vorwiegend nach den Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 6). 8° (258 S.) Düsseldorf 1962, Schwann. 24.— DM. — Die Darstellung der Kölner Wirren kennt als wichtigste Sachbearbeiter Heinr. Schrörs (1927) und Jos. Grisar (1948 mit seiner Arbeit über die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837, aber auch vorher bereits in Teilveröffentlichungen), wobei dieser sich

auf römische Archive, jener sich auf preußische stützte und dazu noch die Flugschriften- und Broschürenliteratur bewältigte. Es gelang damit, beide Fronten der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in der Frühzeit des 19. Jahrhunderts abgewogen kenntlich zu machen. Für die Beilegung aber fehlte bisher eine ins Detail der Akten greifende Darstellung; denn die Ausführungen von Heinr. Treitschke in seiner Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert (Bd. V) sind zwar mit dramatischer Leidenschaft abgefaßt, werden dadurch aber natürlich nicht richtiger. Was sonst an Arbeiten zu dem besonderen Thema der Beilegung der Wirren vorliegt, hat Verf. im Vorwort korrekt und dahingehend so gering bewerten können, daß ihm für seine Forschung und Darstellung in der Tat die Bahn frei erscheinen mußte. Zunächst macht er sich die unumgängliche Mühe (13—60), Vorgeschichte und Geschichte der Kölner Wirren bis 1840 als Einführung in die Problematik des Hauptteils darzulegen und bedient sich dazu der bisher gesicherten Forschungsergebnisse, wobei die Akzente sorgsam und ohne verletzende Schärfe sicher gesetzt erscheinen. Vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelm IV. bis zum Dombaufest in Köln (1842), das als eine Feier der Versöhnung von Staat und Kirche angesehen worden ist, entwickelt Verf. dann in bedachtsamen, stets gründlich aus den Quellen belegten Schritten den Verlauf des mühseligen Unternehmens: die drei Gesandtschaftsreisen des Grafen Brühl nach Rom; die Ordnung der Nachfolge des Erzbischofs Droste in Köln durch den zum Koadjutor ernannten Bischof von Speyer, Joh. Geissel; die Rolle Metternichs, des bayerischen Königs, der Kurie, natürlich auch des Erzbischofs Droste selbst; alles wird in seinem sehr fein verzahnten Zusammenspiel sichtbar gemacht. Der zwischendurch erfolgende Abbau des Bestandes staatskirchlicher Strukturen in Preußen (natürlich durchaus nicht des vollen Bestandes und auch nicht eines Abbaus, der die Wiedereinführung ausgeschlossen hätte) gehört zu den besonders wichtigen Elementen des Gesamtvorgangs. Die Ausführungen des Verf. werfen in vielfacher Weise neues Licht auf Vorgänge und Persönlichkeiten. Die liebenswürdige Gestalt des Preußenkönigs wird besonders glücklich konturiert. Bei der Annahme der Koadjutorschaft in Köln durch Geissel wird u. a. als bemerkenswert verzeichnet, daß Geissel selbst gegenüber der Entscheidung Roms nicht zu dem unbedingten Gehorsam bereit war, den er von seinen Untertanen stets gefordert (213). Geissel konnte in der Gewißheit nach Köln gehen, daß die bischöfliche Amtsführung in Preußen, auch bezüglich der Mischehen und der Hermesianer, keinen staatlichen Beschränkungen mehr unterlag (214). Er konnte bei seinem ersten Besuch in Berlin von der Regierung sogar das bisher in Preußen unbekannte Recht der Missio canonica gegenüber den Bonner Theologieprofessoren und allen Religionslehrern zugebilligt bekommen — eine Regelung, die zum Präzedenzfall für die anderen theologischen Fakultäten geworden ist. In der Zusammenfassung (232—243) kann der Verf. aufgrund seiner soliden Ausführungen als Ergebnis der Kölner Wirren herausstellen: „Im Kölner Kirchenstreit war der moderne Staat auf Grenzen seiner Souveränität gestoßen. Es hatte sich dabei gezeigt, daß man die Kirche nicht mehr mit staatlichen Machtmitteln beherrschen konnte wie noch ein Menschenalter früher, als sie innerlich und äußerlich geschwächt war. Der geistigen Macht, die sie auf ihre Angehörigen wieder ausübte, hatte der Staat nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen“ (233). Verf. weist darauf hin, daß in keinem deutschen Staat die katholische Kirche fortan größere Freiheiten hatte als in Preußen, doch merkt er gerechterweise an, daß die preußische Staatsverwaltung auch nach 1840 überwiegend in der Hand der Protestanten und die oft vorgetragene Forderung ohne nennenswerten Erfolg blieb. Zudem suchten die korrekt, aber nicht freundlich entscheidenden Beamten die dem Staat verbliebenen Rechte stets in vollem Umfang wahrzunehmen und, wo sich Möglichkeiten boten, auch auszudehnen. Die Verfassungen von 1848 und 1850 bestätigten die Freiheiten der Kirche, und erst der in einer völlig veränderten Situation ausbrechende Kulturkampf bereitete dem guten Verhältnis Preußens zur katholischen Kirche ein Ende (235). Für die Weiterentwicklung der Kirche im übrigen Deutschland bedeutete dieser Ausgang der Kölner Wirren die Möglichkeit, auch in Baden, Württemberg, Hannover und Nassau (wenn auch unter schweren Kämpfen) zu ähnlichen Ergebnissen zu kommen wie in Preußen. Wie denn von den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit aus auch für die Gesamtgeschichte der katholischen Kirche im Deutschland des 19. Jahrhunderts viele weitere erhellende Einsichten gewonnen werden können. H. Wolter

Rondet, Henri, S. J., Vatican I, Le Concile de Pie IX. La préparation, Les méthodes de travail, Les schémas restés en suspens (Théologie, Pastorale et Spiritualité, 12). kl. 8° (219 S.) Paris 1962, Lethielleux. 9.60 NFr. — Nach dem großen Werk von Th. Granderath ist heute eine kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils für weitere Kreise sicher nicht fehl am Platz, zumal in den letzten Jahrzehnten mehrere Tagebücher von Konzilsteilnehmern und vor allem die vollständigen Akten (durch Mansi) veröffentlicht sind. Der Verf. bespricht der Reihe nach die allgemeine Vorbereitung des Konzils, seine feierliche Eröffnung, die Vorarbeiten der verschiedenen Kommissionen, die Verhandlungsmethoden, die Konzilsdebatten für die Dekrete „Dei Filius" und „Pastor aeternus" und schließlich die unerledigt gebliebenen Schemata. Im Anhang erscheinen (französisch übersetzt oder in kurzer Inhaltsangabe wiedergegeben) einige Dokumente, unter denen außer dem Zweiten Schema generale de Ecclesia (von Franzelin bearbeitet: Mansi 53, 308—317) vor allem ein wenig bekannter Entwurf betreffs der sozialen Frage (Decretum de pauperum operariorumque miseria sublevanda: Mansi 53, 867—872) die meiste Aufmerksamkeit beanspruchen dürfte. Ein nicht gerade unwesentlicher Punkt, die Stellung des Papstes Pius IX. zum Konzil und zu den Bischöfen der Minorität, den Anti-Infallibilisten, wird leider recht kurz abgemacht. In einzelnen Punkten wird auch mitunter eine abweichende Meinung vertretbar sein. So, wenn R. behauptet, die Opposition der Mehrheit gegen die bekannte Rede des Bischofs Stroßmayer, in der dieser sich für die Christusliebe der Protestanten einsetzte (Mansi 51, 75), sei auf das zeitbedingte Mißtrauen gegenüber den Andersgläubigen zurückzuführen (110 f.); in Wirklichkeit trug doch, wie die Akten angeben, der Unwille wegen der Abschweifung des Redners vom vorgelegten Thema die Schuld, und man kann nur vermuten, daß der von R. genannte Grund irgendwie mitgesprochen habe. — Einige kleinere Beanstandungen äußerlicher Art seien kurz erwähnt. Die Abkürzung C. V. für die Collectio Lacensis ist mindestens ungewöhnlich. Die deutschen Eigennamen erhalten vielfach eine französierte Form, die wohl die Aussprache erleichtern soll, aber uns fremd anmutet (z. B. Héfélé, Hermès), und eine Konsequenz darin ist nicht zu bemerken. Der Verfasser des Werkes „De corpore Christi mystico ..." ist nicht H. Schauff, sondern H. Schauf. Die Angaben aus der neuesten Literatur könnten reichlicher bemessen sein. J. Beumer

Brosch, Herm. Jos., Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 3). gr. 8° (XXII u. 193 S.) Essen 1962, Ludgerus-Verlag. 26.— DM. — Die Arbeit, ursprünglich Doktordissertation an der Gregoriana, lag schon 1940 gedruckt vor, konnte aber damals nicht veröffentlicht werden. Jetzt erscheint sie in unveränderter Fassung; nur das Vorwort und die wichtigsten Angaben der neueren Literatur wurden hinzugefügt. Freilich kann sie auch so ihren Hauptzweck erfüllen, „die Eigenart der Tübinger Schule gegenüber den scholastischen Schulen herauszustellen, nicht um grundsätzlich neue Gegensätze aufzureißen, sondern um das Gemeinsame in der Lehre der Kirche und ihrer Theologie zu betonen" (Vorwort X). Aber anderseits ist es doch zu bedauern, daß nicht gelegentlich ein kurzer Abschnitt mit den letzten Forschungsergebnissen eingearbeitet wurde und daß auch die bibliographischen Hinweise unter dieser Rücksicht etwas spärlich geblieben sind. Wir vermissen besonders: W. Bartz, Die lehrende Kirche, Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer Theol. Studien, 9), Trier 1959; G. Biemer, Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 4), Freiburg 1961; J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 3), Freiburg 1959; E. Hocedez, Histoire de la Théologie au XIXe siècle (Museum Lessianum, 43—45), Bruxelles-Paris 1947, 1949, 1952; W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5), Freiburg 1962; M. Nédoncelle, R. Aubert, P. Evdokimov, Y. Congar u. a., L'Ecclésiologie au XIXe siècle (Unam Sanctam, 34), Paris 1960. Allerdings ist die dadurch hier entstandene Einbuße an grundlegenden Gedanken nicht allzu groß und beschränkt sich vielleicht nur darauf, daß der Einfluß der Fran-

zösischen Schule (Petavius und Fénelon werden kurz erwähnt) in der Darstellung des Verf. zurücktritt. Außerdem verdienten auch die anderen Tübinger (außer Drey, Hirscher und Möhler, die allein eingehend gewürdigt werden) etwas mehr Raum, insbesondere Staudenmaier und Kuhn. Aber innerhalb des gewählten Arbeitsgebietes ist der Verf. äußerst gründlich und exakt, wenn er nach der Einführung (1—21) und dem ersten Kapitel (Der historische Ausgangspunkt der Tübinger Schule, 21—35) die einschlägigen Fragen in systematischer Ordnung bespricht: II. Die Grundlage des übernatürlichen Charakters der Theologie (35—71); III. Die Entfaltung des Übernatürlichen (71—87); IV. Natürliche und übernatürliche Erkenntnis (87—106); V. Der Heilige Geist als Quelle und Form des Übernatürlichen (107—122); VI. Der Urstand und seine Zerstörung durch die Sünde (122—137); VII. Die Wiedergeburt zum neuen Leben (137—166); VIII. Die aktuelle Gnade (166—171). Sein abgewogenes Urteil wird nicht nur Möhler gerecht, dessen Lehre vom Übernatürlichen längst allgemein anerkannt ist, sondern auch Drey und Hirscher mit den positiven Werten einer „sich vom Rationalismus frei machenden Theologie" (166). Vortrefflich scheint uns die Charakteristik: „Was bei Drey noch unvollkommen vorhanden ist, wird bei dem letzten der ersten Generation, Joh. A. Möhler, von allem Aufklärerischen gereinigt. So stellt sich diese Epoche als aufsteigende Linie dar. Das Gemeinsame der drei Tübinger liegt ferner noch darin, daß sie sich engstens an die Sprache der Schrift und der Väter anschließen, daß sie weniger auf scharfe Formulierungen der Glaubenswahrheiten bedacht sind als auf ihre lebendige Darstellung und daß sie mehr zum Herzen als zum Verstand sprechen. Und damit kommen wir zu einem neuen Merkmal, das sich naturgemäß am stärksten bei Hirscher ausgeprägt findet. Ihre Wissenschaft als solche soll nämlich nicht in erster Linie belehren, sondern religiöses Leben zeugen" (6 f.). Das Schlußkapitel (IX. Das Verhältnis der Tübinger Schule zur Scholastik, 171—187) klärt die schon aufgewiesenen Zusammenhänge noch weiter und setzt sich mit Recht für die Verbindung von scholastischer und zeitnaher Theologie ein. — Im Vorwort (VIII f.) bemerkt B., daß seine eigene Abschrift der Möhlerschen Symbolik (aus dem Jahre 1933) und die Geiselmanns (aus dem Jahre 1932, gedruckt 1958 bzw. 1961) nicht ganz übereinstimmen; insbesondere scheine Geiselmann einige Streichungen übersehen zu haben. Da eine Nachprüfung unmöglich geworden ist, wäre, falls B. recht behalten sollte, die betrübliche Folgerung, daß wir von dem Hauptwerk Möhlers keine zuverlässige Ausgabe besitzen.

J. Beumer

3. Theologie der Heiligen Schrift

von Soden, Wolfr., Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von *Br. Meißner* (1868—1947) bearbeitet. Lieferung 2—4. 4° (81—368), Wiesbaden 1959, 1960, 1962, Harrassowitz. Subskription 16.—, 16.— u. 18.— DM. — Zu Anlage und Wertung des Werks vgl. die ausführliche Besprechung der 1. Lieferung in Schol 34 (1959) 576 f. Nun können wir Lieferung 2 (aškadu eine Dornpflanze — dunnamû „Schwächling"), 3 (dunnānu „Mächtiger [?]" — gabû „Alaun") und 4 (gadādu etwa „abtrennen" — ikkibu[m] „Verbotenes, nicht allen Zugängliches") anzeigen. Da die Bände D, E, G, Ḫ und I/J des Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD) ebenfalls vorliegen, ist ein Vergleich zwischen dem großen Werk aus Chikago und dem Akkadischen Handwörterbuch (AHw) möglich. Er steigert noch die Achtung vor dem AHw. Es hat, grob gesagt, fast die gleiche Zahl von Belegen für die meisten Worte. In der Bedeutungsanalyse ist es oft glücklicher. Im ganzen ist es gleichmäßiger durchgearbeitet. Wo S. bei der Redaktion des AHw der betreffende Band des CAD schon vorlag, hat er oft bewußt andere Belegstellen ausgewählt, womit dem Benutzer beider Wörterbücher natürlich außerordentlich gedient ist. Auch die Unterschiede der Auffassung in der Ansetzung der Stichworte und in der Ansetzung der Wortbedeutungen kann dem Benutzer ja nur helfen. Das CAD ist 1961 ans Ende des Alphabets gesprungen (1961, Ṣ, 1962 Z). Da das AHw notwendigerweise dem Alphabet folgen muß, werden die beiden Wörterbücher nun wohl aufeinander zugehen, und wir wer-

den in kürzestmöglicher Zeit den gesamten akkadischen Wortschatz neu aufgeschlüsselt haben. Die Lieferungen des AHw sind nicht in der ursprünglich geplanten halbjährlichen Folge erschienen. Daran mag z. T. der Umzug von S. von Wien nach Münster schuld sein. So dürfen wir hoffen, daß sie von jetzt ab wieder in schnellerer Folge herauskommen. Die große Bedeutung des AHw auch für die alttestamentliche Wissenschaft steht jetzt schon außer Frage. N. Lohfink

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. *Vinz. Hamp*, Prof. Dr. *Meinr. Stenzel* †, Prof. Dr. *Jos. Kürzinger*. 14. Aufl. kl. 8° (X, 1148 u. 368 S.) Aschaffenburg 1962, Pattloch. 16.80 DM. — Die „Pattloch-Bibel" ist jetzt wohl die verbreitetste deutsche katholische Bibelübersetzung. Die 14. Aufl. ist neu gesetzt und bei dieser Gelegenheit gründlich revidiert worden. Den Text des NT hat Kürzinger, der Erstübersetzer, überprüft. Das AT war ursprünglich zum größeren Teil von Stenzel übersetzt worden. Dieser hatte — wohl schon unter Vorahnung seines Todes — schnell und manchmal vielleicht ein wenig zu schnell gearbeitet. So war manches im AT nicht ganz befriedigend. Nach dem frühen Tod von St. hat Hamp die Verantwortung für das ganze AT übernommen. Für die neue Auflage hat er nun in mehrjähriger Arbeit seine eigenen Texte überprüft, einen Teil des Stenzel-Texts überarbeitet und einige von St. übersetzte Bücher (vor allem die Psalmen und die Kleinen Propheten) praktisch neu übersetzt. Auch die Noten hat er überarbeitet und erweitert. Wie ein Vergleich zeigt, ist oft selbst bei nur überarbeiteten Büchern kaum ein Vers unberührt geblieben. Hier wie bei den ganz neu übersetzten Büchern hat die Nähe zum Urtext zugenommen; sprachlich weicht das manchmal etwas gesuchte Deutsch von St. einer möglichst schlichten und normalen Aussage; in der Auffassung des Urtextes spürt man den erfahrenen und die gesamte Fachliteratur beherrschenden Textkritiker. Die „Pattloch-Bibel" möchte ja eine wissenschaftlich fundierte, möglichst wortgetreue, sprachlich möglichst einfache Bibelübersetzung in handlicher Form und zu niedrigem Preis anbieten. Dieses Ziel ist in der neuen Auflage noch wesentlich besser erreicht als vorher. Ein Vergleich mit Bibelübersetzungen, die andere Absichten verfolgen, etwa der Buberschen, wäre unsachgemäß. Immerhin legen sich von anderen Übersetzungen aus für die weitere Vervollkommnung der „Pattloch-Bibel" noch einige Anregungen nahe. So für die Übersetzung: Anspielungen und Stichwortaufnahmen im Urtext sollten, wenn möglich, auch in der Übersetzung erscheinen (z. B. könnten Jon 4, 6 7 8 an Jon 2, 1 und Os 1, 9 an Ex 3, 14 anklingen; im einen Fall wäre es erzählerisch, im andern theologisch von Bedeutung, die hebräischen Wortentsprechungen auch deutsch erscheinen zu lassen). Für das Druckbild läßt sich fragen, ob die Verseinteilung so wichtig ist, daß grundsätzlich aus jedem Vers ein neuer Abschnitt gemacht werden muß. Sachliche Abschnitte in Prosatexten, in poetischen Texten dafür stichischer Druck wären wohl nicht nur besser, sondern auch möglich: man vergleiche die in Umfang und Format entsprechende Ausgabe der Zürcher Bibel. — Wie vor kurzem bekannt wurde, ist Prof. Hamp von den deutschen Bischöfen mit der Leitung der alttestamentlichen Sektion der Vorbereitung der neuen deutschen katholischen Einheitsübersetzung der Bibel beauftragt worden. Seine bisherige entsagungsvolle und fruchtbare Arbeit an der Bibelverdeutschung qualifiziert ihn voll zu dieser neuen Aufgabe, die allerdings noch viel größere Probleme stellt als eine reine Lesebibel: nun gilt es, einen auch für die gottesdienstliche Verkündigung geeigneten Text zu schaffen. Wir wünschen ihm und allen Mitarbeitern an diesem Werk vollen Erfolg! N. Lohfink

Das Evangelium. Matthäus — Markus — Lukas — Johannes. Aus dem Urtext in Sinnzeilen übersetzt von *Friedr. Streicher S. J.* 8° (384 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 24.— DM. — Str. möchte durch seine neue Übersetzung aus dem griechischen Urtext das Evangelium für eine besinnliche Lesung geeigneter machen; und das hat er zweifellos erreicht. Er geht nämlich auf die alte kolometrische Schreibweise zurück, wie wir sie, wenn auch durch das wiederholte Abschreiben zum Teil schon verwischt, noch im Kodex D aus dem 5./6. Jahrhundert finden, der nach Fr. H. Scrivener (Bezae Codex Cantabrigensis, Cambridge 1864, XVIII) in dieser Beziehung indirekt wohl auf eine Vorlage aus dem 2. Jahrhundert zurückgeht. Durch

die Anordnung in Sinnzeilen wird die Aufmerksamkeit des Lesers erfahrungsgemäß mehr gefesselt. Dazu sind die Worte Jesu noch durch diskreten Rotdruck hervorgehoben. Die Übersetzung ist vielfach nicht eine wörtliche, sondern nur eine sinngemäße Wiedergabe des Urtextes; z. B. im Stammbaum Jesu Mt 1, 2—16 übersetzt Str. nicht „Abraham zeugte Isaak", sondern „Von Abraham stammte Isaak". Sie wird zwar im allgemeinen dem Sinn gerecht, könnte aber hier und da noch etwas genauer sein. So würde man Mt 28, 19 f. die Partizipien βαπτίζοντες und διδάσκοντες sinngemäßer dem Hauptverbum μαθητεύσατε nicht neben-, sondern unterordnen, etwa: „Machet alle Völker zu Jüngern, indem (oder dadurch daß) ihr sie taufet ... und sie alles halten lehret ..." — Würde man Joh 1, 14 statt „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" nicht sinngemäßer und auch wörtlicher übersetzen: „... und hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen", also ἐσκήνωσεν nicht als historischen, sondern besser als ingressiven Aorist verstehen? — Um das Druckbild nicht zu stören, fehlt die Verszählung im Text und wird nur zu Beginn eines Abschnittes am Rande angegeben. Ebenso sind die Anmerkungen nicht unter dem Text, sondern am Ende der einzelnen Evangelien angebracht, und zwar für jedes Kapitel eigens gezählt. Besser hätte man sie für jedes Evangelium durchgezählt. Das hätte das Nachschlagen erleichtert. Soweit sie zeitgeschichtliche und topographische Angaben enthalten, sind sie zum Teil nicht ganz genau. So liegt das Grabmal der Rachel nicht östlich, sondern westlich von der Landstraße nach Hebron (107). Bethphage liegt nicht am Fuß, sondern auf dem östlichen Abhang des Ölberges (111). Der Montag der Leidenswoche war nicht der 11., sondern der 10. Nisan (179); denn Karfreitag war der 14. Nisan, da die Juden nach Joh 18, 28 ja noch das Osterlamm essen wollten. Quirinus kann nicht von 7 v. Chr. bis 7 n. Chr. Legat gewesen sein (289), da nach Josephus aus der Zwischenzeit andere Legaten bekannt sind. Man sollte ihn auch nicht Vizekaiser nennen (383), denn als Legat war er ja nur Statthalter. Das heutige ʿAmwās liegt nicht südwestlich, sondern südöstlich von Lydda (294). Der Teich Siloah dürfte ziemlich sicher an der heutigen Siloah-Quelle gelegen haben (380). Str. setzt noch eine dreijährige Lehrtätigkeit Jesu voraus und läßt ihn erst 33 gekreuzigt sein, was sich wohl kaum noch halten läßt. — Das sind jedoch alles, aufs Ganze gesehen, zwar Schönheitsfehler, die aber den Wert der Ausgabe nicht wesentlich beeinträchtigen und sich bei einer Neuauflage leicht ausmerzen lassen. Es sei noch erwähnt, daß die buchtechnische Ausstattung vorbildlich ist.

B. Brinkmann

Das Neue Testament. Übersetzt von *Fritz Tillmann*. Neu durchgesehen, verbessert und ergänzt von *Wern. Becker*. kl. 8° (902 S.) München 1962, Kösel. 14.80 DM; Leder mit Goldschnitt 32.— DM. — Die 1925 erstmalig veröffentlichte Übersetzung des Neuen Testaments von T. ist in ihrer Gediegenheit hinreichend bekannt. Seit 1951 erscheint eine von B. durchgesehene und im Anmerkungsteil neu bearbeitete Lizenzausgabe im St.-Benno-Verlag, Leipzig, als die offizielle Ausgabe für die ostdeutschen Bistümer. Für die vorliegende Ausgabe wurde der Text von B. erneut durchgesehen, in der Übersetzung stellenweise verbessert und in den Anmerkungen dem heutigen Stand der Bibelwissenschaften entsprechend ergänzt. Der Anhang enthält die im wesentlichen unveränderten kurzen Einleitungen in die einzelnen Bücher des NT, dann die von *Paul Hoffmann* zusammengestellten liturgischen und synoptischen Tabellen und das sehr wertvolle, von ihm geschaffene bibeltheologische Register (824—901). Der Herausgeber hat den bisherigen Wortlaut im wesentlichen beibehalten und nur hier und da etwas geändert. So heißt es jetzt im Taufbefehl (Mt 28, 19): „Taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" statt entsprechend dem griechischen Urtext: „... des Vaters *und* des Sohnes und des Heiligen Geistes". Bezüglich der Gedankenverbindung gilt auch hier, was in der vorhergehenden Besprechung zu dieser Stelle gesagt wurde, daß die gedankliche Unterordnung der beiden Partizipien unter das Hauptverbum nicht zum Ausdruck kommt, obgleich B. in der entsprechenden Anmerkung auf die wörtliche Bedeutung: „Machet alle Völker zu Jüngern" hinweist. — Phil 2, 6 hat B. die frühere Übersetzung: „... hat nicht geglaubt, sein gottgleiches Sein (selbstsüchtig) festhalten zu sollen" jetzt dem wahren Sinn entsprechend geändert in: „... sein Gottgleichsein", d. h. sein „Sich-wie-Gott-Ver-

halten"; denn sein gottgleiches Sein konnte Christus nicht preisgeben, da es zu seinem göttlichen Wesen gehört. — Bei aller Treue der Übersetzung gegenüber dem Urtext im allgemeinen könnte hier und da durch stärkere Beachtung der Aktionsarten und Zeitstufen des griechischen Verbums der Sinn wohl noch genauer wiedergegeben werden. Hierher gehört z. B. die in der vorhergehenden Besprechung auch schon erwähnte Stelle Joh 1, 14, die B. von Tillmann unverändert übernommen hat: „Und das Wort ist Fleisch geworden und wohnte unter uns." Diese Übersetzung würde das dauernde Verweilen des Gottmenschen unter uns besagen, als wenn nicht der Aorist ἐσκήνωσεν da stände, sondern das entsprechende Imperfekt. Der Aorist bezeichnet hier entweder, wie schon gesagt wurde, rein historisch das vergangene Ereignis „hat unter uns sein Zelt gehabt", wie B. in der entsprechenden Anmerkung richtig sagt, oder als ingressiver Aorist das Eintreten eines Ereignisses, also in unserem Falle: „hat unter uns Wohnung genommen" oder besser: „hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen". Die Schwierigkeit besteht für eine sinngemäße Übersetzung aus dem Griechischen allgemein darin, daß unser deutsches Imperfekt nicht genau dem griechischen Imperfekt entspricht, sondern je nach dem Zusammenhang auch einen historischen Aorist wiedergeben kann, der aber oft sinngemäßer durch das deutsche Perfekt ausgedrückt wird, das seinerseits auch dem griechischen Perfekt entsprechen kann. So kann die beste deutsche Übersetzung oft ohne Umschreibung nicht den genauen Sinn des griechischen Urtexts wiedergeben. Die Anmerkungen finden sich jetzt unter dem Text. Dadurch wird ihre Benutzung erleichtert. — Wir sind dem Verlag dankbar, daß er durch diese Neuausgabe eine der besten deutschen Übersetzungen des Neuen Testaments wieder zugänglich gemacht hat, die wohl in erster Linie als Grundlage für die geplante Einheitsübersetzung in Frage kommt. Leider steht der hohe Preis einer weiten Verbreitung im Wege. Sollte es nicht möglich sein, diese Übersetzung auch in einer preiswerten Ausgabe auf den Markt zu bringen?

B. Brinkmann

Zedda, Silv., S. J. (Hrsg.), Edizione a schede del Nuovo Testamento. 2. Aufl. Chieri-Torino 1962, Casa S. Antonio. 5500.— L; 36.60 DM. — Die Theologische Fakultät der Gesellschaft Jesu in Chieri-Torino hat im vergangenen Jahr 1962 den vollständigen Text des Neuen Testaments nach der 8. Aufl. des „Novum Testamentum" von Aug. Merk S. J. griechisch-lateinisch in einer handlichen Kartenausgabe veröffentlicht. Die Ausgabe, die 4464 Kärtchen in der Größe 7,5 × 12,5 cm umfaßt, fand eine so günstige Aufnahme, daß schon Ende desselben Jahres eine 2. (verbesserte) Aufl. erscheinen konnte. Als Herausgeber zeichnet S. Zedda S. J., der bisherige Leiter der „Associazione Biblica Italiana". Jedes Kärtchen enthält dem Zusammenhang entsprechend griechisch und lateinisch 1—4 Verse Text mit den üblichen Angaben von Kapitel und Vers. Außerdem sind die Kärtchen fortlaufend numeriert, um das Zurückstellen nach dem Gebrauch zu erleichtern. Da die entsprechenden Parallelstellen bei den Synoptikern jeweils in gleicher Verteilung gebracht werden, treten bei einer Gegenüberstellung der betreffenden Kärtchen die Unterschiede und Übereinstimmungen sofort klar hervor. Die vollständige Ausgabe ist auf vier Karteikästchen im Gesamtgewicht von 7 kg verteilt. Vorgesehen sind auch Kästchen aus lackiertem Leichtmetall, falls entsprechende Nachfrage zu erwarten ist. 27 Leitkarten aus rotem Karton dienen zur leichteren Unterscheidung der einzelnen Bücher des Neuen Testaments. — Die Ausgabe bietet gegenüber einer gewöhnlichen Synopse und Konkordanz manche Vorteile: Verwandte Texte können jeweils nach Bedarf leicht gruppiert werden und ersparen so das lästige Hin- und Herblättern. Dazu kommt, daß im Unterschied zu den gewöhnlichen Konkordanzen jedes zu benutzende Wort im vollen Zusammenhang griechisch und lateinisch vorliegt. Da die Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testament auf dem Rand der Kärtchen in der gewöhnlichen Weise vermerkt sind, lassen sie sich leicht auffinden. So bildet die Ausgabe eine brauchbare Hilfe sowohl für wissenschaftliche Arbeiten wie auch für Vorlesungen, Vorträge und Predigten. Es sei noch vermerkt, daß bei Bestellungen von 10 Exemplaren jeweils 1 Exemplar gratis geliefert wird.

A. Fabry

de Vaux, Rol., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Band II. 8° (467 S.) Freiburg 1962, Herder. 36.50 DM. — Zu Bd. I vgl. Schol 36 (1961) 297 f.

Die Verdeutschung von Bd. II *(U. Schütz)* ist entschieden besser als die von Bd. I *(L. Hollerbach)*. *H. Cazelles* hat die französische Originalausgabe von Bd. II (Paris 1960) gründlich besprochen (Vetus Testamentum 11 [1961] 232—237). Der Band behandelt das Militärwesen (13—81) und den Kult (85—380). Die Darstellung der religiösen Institutionen ist zweifellos die Krönung des Werks. Sie wird zu einem wahren Handbuch des at.lichen Kults. V. bringt alles biblische und alles wirklich relevante außerbiblische literarische und archäologische Material. In der Stoffbehandlung zeigt sich ein wenig der Archäologe, der von Beruf aus Spekulationen abhold und eher positivistisch eingestellt ist. Neue oder gerade moderne Hypothesen referiert V. objektiv. Aber sein Urteil ist dann oft sehr skeptisch. Beispiele: es gab keine Kultpropheten (222—224); es gab kein königliches Zionsfest (362, gegen H.-J. Kraus); es gab im Herbst kein Neujahrsfest (362—364); es gab kein Thronbesteigungsfest Jahwes (364—367). In anderen Fällen zögert V. oder bringt Unterscheidungen an: Höhenheiligtümer hatten zwar wahrscheinlich auch Beziehungen zum Totenkult, aber das ist nur eine ihrer Funktionen unter verschiedenen anderen (105, gegen Albright); es gab zwar in Jerusalem schon in kanaanäischer Zeit einen Kult des El ʿEljon, aber daraus folgt nicht, daß an der Stelle des salomonischen Heiligtums vorher ein Tempel des El ʿEljon gestanden habe und daß dessen Priesterschaft in den neuen Kult übernommen worden sei (133—135). Der auf Fakten bedachte, nüchterne Grundzug der Betrachtung verhindert aber weder eine glänzende und interessierende Darstellung noch den Aufbau eigener, abgewogener und vorsichtiger Theorien. Sehr schön ist z. B. das Kapitel über die Zentralisation des Kults geschrieben (160—176). Eine beachtenswerte Hypothese entwickelt das Kapitel über den Ursprung des israelitischen Opferrituals (280—296). Bd. II hat wie Bd. I keinen wissenschaftlichen Apparat. Trotzdem ist er wegen der Kompetenz des Verf. und der großen hier eingefangenen Forschungsarbeit auch für den Fachexegeten unentbehrlich. Wenigstens teilweise werden die fehlenden Noten durch die bibliographischen Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln ersetzt (381—406, mehr als 600 Titel). Bd. II enthält am Ende die Register für beide Bände: Bibelstellenregister (407 bis 442, mehr als 6000 Verweise) und Namen- und Sachverzeichnis (443—467, rund 2000 Stichworte). Sie sind gut gearbeitet und verdoppeln den Wert des Werks. Man möchte also nur wünschen, daß der Verlag für eine neue Auflage Bd. I frisch übersetzen läßt. N. Lohfink

Maertens, Thierry, C'est fête en l'honneur de Yahvé. 8° (223 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 90.— Fr. — Gros, André, Je suis la route. La thème de la route dans la Bible. 8° (152 S.) Bruges 1961, Desclé de Brouwer. 90.— Fr. — Die Reihe „Thèmes bibliques", zu der diese beiden Bände gehören, hat sich die Aufgabe gestellt, für einen breiteren Leserkreis wichtige Begriffe, Gestalten oder Einrichtungen durch die ganze Bibel zu verfolgen und ihren Weg wachsender Vergeistigung und religiöser Vertiefung aufzuweisen, der sich erst im NT vollendet. Unter dieser Zielsetzung behandelt *Th. Maertens* die atl. Feste und verwandte Erscheinungen bis zu ihrer Aufnahme ins Christentum unter mehr oder weniger starken Umwandlungen. Vorausgeschickt wird eine kurze Skizze (11—30) der heidnischen Riten und Feste nomadischen oder agrarischen Ursprungs (Neumond, Neujahr, Erntefeste usw.), an die Israel, das bei seinem späten Eintritt in die Geschichte anscheinend kaum neue Riten schafft, anknüpfte. Der Hauptteil stellt dann die Entwicklung der einzelnen Feste des jüdischen Kalenders im AT und NT dar: Neumond und Neujahr (33—50), Laubhüttenfest (51—81), Pascha (82—112), Pfingsten (113—127) Sabbat (128—164) und weniger wichtige Feiern, wie Sabbatjahr, Tempelweihe, Fasten (165—193). Die Kernpunkte der Entwicklung sind die Umprägung des Naturfestes, das im heidnischen Milieu zur Herstellung des Segenskontaktes mit der Naturgottheit diente, zur Feier eines heilsgeschichtlichen Ereignisses (Historisierung), die das Fest erst zu einem original-israelitischen macht, und dann im ntl.-christlichen Raum die Konzentrierung aller Feste auf das Heilsmysterium Christi. Das einfachste Beispiel ist vielleicht Pfingsten. Es entwickelt sich vom Fest der Weizengarbe über die Datierung am fünfzigsten Tage nach Pascha im Judentum zum Fest der Bundesstiftung und Verkündigung des Gesetzes am Sinai. Die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfest in Jerusalem proklamiert durch die Phänomene des Brausens

und des Feuers, die an den Sinai erinnern, die Existenz des eschatologischen Heilsbundes Christi und inauguriert durch Verleihung der Sprachengabe die Verkündigung des neuen Gesetzes der Freiheit Christi. Je nach Quellenlage lassen sich in diesem Gesamtprozeß manche weitere Einzelphasen und Nuancierungen aufzeigen, etwa innerhalb des heilsgeschichtlichen Verständnisses im AT der Wandel von der historischen zur eschatologischen Blickrichtung oder im NT die verschiedenen Elemente des Übergangs vom Sabbat zum Sonntag. Bei der Historisierung im AT ist ein Aspekt besonders bemerkenswert und folgenreich: Die aus dem Naturkult stammenden Riten können aus sich allein nicht den heilsgeschichtlichen Sinn der Feier darstellen, sondern bedürfen dazu der interpretierenden Festlegende. So tritt zum Ritus notwendig und wesentlich das verkündende Wort (vgl. den ausdrücklichen Auftrag dazu in Ex 12, 25—27; 13, 3—10). Wird damit schon eine Umdeutung der Riten vollzogen, so wirkt sich die aufsteigende Entwicklung der inneren Sinngebung überhaupt als auswählende oder neuprägende Kraft auf die Riten aus, die nur beibehalten werden können, wenn ihnen eine Aussagekraft für die neue Sinnstufe innewohnt oder wenigstens beigelegt werden kann. So vollziehen sich auch in der äußeren Gestalt der Feste charakteristische Wandlungen. Das gilt sowohl für den atl. Raum wie besonders für die Übernahme ins Christentum, wo neben der Kontinuität der Feste und Riten ein ebenso tiefgreifender Bruch festgestellt wird. Diese paar Hinweise dürften schon zeigen, welche Fülle von Material, aber auch von weitreichenden Problemen und schwierigen Einzelfragen in diesem Buch versammelt ist. Es kann seinen umfangreichen Stoff nur in einer knappen positiven Darstellung bewältigen, ohne kritische Einzeluntersuchungen zu bringen. So bleiben an vielen Stellen kritische Bedenken, ob nicht der konstruktive Eifer des Verf. manche Texte zum Bau seiner weitgespannten Bögen benützt hat, die sich bei härterem Abklopfen nicht gerade als sehr feste Steine erweisen würden. Aber auf jeden Fall ist das Buch ein beherzter und beachtlicher Vorstoß, zu einer Gesamtschau der Genese und Theologie der Feste zu kommen, und seine vielen Beobachtungen und anregenden Auffassungen sind des sorgsamen Durchdenkens und eindringenderer Weiterarbeit wert. — Mit weit weniger Einzelproblemen ist die Darstellung von *A. Gros* über die Thematik des „Weges" in der Bibel belastet. Das Stichwort eignet sich bekanntlich besonders gut, um in einem Längsschnitt durch die biblischen Bücher die Entfaltung eines aus dem praktischen Leben genommenen Begriffs zu immer größerem geistigem und religiösem Gehalt aufzuzeigen (wobei hier die Transponierung ins Geistige und Moralische ja keineswegs eine Sonderleistung der Bibel ist). G. beginnt wie üblich mit einer kurzen Skizze des Wortgebrauchs im buchstäblichen und übertragenen Sinn und spricht dann zunächst über den „historischen Weg des Gottesvolkes" (35—58) in der Patriarchen- und Moseszeit, wobei die religiösen Akzente besonders festgehalten werden (Wandernmüssen als Folge der Sünde, Wandern unter der Führung Gottes, Kultorte als Wegstationen bei den Patriarchen, Eintritt ins verheißene Land und ins Königreich Gottes als Ziel des Weges). Die „fortschreitende Vergeistigung der Wegvorstellung" (59—92) geschieht zunächst durch die Propheten, die in Mahn- und Verheißungsreden vom Weg des Volkes und vom Weg Gottes mit seinem Volk sprechen, z. T. mit konkretem Rückverweis auf die Exodus- und Wüstenzeit Israels. Die Psalmen und (späteren) Weisheitstexte wenden den Begriff vornehmlich auf den Einzelmenschen an (als Schicksal, Verhaltensnorm und tatsächliches Verhalten) und bringen so eine „Personalisierung" des Weggedankens, besonders im geistig-moralischen Sinn. Aus den Priesterkreisen stammt die stärkere Einbeziehung der Weg- und Wandervorstellung in die Liturgie („Ritualisierung") der späteren Zeit (Laubhüttenfest, Pfingstfest, Wallfahrten usw.). Im NT steht Christus als Erfüllung und Vollendung aller bisherigen Aussagen über den Weg, während die ntl. Gemeinde als „Kirche des Weges und des Wanderns" den Exodus des alten Gottesvolkes neu vollzieht. Im ganzen sind die einzelnen Phasen und Aspekte der Entwicklung und Verwertung der Wegvorstellung in der Bibel bekannt genug, bei G. sind sie übersichtlich zusammengestellt und durch Zitate der wichtigsten Texte veranschaulicht. Sein Büchlein ist die populäre Umarbeitung einer Lizentiatsarbeit an der katholischen theologischen Fakultät in Lille. Unter den Literaturverweisen vermißt man die neueste gründliche Studie von F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran,

Bonn 1958, die zwar eine andere Zielsetzung hat, aber doch weithin das gleiche Material bearbeitet und in manchen Punkten kritischer beurteilt. J. Haspecker

Kraus, Hans-Joachim, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 8° (284 S.) München 1962, Kaiser. 16.— DM, geb. 19.— DM. — K.s Forschungen kreisten von Anfang an um die Kultgeschichte Israels. Die 1. Auflage des hier zu besprechenden Buches war schon eine Zusammenfassung eigener und fremder Vorarbeiten, eine Art Zwischenbilanz im Gang der Forschung (vgl. dazu Schol 30 [1955] 295 f.). Inzwischen hat K. weitergeforscht; vor allem seine Kommentare zu den Psalmen und den Klageliedern sind zu nennen. Auch von anderen ist viel Einzelarbeit geleistet worden. Deshalb ist es erfreulich, daß K. wieder einmal zusammenfaßt und Zwischenergebnisse meldet. In diesem Sinne ist die neue Auflage aufzufassen, auch nach dem Vorwort von K. selber (5), und in diesem Sinne ist sie ein notwendiges und wohlgelungenes Buch. — Die Klappenreklame des Verlages ist allerdings anderer Meinung. Sie spricht von „Lehrbuchcharakter". Diese Kennzeichnung dürfte nicht zutreffen. Das oben besprochene Buch von de Vaux, das weithin den gleichen Gegenstand behandelt und selber nur gute Popularisierung sein möchte, käme gattungsmäßig einem „Lehrbuch" vielleicht noch näher. Ein Lehrbuch müßte vor allem mehr, als das Buch von K. es will und kann, auf Trennung von Tatsachen und Theorie bedacht sein. Die Tatsachen selbst müßte es möglichst gleichmäßig und vollständig erfassen. K. behandelt nicht alle Probleme gleichmäßig breit, und manchmal fehlen durchaus wichtige Texte, wie etwa beim Passah-Massot-Fest die Belege aus Elephantine. Auch die Sekundärliteratur müßte bei einem Lehrbuch gleichmäßiger herangezogen werden. Es könnte nicht den Gezer-Kalender nach einem Reallexikon von 1937 zitieren (vgl. 53), ohne die späteren Diskussionen um die Lesung, den Sinn und die Absicht des Textes zu berücksichtigen; oder es könnte sich für den archäologischen Befund in Jericho nicht einfach auf eine Fußnote in einem Buch von Noth berufen (vgl. 187), ohne den Namen Kenyon auch nur zu erwähnen. Das geht nur in einer Monographie, die in Randfragen großzügig sein darf. Ein Lehrbuch müßte wohl auch noch etwas systematischer aufgebaut sein, und es wäre vielleicht zu wünschen, daß es den Kult der Patriarchenzeit und der Zeit nach dem Exil noch thematischer behandelt. Aber wir haben ja kein Lehrbuch vor uns, und der Verlag sei gebeten, dies in seiner Reklame zu berücksichtigen. Es wäre allerdings begrüßenswert, wenn K. in einigen Jahren die 3. Auflage zu einem richtigen Lehrbuch umbauen würde. Erste Schritte auf dem Weg dahin sind ja schon getan — das zeigt der schon ziemlich vielseitige Aufbauplan des Buches. — Das 1. Kapitel deutet durch einige Forschergestalten (vor allem Bähr, Wellhausen, Volz, Mowinckel, Alt, von Rad, Hooke, H. Schmidt, Noth, de Vaux [nicht: De Vaux]) den Gang der Forschungsgeschichte an und diskutiert Fragen der Methode (11—39). Das 2. Kap. behandelt die einzelnen „Feste". Einer Präsentation der verschiedenen Festkalender des AT (40—50) folgt bald die Behandlung von Passah-Massot-Fest (61—72), Wochenfest (72—78), Herbstfest (79—88), Sabbatjahr und Jobeljahr (88—95), Neumond und Sabbat (98—108), Channuka und Purim (108—112). Gegenüber der in der Literatur vorherrschenden Konzentration auf die Herbstbegehungen kommt hier wohltuend die Vielfalt der Feste Israels zur Geltung. Einzelpositionen von K. können nicht nachgezeichnet werden. Zu Änderungen in seiner Theorie vom „königlichen Zionsfest" vgl. schon Schol 36 (1961) 584. Das 3. Kap. spricht von den kultischen Amtsträgern und vom Opferdienst (113—148); hier könnte manches noch ausgebaut werden. In der Frage der Kultpropheten baut K. auf Dtn 18 eine interessante These über das Zusammenwirken von Amt und Charisma auf. Das 4. Kap. behandelt unter Ausklammerung Jerusalems die einzelnen Heiligtümer und fragt nach den jeweiligen kultischen Traditionen: Lade und Zelt (149—159), Sichem (160—172), Bethel (172—179), Gilgal (179—193), Thabor (Ansetzung von Ps 68!), Beerseba und Mizpa (194—203, man vermißt Ophra und Dan), Silo (203—209). Am intensivsten werden Wüstenheiligtum, Sichem und Gilgal behandelt. Allerdings werden aus den neueren Erkenntnissen über das Bundesformular (Mendenhall, Baltzer, Beyerlin) vielleicht noch nicht alle nun fälligen Folgerungen gezogen. Das 5. Kap. behandelt die kultischen Traditionen Jerusalems (210—272). Ob die Vorstellungen vom heiligen Gottesberg und vom Königtum Gottes wirklich

erst in Jerusalem in den Jahwismus aufgenommen wurden (234—239), dürfte langsam fraglich werden. Ein origineller Beitrag sind die Abschnitte IV und V, die aufgrund der Psalmen und Klagelieder den Festkult in Jerusalem möglichst konkret und vielseitig zu beschreiben versuchen. — Im ganzen entsteht ein deutliches und farbenkräftiges Bild vom Kult und seiner Geschichte. Unter dieser Rücksicht legt man K.s Buch befriedigter aus der Hand als das von de Vaux. Das hängt damit zusammen, daß K. viel mehr als de Vaux Partei ist in den Auseinandersetzungen, die heute um den Kult Israels ausgetragen werden. Es muß wohl beide Arten von Forschern geben: neben dem Mann der nüchternen und wohlabgewogenen Bestandsaufnahme auch den bunteren, hypothesenfreudigeren Mann je neuer Zusammenschau. Und dem zweiten wird man es auch nicht übel nehmen, wenn seine Sprache manchmal etwas überschwenglich und rhetorisch erscheint. N. Lohfink

Tresmontant, Claude, Sittliche Existenz bei den Propheten Israels. 8° (204 S.) Freiburg 1962, Herder. 16.80 DM. — Das Buch, dessen französisches Original den schlichteren Titel „La Doctrine morale des Prophètes d'Israel" (Paris 1958) trägt, fußt auf den beiden früheren Werken des Autors „Essai sur la pensée hébraïque" (1953) und „Études de métaphysique biblique" (1955), deren Hauptthesen zunächst (9—59) als Grundlage des Folgenden rekapituliert werden: Der biblischen Gedankenwelt ist eine festgeprägte metaphysische Struktur eigen; sie hat ihren Angelpunkt in dem gegen alle mythischen Kosmogonien stehenden biblischen Schöpfungsbegriff, von dem aus ihre Aussagen über Gott und Welt, über Mensch, Individualität, Zeit usw. bestimmt sind; diese Metaphysik entspricht aufs beste unserer Erfahrung des Wirklichen, es gibt keinen Gegensatz zwischen ihr und den positiven Wissenschaften. Als eigentliches Thema dieses Buches stellt T. sich dann die Doppelaufgabe, „die Beziehungen zu untersuchen, die zwischen der metaphysischen Struktur des biblischen Denkens und der biblischen Ethik bestehen, und diese Ethik in ihren großen Linien darzulegen, wobei auch hier ihre theologische und metaphysische Grundlage und die Kohärenz der ganzen biblischen Lehre zu unterstreichen ist" (61). So wird zunächst vom Schöpfungsbegriff her grundlegend das biblische Verständnis des Menschen und der Sünde bestimmt. Gegenüber allen Systemen, die das Böse in die Materie, in einen präkosmischen Fall, in einen Entwicklungsvorgang des Absoluten usw. verlegen und es damit zu einem für den Menschen unabänderlichen Verhängnis machen, erkennt die Bibel die Sünde als ein vom Menschen selbst in die Schöpfung eingebrachtes Phänomen. Sie gehört nicht zum leib-seelischen Wesen, sondern zur Geschichte des Menschen. So bleibt die volle Verantwortlichkeit des Menschen, aber auch die Möglichkeit einer Überwindung des Bösen im Einzelmenschen wie in der Menschheit. Der Mensch selbst ist als Bild Gottes in seinem Wesen, in seiner Individualität und Berufung ein Wert in sich, der unantastbar geachtet und geliebt werden kann und muß. Achtung und Liebe zum Menschen, Gerechtigkeit gegenüber jedem Menschen sind somit Grundnormen biblischer Ethik. Sie sind auf das Wirkliche, auf die Schöpfung Gottes gegründet, können daher an sich durch eigenes Nachdenken vom Menschen erkannt werden (natürliches Sittengesetz), doch werden sie erst durch die Offenbarung zur vollen und vollkommenen Ausprägung und Bewußtheit gebracht. Sie beziehen sich auf den Menschen an sich; darum ist jede gesonderte Kasten-, Klassen- und Rassenmoral abzulehnen. Nach diesen Grundthesen (62—90), in deren Darstellung noch mancherlei andere Überlegungen eingeflochten sind, wendet sich T. konkreter der Sittenlehre der Propheten zu, wobei aber vielfach das ganze AT und NT einbezogen wird. Ausgehend von der Sündenlehre des Jahwisten, hebt er zunächst als Charakteristika der biblischen Ethik den radikalen Gegensatz zu den Sitten der Heiden und die stete Aufwärtsentwicklung des sittlichen Bewußtseins heraus (illustriert am Menschenopfer bzw. an Beschneidung und Sabbat). Dann biegt die Darstellung mehr in die vom freien Verhalten des Menschen mitbestimmten Phasen der biblischen Geschichtstheologie ein: Erwählung und Bund, dessen Gesetz gerade in seiner sozialen Gerechtigkeitsforderung als revolutionierend neu betrachtet wird (122—127); Sünde des Volkes als Untreue gegen Gott, die den Propheten notwendig in Gegensatz zu seinem Volk und damit unter das Gesetz der Anfeindung und Passion stellt; schließlich Strafe Gottes über sein untreues Volk mittels der Heidenvölker und Verkündigung der Wiederaufnahme des Volkes durch Gott und Ausblick auf

das volle Heil Israels und der Heidenvölker als Vollendung der Schöpfung. Den Abschluß bildet dann eine kurze Betrachtung über Christus und sein Heil als Vollendung des Prophetentums, mit besonderer Betonung seiner sozialen Gerechtigkeitsforderung und der schon im AT beobachteten doppelten Scheidung zwischen Gottesvolk und Heidenvölkern und zwischen Guten und Bösen innerhalb des Gottesvolkes, die jeden zur individuellen Entscheidung aufruft. — Im ganzen eine anregende und gedankenreiche Studie, die nicht nur die Grundlinien der biblischen Ethik in einer oft eigenwilligen Akzentuierung herausarbeiten will, sondern ebensosehr ihre aktuelle Bedeutsamkeit. Das zeigt sich vor allem in affektvollen, aber unsachlichen Polemiken (z. B. der Menscheneinsatz im Krieg als geradlinige Fortsetzung und Steigerung der heidnischen Kinderopfer). Die Hauptdimension der Sünde wird durchweg nicht im individuellen Bereich, sondern im Kollektivverhalten gesehen, im Sozialen und Politischen. Dieses aktuelle Anliegen mag wohl zur Mißdeutung des atl. Begriffs der Gerechtigkeit beigetragen haben, die viel mehr das Verhältnis des Menschen zu Gott und seinem Willen meint, auch wenn vom Verhalten zum Mitmenschen gesprochen wird. Daß die soziale Gerechtigkeit das Hauptanliegen der Propheten Israels sei (117), ist schlechthin falsch. Ihr zentrales Anliegen ist nie das soziale Verhalten von Mensch zu Mensch als solches, sondern die Heiligkeit Israels vor seinem Gott. Die Ethik der Propheten ist nicht nur in ihrer „Grundlage", sondern auch in ihren konkreten Forderungen theologischer, als es bei T. den Anschein hat.

J. Haspecker

Osswald, Eva, Falsche Prophetie im Alten Testament (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 237). 8° (29 S.) Tübingen 1962, Mohr. 2.40 DM. — Das Heft gibt eine Doppelvorlesung im Rahmen einer theologischen Woche wieder. Das Problem wahrer und falscher Prophetie und ihrer zuverlässigen Unterscheidung ist sehr komplex, und niemand wird erwarten, daß darüber auf diesen wenigen Seiten etwas wirklich Neues erarbeitet werden kann. Es werden lediglich die verschiedenen Arten falscher Prophetie und die zu ihrer Diagnose von der Bibel selbst an die Hand gegebenen Kriterien ganz kurz vorgeführt und kritisch beleuchtet, ohne sich irgendeiner Frage eingehender zu widmen. Als solch kurzer Überblick, der jeweils auch die einschlägige Literatur nennt, ist das Heft ganz nützlich. Die Gesamttendenz geht dahin, daß es zwar keine generelle Lösung für die Frage falscher Prophetie gibt, aber wenigstens aus der Rückschau doch eine Reihe von Merkmalen aufweisbar ist, die durchaus mit Hilfe wissenschaftlicher Forschung gewonnen werden können. Unter ihnen ist nach O. an erster Stelle die sittliche Bindung der prophetischen Botschaft zu nennen. Das kann man gelten lassen. Wenn dann aber daraus abgeleitet wird, daß für die klassische Zeit „aufs Ganze gesehen die Wahrheit in der Gerichtsverkündigung liegt, der Irrtum in den Heilsweissagungen", so ist das eine Vergröberung, die zu argen Mißverständnissen führen kann.

J. Haspecker

De Fraine, J., Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit" in der Heiligen Schrift. 8° (310 S.) Köln 1962, Bachem. 19.— DM. — Für Problemstellung und Inhalt dieses vielbeachteten Werkes des belgischen Jesuiten (sein Vorname ist nicht „Josef", wie Umschlag, Titelblatt und Vorwort der deutschen Ausgabe meinen, sondern „Jean"!) dürfen wir auf die Besprechung der Originalausgabe (Adam et son lignage, Bruges 1959) in dieser Zeitschrift (35 [1960] 93 f.) verweisen. Das Werk hat auch dem systematischen Theologen viel zu sagen für das rechte biblische Verständnis so wichtiger Themen wie Erbsünde und Kirche als Leib Christi und könnte ihn zu manchen weiterführenden theologischen Reflexionen anregen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß es jetzt einem weiteren Leserkreis leichter zugänglich gemacht wird. Für die Übertragung ins Deutsche zeichnen *R. Koch* und *H. Bausch* verantwortlich. Sie haben sich viel Mühe gegeben, den manchmal etwas verwickelten Stil des Autors zu straffen und zugleich sprachlich aufzulockern, so daß ein recht lesbarer Text entstanden ist. Sicher war die Übertragung auch von der Begrifflichkeit und der Gedankenführung her nicht leicht. Es geht ja um eine recht schwierige und uns fremde Konzeption der biblischen Autoren, die hier erst in ihrer Existenz und ihren Nuancierungen erarbeitet werden soll. Deshalb müßte allerdings auf die präzise Wiedergabe der Aussagen des Autors äußerstes Gewicht gelegt wer-

den. Gerade darin läßt diese deutsche Übersetzung viel zu wünschen übrig. Allzuoft stößt man auf vereinfachende Auslassungen von Wörtern, Nebensätzen und Parenthesen, die der Autor hinzugefügt hatte, auf Sinnverschiebungen, aber auch auf eindeutiges Mißverstehen des Originaltextes und Falschübersetzungen. Dafür nur einige Beispiele aus ganz kurzen Textabschnitten (Seitenzahlen der deutschen Ausgabe): „Les groupements sociaux proprement dits" = „die eigentlichen Gemeinschaftsbindungen" (18; lies: ... bildungen). „Tribu" = „Haus" (18). „Une conscience particulièrement intense" = „das (!) äußerst wache Bewußtsein" (19; der Artikel ändert den Sinn). „La prédominance du collectif sur l'individuel" = Vorrang der Gemeinschaft in (!) dem Einzelwesen" (19; es ist in beiden Fällen das Abstractum gemeint). „La cité, le clan, la nation" = „Staat (!), Stammesgruppe, Nation" (20). „Une observance ... du pacte divin" = „eine ... Entfaltung (!) des göttlichen Bundes" (20). Zum Thema „konkrete Personifizierung des Volkes": bei den Propheten „nous constatons la représentation du groupe sous les traits d'une personne humaine individuell" = „... stellen die Propheten die stellvertretende Gruppe (sic!) unter den Zügen einer menschlichen Einzelpersönlichkeit dar" (106). „Ce peuple, dans son ensemble, ce n'est ni une abstraction ... mais la réalité même à laquelle, pour sa part, chaque individu s'identifie" = „Dieses Volk bildet im großen und ganzen (!) weder eine Abstraktion ... sondern die Wirklichkeit, mit der sich jeder Einzelne gleichsetzt" (106). Zur Darstellung eines fremden Volkes unter dem Bild einer Jungfrau: „ici aussi il y a probablement plus qu'un simple jeu littéraire" = „auch hier handelt es sich wahrscheinlich nur (!) um eine literarische Spielart (!)" (107). Schließlich noch ein fast erheiterndes Beispiel: der das Volk Israel verkörpernde kultische Sprecher (un „orateur" qualifié et délégué) ist für die Übersetzer schlicht „ein gewiegter ‚Redner' " (194)! So läßt manches vermuten, daß die Übersetzer mit der Materie, die sie hier zu bearbeiten hatten, kaum genügend vertraut waren. Man kann aus dieser deutschen Ausgabe wohl recht gut ein Gesamtbild der Ideen des Autors gewinnen, aber wer sich mit ihm im einzelnen auseinandersetzen möchte, dem ist dringend die Benützung des französischen Originals anzuraten. J. Haspecker

Mayer, Reinh., Zum Gespräch mit Israel. Eine theologische Auseinandersetzung (Arbeiten zur Theologie, 9). 8° (46 S.) Stuttgart 1962, Calwer Verlag. 4.80 DM. — „Theologische Auseinandersetzung" ist nicht so gemeint, daß hier ein konkretes Gespräch mit Israel auf theologischer Ebene versucht werden solle. Vielmehr soll das Verhältnis von Judentum und Christentum als Ganzes bestimmt werden (6), was bei der Wesensart beider nur theologisch möglich ist, um von da aus die Möglichkeit, Sonderart und Verpflichtung des Gesprächs mit Israel zu klären. Dafür werden zuerst zwei typische Arten, dieses Verhältnis zu sehen, kurz und kritisch skizziert. Die erste ist durch den beiderseitigen Anspruch voller Exklusivität gekennzeichnet, die dem anderen jede legitime Teilhabe an göttlicher Offenbarung und Verheißung negiert. Die zweite ist durch die Namen Rosenzweig und Buber umschrieben, die dem Christentum echte Gültigkeit zuerkennen, aber nur für die nichtjüdische Welt. Sie kommt durch Christus zum Vater, der Jude ist bereits beim Vater. Beide, Christen wie Juden, können und sollen nur ihren eigenen Weg gehen. Sie treffen sich erst am Ziel. Von diesem Ansatz aus ist wohl ein menschlich verstehendes, positives Nebeneinander aufzubauen, aber kein Gespräch von letztem Ernst und voller Bereitschaft, sich auch in seiner religiösen Existenz dem Wort des anderen auszusetzen. Zudem ist der Ansatz exegetisch falsch. Im Hauptteil (15—40) versucht nun M., positiv von der Schrift her, das Verhältnis von Judentum und Christentum zu bestimmen, so daß das Miteinander und Füreinander sichtbar wird, das ein Gespräch fordert und ermöglicht. Zunächst: beide besitzen und anerkennen die hebräische Bibel als Wort Gottes. Das bindet sie an der Wurzel zusammen und ist der gemeinsame Boden für ein echtes Gespräch, dessen Ziel zugleich ist, über alles einseitige Vorverständnis der Schrift zu ihrem wahren Sinn durchzustoßen. Dafür können beide typische Beiträge liefern, und es ist beiden als gemeinsame Aufgabe aufgegeben, wenn sie je dem anderen den legitimen Besitz dieser Bibel konzedieren. Als zweites nennt M. „Jesus als der verheißene Messias" das stärkste Band zwischen beiden, das zugleich Element schärfster Trennung geworden ist. Dieses Trennende ist durch rationale Argumentation aus dem AT kaum zu überwinden, da Christus zwar der dort Verheißene ist, aber doch auch

wieder der ganz andere, und sein Reich zwar schon da, aber zugleich auch erst im Kommen ist. Darum insistiert M. hier besonders auf dem lebendigen Zeugnis des Christen für die Herrlichkeit der Berufung in Christus und die Gnadenhaftigkeit des Leidens mit ihm. In beidem sei die Kirche geschichtlich weit hinter ihrem Auftrag zurückgeblieben. Ein letzter Aspekt ist umschrieben mit dem Wort „Israel Gottes", die gottgeschaffene Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. Die Kirche ist sogar in Fortführung des Auftrags Christi zuerst an die Juden gesandt und kann laut NT auch ihre letzte Vollendung nicht ohne deren Aufnahme erreichen. Zugleich ist den Juden trotz allen Versagens die Erwähltheit nicht schlechthin genommen; sie stehen noch unter einer bestimmten Verheißung, eben des Eintritts in das volle Israel Gottes. — So zeigt sich bei aller Trennung eine geheime unlösbare Verbundenheit, die zur Begegnung verpflichtet. — Die Studie M.s, die an seine Arbeit „Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks" (Stuttgart 1961) anschließt, verbindet in glücklicher Weise theologisch Grundsätzliches mit typischen Zügen aus der Geschichte der Begegnung von Kirche und Judentum, sie verarbeitet knapp und mit genauen Angaben eine umfangreiche Literatur und ist daher als eine gute Einführung und Problemübersicht zu empfehlen. J. Haspecker

Willam, Franz Mich., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 2. Bd. 8° (391 S.; 16 Tafeln mit 25 Bildern) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 23.50 DM. — Der 1933 erstmalig erschienene 1. Band dieses für weitere Kreise bestimmten Lebens Jesu hat seinerzeit eine so günstige Aufnahme gefunden, daß innerhalb eines Jahres vier Auflagen erscheinen konnten (vgl. Schol 9 [1934] 606 f. u. 10 [1935] 601). Der Verf. hat nun nach 28 Jahren mit einem 2. Band das Werk zum Abschluß gebracht. Auch hier merkt man auf Schritt und Tritt seine Vertrautheit mit der biblischen Archäologie, der alten Geschichte und der Geschichte der alten Literatur, wenn er auch mit Rücksicht auf die Zielsetzung von der Angabe der benützten Werke absieht. Im 1. Kap. gibt er einen guten Überblick über die Zeitgeschichte beim Eintritt Jesu, des Sohnes Gottes, in die Welt (13—47). Er geht aus von der „irdischen" Abstammung Jesu nach den Stammbäumen bei Mt und Lk und seiner „himmlischen" Herkunft nach dem Prolog des Joh und verweist dann auf den Lehrplan Jesu nach Mt 5, 21—37, wo er nicht einfach die Lehren des Alten Bundes wiederholt, sondern eine neue Heilsordnung begründet, die auf die alte aufbaut, sie fortsetzt und vollendet. Wertvoll sind dann die Überblicke über die politische und religiöse Lage Palästinas zur Zeit Christi (28—45). Hier behandelt der Verf. u. a. ausführlicher das Verhältnis von Pharisäern und Qumrânern und die Stellung Jesu zu beiden. In Kap. 2—6 werden in loser Aneinanderreihung außer verschiedenen Perikopen, die im 1. Bd. nicht berücksichtigt worden waren, in Überblicken Teilfragen aus dem Wirken Jesu erörtert, und zwar im 2. Kap. aus dem Wirken Jesu in Galiläa: Zöllner und Soldaten (48—52), die Hochzeit als Sinnbild für das Verhältnis Gottes zu den Menschen (56—63), Besessenheit und Teufelsbeschwörung zur Zeit Christi (77—79), Aussatz und Aussätzige zur Zeit Jesu (83—89), das Gastmahl als Vorbild und Sinnbild (91—98), israelitische Bräuche beim Sterben und während der Trauerzeit (121—127) usw. Das 3. Kap. enthält unter dem Titel „Jesus im Kreise seiner Jünger" u. a. Darlegungen über Münzsysteme und Münzarten in den Evangelien (185—189), über das Reich Gottes und die Sünde (201—206), über Israeliten und Samariter (206—210). Im 4. Kap. finden sich Ausführungen über das Wirken Jesu in Judäa und im Ostjordangebiet, angefangen von der Aussendung der 72 Jünger (219—226). Das 5. Kap. trägt die Überschrift „Jerusalem und dem Opfertod entgegen" (294—360), und das 6. Kap. bringt Begebenheiten „Aus den letzten Lebenstagen Jesu" (361—379). Ein Personen- und Sachregister und ein Register der erklärten Bibelstellen erleichtern den Gebrauch. — Es liegt auf der Hand, daß bei der Fülle der behandelten Themen eine gründliche Vertiefung nicht möglich, aber, der Zielsetzung entsprechend, auch nicht beabsichtigt war. Der ganze Band ist, im Unterschied zum 1. Band, trotz der Kapitelüberschriften weniger ein systematisches Werk als vielmehr nur ein Florilegium, das aber sicher gute Dienste tun wird. Die Bildtafeln sind eine wertvolle Beigabe. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auf S. 28 wohl ein kleines Versehen unterlaufen ist. Tiberius ist nicht am 18., sondern am 19. August 14 auf Augustus gefolgt. Das 15. Jahr seiner Regierung reicht

demnach nicht vom 18. 8. 28 bis 11. 8. 29, sondern vom 19. 8. 28 bis 18. 8. 29, wenn man die vollen Regierungsjahre zählt — oder wenn man das Jahr mit dem 1. Januar beginnen läßt, vom 1. 1. 28 bis 31. 12. 28. Rechnet man aber nach der jüdischen Zählweise, nach der das politische Jahr mit dem Monat Tischri (Sept./Okt.) anfing, begänne das 2. Jahr des Tiberius am 1. Tischri (= ca. 15. 9.) 14 und demnach das 15. Jahr des Tiberius am 1. Tischri 27. Eine ganz ähnliche Zählweise wäre nach manchen Autoren damals in Syrien, also auch in Antiochien, der wahrscheinlichen Heimat des hl. Lukas, in Gebrauch gewesen, wo nach der Zeitrechnung der Seleuziden das neue Jahr mit dem 1. Oktober begann (vgl. U. Holzmeister S. J., Chronologia vitae Christi, Romae 1933). Dann wäre Jesus Ende 27 oder Anfang 28 aufgetreten und im April 30 gestorben. Das paßt sehr gut zu den Angaben des Joh über die drei Osterfeste des öffentlichen Lebens Jesu. B. Brinkmann

Gnilka, Joach., Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9—10 in der Theologie der Synoptiker (Studien zum Alten und Neuen Testament, 3). gr. 8° (229 S.) München 1961, Kösel. 25.— DM. — Wer die Evangelien richtig verstehen will, kann nicht von der form- und redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise absehen; denn wir haben ja nicht einen protokollarischen Bericht über die Worte und Taten Jesu, sondern zum Teil den Ausdruck des Verständnisses der ersten Zeugen und der Evangelisten vor uns. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Verständnis willkürlich etwas in die historischen Worte und Taten Jesu hineinträgt, sondern nur, daß es sie aus der jeweiligen Situation unter verschiedenen historischen und theologischen Rücksichten versteht. Das versucht der Verf. in der vorliegenden Würzburger Habilitationsschrift an einem konkreten Beispiel zu zeigen. Es handelt sich um das harte Wort von der Verstockung Israels (Is 6, 9 f.), das in den synoptischen Evangelien (Mk 4, 12; Mt 13, 13 ff.; Lk 8, 10) im Munde Jesu und Apg 28, 26 f. im Munde des Paulus erscheint; allerdings ist der Wortlaut des Zitats nicht einheitlich. Aber aus allen Stellen geht klar hervor, daß Gott das schuldbare Versagen seines Volkes in seine Pläne miteinbezogen hat. Schon die LXX hat in Is 6, 10 die hebräischen Imperative mit den indikativen Aoristformen vertauscht, und hierin stimmen Mt 13, 14 f. und Apg 28, 26 f., wo Is 6, 9 f. vollständig zitiert wird, mit ihr überein. Mk 4, 12 und Lk 8, 10 bringen das Zitat je in verschiedener Form verkürzt. Es liegt also sowohl in der LXX wie bei den Synoptikern eine sinngemäße Interpretation vor. Der Verf. will nun untersuchen, in welcher Weise jeder Evangelist das Rätsel der Verstockung Israels zu deuten versucht, um dann am Schluß zu zeigen, wie sich aus den synoptischen Evangelien, die ja die Worte und Taten Jesu weder grundlegend verändert noch protokollarisch aufgezeichnet, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes verstanden haben, die ipsissima vox Jesu herausschälen läßt. Mit Recht betont er, daß die formgeschichtliche Betrachtungsweise allein nicht zum Ziele führt, wenn nicht die redaktionsgeschichtliche dazukommt, d. h., wenn nicht die Frage nach dem Rahmen, in den die Evangelisten die einzelnen Traditionsstücke hineingestellt haben, mitberücksichtigt wird. Dieser Rahmen baut auf die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Jesu auf. Als solche nennt G. den Vorläufer Johannes, Jesu öffentliche Tätigkeit, die ihren Schwerpunkt am Galiläischen See hatte, seine Auseinandersetzung mit den Gegnern, sein Leiden und seine Auferstehung in Jerusalem, wie sie etwa in den kerygmatischen Aussagen Apg 10, 37—40 zusammengefaßt sind, ferner viele einzelne Worte und Taten Jesu, die aber zeitlich und örtlich nicht genau festgelegt werden können. Hier blieben den Evangelisten für die Anordnung der Perikopen Möglichkeiten, die sie ihrer theologischen Zielsetzung entsprechend auch genutzt haben. — Bei allen 3 Synoptikern wird das Wort von der Verstockung Israels als Zitat im Munde Jesu in Verbindung mit der Frage nach dem Sinn der Gleichnisse gebracht. Eine genauere Untersuchung bei den einzelnen ergibt nach G., daß es sich Mk 4, 11 f. um ein isoliertes Jesuswort handelt, das von Markus in das Parabelkapitel hineingestellt wurde, um den Unterschied zwischen den gläubigen Jüngern und den ungläubigen Juden zu erklären (82). Aus der Tatsache, daß Markus dieses Jesuswort mit den Wachstumsgleichnissen in Verbindung gebracht und dadurch seine Bedeutung eingeschränkt habe, möchte G. schließen, daß es wohl um diese Zeit von Jesus gesprochen worden ist, d. h. am Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu; denn damals habe dieser feststellen müssen, daß die Masse des Volkes verstockt war (204 f.). — Aber liegt es dann

nicht nahe, daß Jesus selbst das Isaiaswort mit den Gleichnissen oder wenigstens mit einem Teil von ihnen in Verbindung gebracht hat? Hätte erst Markus dieses bei einer anderen Gelegenheit gesprochene Jesuswort hier eingefügt, um den Sinn der Gleichnisse zu erklären, wäre es schwer verständlich, daß es auch bei Mt und Lk in Verbindung mit den Gleichnissen, jedoch in einer je anderen Fassung, steht. Das zeigt doch wohl, daß Mt und Lk hier nicht direkt von Mk, sondern von einer allen Synoptikern vorgegebenen gemeinsamen Quelle abhängig sind, in der das Wort schon in Verbindung mit den Parabeln stand und die als apostolische Tradition auf Jesus selbst zurückgehen dürfte. — In einem ausführlichen Exkurs behandelt der Verf. die Auffassung der Sekte von Qumrân von der Verstocktheit der großen Menge des jüdischen Volkes und kommt zu dem Ergebnis, daß zwar Ähnlichkeiten zwischen der Auffassung der Sekte (die Is 6, 9 f. nicht erwähnt) und der Auffassung der Synoptiker, aber noch größere Unterschiede bestehen (183 ff.). — Der Verf. hat zweifellos gezeigt, daß die einzelnen Synoptiker in der Frage nach der Verstockung der Juden in etwa eigene Wege zu gehen suchen; aber mit Recht betont er, daß die Bindung an einen bereits geformten Traditionsstoff die Möglichkeit eigenen Interpretierens weithin eingeschränkt hat (187). So bleibt im einzelnen die Frage, ob die Grenze zwischen redaktionellem Rahmen und geschichtlichen Tatsachen überall richtig gesehen ist und ob sie sich überhaupt noch überall mit Sicherheit feststellen läßt.

B. Brinkmann

Beilner, Wolfg., Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. gr. 8° (XI u. 271 S.) Wien 1959, Herder. 27.— DM. — Der Verf. weiß, daß es hier um den tragischsten und dunkelsten Konflikt der Religionsgeschichte geht: Warum hat das auserwählte Volk in seinen eifrigsten Vertretern die größte Offenbarung seines Gottes nicht angenommen? Warum wurden die der Gerechtigkeit Nachjagenden (vgl. Röm 9, 30) nicht vom Vater „gezogen"? Warum überhörten die Orthodoxesten Gottes Ruf? Undurchdringliches Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl, aber auch der menschlichen Herzen, das Jesus selbst, die Urgemeinde inmitten des größtenteils ungläubigen Volkes, Paulus und die Evangelisten gequält hat und mit dem sie hart gerungen haben (50 87 f.). Der Verf. bemüht sich, sowohl den Pharisäern wie den Berichten der Evv gerecht zu werden. In 43 Kap. geht er alle irgendwie einschlägigen Perikopen oder Perikopengruppen durch, berücksichtigt die form- und redaktionsgeschichtliche Forschung, die wichtigsten Kommentare, besonders Lagrange, Lohmeyer, Schlatter, Schmid, Taylor, Zahn, eine Fülle von Monographien und die ganze Menge der Einwände und Auslegungen, vermeidet vorgefaßte Meinungen, eine Generallinie a priori und Verallgemeinerungen — er sucht ein möglichst wahrheitsgetreues Bild zu gewinnen. So bleibt natürlich manches in der Schwebe und dem Urteil des Lesers überlassen. In der Darstellung beschränkt er sich auf die Evv. Auf die jüdischen Quellen und Abhandlungen über die Pharisäer wird gelegentlich vergleichend verwiesen, namentlich auf Billerbeck, Abraham und Daube. Der tiefste Grund des Gegensatzes zwischen Jesus und den Pharisäern war nicht ein Lehrunterschied, wie etwa zwischen Hillel und Schammai — er hätte nie solche Folgen gehabt —, sondern Jesu Sendungs- und Sohnesanspruch und das Festhalten der Pharisäer an ihrem Weg. Man darf nicht vergessen, welche Kämpfe später die Durchsetzung der Homousia kostete in der griechischen Welt mit ihrem viel flexibleren Gottesglauben. Jesu Anspruch zeigt sich in den Streitfällen Mk 2 u. 3: Der Menschensohn vergibt Sünden (9—14), hält Tischgemeinschaft mit Sündern, will ihr Arzt sein (16 ff.), bringt Freudezeit und neuen Geist (24), ist Herr des Sabbats (hier wohl zugefügt, aber nicht Gemeindebildung, 26; für Ursprünglichkeit jetzt F. Gils: RevBibl 69 [1962] 506—523), beruft sich auf seinen Ahnherrn David (28), schiebt bei Heilung der verdorrten Hand die Sabbatvorschrift mit Vollmacht beiseite (33), erklärt, er müsse als Messias die verkrümmte Frau heilen (41, vgl. 149 f.), nimmt die Dankerweise der Sünderin entgegen und setzt sich so mit dem Gläubiger, mit dem Vater gleich (48); er fesselt den Satan: Anbruch der Gottesherrschaft (55), löst die Reinheitsgebote, die doch zur Tora gehören, ab von der sittlichen Reinheit (74—88), verlangt in der Bergpredigt bessere Gerechtigkeit (94) und stellt anders als die Rabbinen seine Person heraus, sucht das Verlorene (103) — der ältere Sohn ist der Pharisäer (106) —, zieht das

Urteil über die Ehebrecherin an sich (126), spricht vollmächtig über Gottes Willen in der Ehe (128). Noch deutlicher ist dieser Anspruch bei Joh 5; 7—10 (143 153—170): nach der Heilung des Blindgeborenen setzen die Pharisäer ihre eigene Autorität gegen Jesu Anspruch: es könne sich um kein gottgewirktes Wunder handeln, da Jesus sich nicht an das Sabbatgesetz im Sinne der Schriftgelehrten gehalten habe (163); auch sie gehören zu den „Räubern", die nicht mit Jesus in Verbindung stehen (167); Joh 5; 8; 10 betont Jesus seine Gottgleichheit (150 159 169 f.). Ähnlich ist er im Winzergleichnis „Sohn" in einziger Weise, beansprucht mehr zu sein als ein gewöhnlicher Mensch (Davidsohnfrage, 198 f.). — Wohl kamen die Pharisäer mit Jesus auch im Guten zusammen, und Jesus bemühte sich auch um ihr Seelenheil (102), Nikodemus findet zu ihm (137 ff.), andere möchten wenigstens (Joh 12, 42); auch in der Weherede anerkennt Jesus ihre Autorität, ihre Sorgfalt im Verzehnten, ihre Beobachtung der Reinheitsvorschriften und das Gedenken der Propheten (202 ff. 245 f.). — Die Pharisäer hatten schon den Täufer abgelehnt (Mt 21, 23; Lk 7, 30 [7]). Die Sündenvergebung für den Gelähmten erklärten sie als Lästerung (Lk nennt sie hier „sachrichtig" [12]), stoßen sich an Jesu Tischgemeinschaft mit Sündern und dem Suchen des Verlorenen (16 102 ff.), mögen die neue Zeit nicht, vor allem halten sie das Sabbatgebot für wichtiger als Jesu Vollmacht und Güte in seinen Wundern: Heilung der verdorrten Hand, der gekrümmten Frau, des Wassersüchtigen, des 38 Jahre lang Kranken, des Blindgeborenen (32 40 42 144 ff. 161); sie sehen darin Zeichen des Widersachers, und die Mehrheit der Rabbinen war entscheidend (52); sie wähnen sich im vollkommenen Besitz der Wahrheit, ihr Konsens ist Norm des Glaubens (155). Sie spotten über Jesu Worte (Lk 16, 14 f. [110]), versuchen ihn mit Steuerfrage und „Größtem Gebot" (Mt 22, 15 34; 22, 41 fragt Jesus sie), verweigern den Glauben (Joh 5; 7; 8; 10 [152—159]), setzen ihre eigene Autorität gegen Jesu Anspruch (163), folgen dem Ruf Gottes nicht (182 ff.), wollen Jesu Person nicht anerkennen (242). In den Evv sind sie die typischen Vertreter des jüdischen Volkes (Winzer- und Mahlgleichnis [192 194 Anm. 8]), sind immer das treibende Element gegen den Autoritäts- und Glaubensanspruch des Herrn (173). Die urchristliche Verkündigung sieht eindeutig die Pharisäer als den entscheidenden religiösen Faktor des jüdischen Volkes an (241). Matthäus stellt alles in den Rahmen der einzig bedeutenden Auseinandersetzung zwischen den tatsächlichen religiösen Führern des Volkes und dem Messias (133). Das sei nicht gegen die Inspiration (134 137 Anm. 2 66 67 69); vielmehr wird dadurch auch das damalige Volk entlastet von der Schuld, die selbst seinen Nachkommen ungerechterweise immer wieder vorgeworfen wurde. — Einzelheiten: 18 Anm. 30 blieb mir dunkel. Ist 67, Z. 10 Jonas richtig? 137, Z. 3 v. u. „die uns ... kann"? In der Bergpredigt (90) könnte „Selig die Armen" sich doch auch gegen die verdienststolze Haltung der Pharisäer richten, erst recht die Warnungen vor Schaustellung der guten Werke Mt 6, wenigstens im Sinne des Mt (zu 97 f.). Im Gleichnis „vom Pharisäer und Zöllner" verwirft Jesus liebloses Urteilen und Selbstüberhebung, wolle aber keine Wesensbeschreibung des Pharisäers geben, denn er gehe auf das Wichtigste, die Ablehnung des Herrn, nicht ein (118); aber es heißt zwar Lk 18, 9 „einige", aber V. 10 11 „der Pharisäer", und die Selbstsicherheit war mit eine Ursache der Ablehnung. Die Anspielung auf Jer 7, 11 „Räuberhöhle" (Mk 11, 17 par., allerdings Joh 2, 16 „Kaufhaus") deute vielleicht die Zerstörung des Tempels an (175 f.). Manches in der Weherede (Mt 23 [200—235]) gehörte wohl zur innerjüdischen Auseinandersetzung (vgl. Ps Sal. 4 u. 12) und wird in semitischer Art ausschließlich ans Licht gestellt, soll aber auch Jüngerwarnung sein. „Heuchler" (ḥanef), das B. eingehend untersucht, sei eher = Ungläubiger, Zwiespältiger, nicht Täuscher, also: auch Israel ist unter der Sünde (vgl. Röm 2), muß sich Jesu Anspruch beugen (227—232). — Zur Methode des Ganzen: B. deutet zwar manchmal an, daß es den Evangelisten ähnlich wie den Propheten und der späteren atl. Geschichtsschreibung mehr auf das theologische Gesamtbild ankomme als auf manche Einzelheiten. Er weist darauf hin, daß Mt manchmal „die Pharisäer" zufügt. Aber das müßte vielleicht noch zusammenhängender redaktionsgeschichtlich untersucht werden. Allerdings sind die wichtigsten Streitfälle Mk 2 u. 3 ältere Tradition. Wir können uns kaum mehr vorstellen, welch drückendes Problem der Unglaube Israels für die Urkirche war; besonders Mt, Joh und Röm 9—11 spiegeln das wider; man suchte nach Ursachen und Rechtfertigung aus der Schrift. — Daß im

Prozeß Jesu die Pharisäer hinter den sadduzäischen Hohenpriestern fast ganz zurücktraten, sagt B. selbst (236 f.), betont auch Klausner (Jesus [1930] 464 f.); daß das Synedrium als Ganzes (und somit dessen pharisäische Mitglieder) Jesus verurteilt hätten, hat P. Winter jüngst wieder ernsthaft in Frage gestellt (On the Trial of Jesus, Berlin 1961). Auch Apg 4, 1 und 5, 17 sind die Sadduzäer die Feinde, und 5, 34 verteidigt der Pharisäer Gamaliel die Christen (vgl. Boismard: RevBibl 68 [1961] 141); viele glaubten (15, 5; 21, 20). Paulus betont sein Pharisäertum zur Selbstverteidigung (Apg 23, 6), aber doch auch in echtem Stolz (Apg 26, 5; Phil 3, 5); sein Sich-Verrennen und seine nur durch ein Wunder bewirkte Bekehrung zeigen, wie schwierig es für einen Pharisäer war, zu glauben; freilich hatte Saulus Jesu Worte und Wunder nicht miterlebt. Saulus-Paulus, die Apg und die ganze Geschichte des wachsenden Gegensatzes zwischen Juden und Christen zur Zeit der Urkirche müßten wohl zur allseitigen Beleuchtung noch herangezogen werden. Aber auch so ist die sehr sorgfältige und vorsichtige Untersuchung ein wertvoller Beitrag zur Lösung dieses schweren Problems. W. Koester

de Strycker, Em., S. J., La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer V avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée (Subsidia hagiographica, 33). gr. 8° (X u. 480 S.) Bruxelles 1961, Société des Bollandistes. 400.— bFr. — Der Verf. bietet eine textkritische Ausgabe des Protevangeliums des Jakobus oder, wie es in der Bodmer-Handschrift V genannt wird, der Nativitas Mariae, der ältesten und wichtigsten aller apokryphen Kindheitsgeschichten. Es ist zwar nie zu den kanonischen Evangelien gerechnet worden, aber trotzdem war es im christlichen Altertum im griechischen Urtext wie in den verschiedenen Übersetzungen in der ganzen christlichen Welt verbreitet. Auf die dogmatische Entfaltung der Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens hat es einen starken Einfluß ausgeübt und ist Veranlassung gewesen für die Einführung der Feste Mariä Empfängnis, Mariä Geburt und Mariä Opferung sowie der Feste des hl. Joachim und der hl. Anna. — Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über den Textbefund des Protevangeliums und seine bisherigen Ausgaben, im besonderen über den P. Bodmer V, den er mit dem Sigel Z bezeichnet, und macht den Leser mit den Grundsätzen und den praktischen Einzelheiten seiner Editionsmethode bekannt (1—62). Der 2. Teil enthält den kritisch erarbeiteten Text mit ausführlichem textkritischem Apparat und eine entsprechende französische Übersetzung mit kritischem Kommentar zum Text, in dem im einzelnen die Auswahl der Lesarten gerechtfertigt wird (63—191), während der 3. Teil sich mit Einzelfragen aus der Paläographie und der Text- und Literarkritik befaßt (193—437). Hier verweist er u. a. auf die wertvolle Arbeit von A. H. R. E. Paap, Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries, Leiden 1959. Im Anhang gibt Hans Quecke S. J. eine lateinische Übersetzung von 3 armenischen Handschriften des Protevangeliums. — Seit Harnack herrschte die Ansicht vor, die sich auch der Herausgeber des P. Bodmer V (Z), M. Testuz, zu eigen gemacht hat, daß das Protevangelium aus drei ursprünglich selbständigen Werken zusammengesetzt sei, der Geburt Mariens, einer apokryphen Schrift Josephs über die Geburt Jesu und die Jungfräulichkeit Mariens in und nach dem Gebären und einer apokryphen Schrift des Zacharias. St. zeigt aus äußeren und inneren Kriterien, daß diese Ansicht sich nicht halten läßt (403 f.). Die ältesten Handschriften, Z und das 1906 von E. Pistelli in Florenz gefundene und veröffentlichte Fragment des Protevangeliums (5 Blätter) aus dem 4. Jahrhundert, das bisher kaum Beachtung gefunden hat und auch von Testuz nicht erwähnt wird, enthalten schon den ganzen Text. Das wäre schon für das 3. Jahrhundert bezeugt, wenn Z, wie Testuz meint, schon aus dieser Zeit stammte. Das scheint aber St. aus verschiedenen Gründen sehr zweifelhaft. Ein Grund ist, daß sich in demselben Bande der Bodmer-Sammlung außer P. Bodmer V (Z) u. a. noch P. Bodmer IX (Pss 33 und 34), nach Testuz aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, und P. Bodmer XIII (Die Osterhomilie des Melito von Sardes), nach E. G. Turner aus dem 4. Jahrhundert (vgl. Schol 36 [1961] 616 f.), und vor allem die noch nicht veröffentlichte Apologie, d. h. das Gerichtsverhör, des Phileas, Bischofs von Thmuis, befinden, der 304 oder 305 als Blutzeuge gestorben ist. Die Akten über das Verhör können also erst nach diesem Zeitpunkt veröffentlicht sein. Sicher ist aber, wie St. richtig betont, daß das Protevangelium schon um 200 da-

gewesen sein muß, denn Klemens von Alexandrien und Origenes haben es sicher gekannt. Dagegen hält St. es nicht für wahrscheinlich, daß es Justin schon bekannt gewesen ist; denn wenn dieser auch, wie das Protevangelium, von der Geburtsgrotte in Bethlehem spreche, unterscheide er sich doch in der Angabe der näheren Umstände des Ortes wesentlich von ihm (417). Aber das dürfte die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Justin es gekannt haben kann. Es wäre ja möglich, daß er offenbar irrige Angaben des Protevangeliums ausgelassen hätte, so daß es schon um 150 dagewesen sein könnte. — Der Verf. hat aus der Fülle der Textzeugen für seine Rezension außer den von Tischendorf berücksichtigten 18 griechischen Handschriften und den 5 indirekten Zeugen vier ältere griechische Handschriften, darunter als die älteste Z, benutzt und die syrische, armenische, georgische, äthiopische, koptisch-sahidische und lateinische Übersetzung, teilweise in mehreren Textzeugen, sowie einige Paraphrasen des Protevangeliums herangezogen. Mit Rücksicht auf ihr Alter und ihren guterhaltenen Zustand hat Z eine bevorzugte Behandlung gefunden, denn abgesehen von offenkundigen Versehen, stimmt sie fast überall, wo sie vom Tischendorf-Text abweicht, mit anderen, und zwar regelmäßig mit den ältesten Textzeugen überein (15). Ihre Lesarten sind darum beibehalten worden, wo sie sich nicht offenbar vom Original entfernen. Etwaige Zweifel werden im anschließenden Kommentar erörtert. Statt der nicht selten ungenauen Orthographie von Z wurde die gewöhnliche Orthographie der halbliterarischen Texte vom 2. bis 4. Jahrhundert im Text verwendet, aber alle abweichenden Formen in Z finden sich im sprachlichen Apparat verzeichnet. Allerdings war es bei der teilweise großen Freiheit der Schreiber und Übersetzer unmöglich, alle abweichenden Lesarten zu erwähnen. St. hat darum mehrere Lesarten, die Tischendorf in seiner Ausgabe verzeichnet hat, wo sie darum jeder finden kann, ausgelassen, um die schwerer zugänglichen Lesarten der Papyrushandschriften, Übersetzungen und Paraphrasen vollständiger bringen zu können. — St. kommt zu dem Ergebnis, daß die Überlieferung des Protevangeliums im wesentlichen homogen ist, obwohl die Textzeugen vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zum 16. Jahrhundert über die ganze damals bekannte Welt zerstreut sind. Die zahlreichen Abweichungen unter ihnen, wenn wir von den Paraphrasen absehen, sind unbedeutend, mit Ausnahme von Kap. 18—21, wo der Text in Z fast um die Hälfte kürzer ist als bei den übrigen Textzeugen. Nach der Auffassung von St. muß der längere Text der ursprüngliche sein, da der Text von Z allein steht und offensichtlich eine hastige und unverständliche Kürzung ist (391). — Der Verf. hat durch seine gründliche Arbeit für die Forschung ein Instrument geschaffen, durch das die Ausgabe Tischendorfs überholt ist und an dem kein Exeget und Dogmengeschichtler mehr vorübergehen kann, zumal die Ausgabe des P. Bodmer V (Z) durch Testuz nach der text- und literarkritischen Seite, wie St. an mehreren Beispielen zeigt, an Genauigkeit manches zu wünschen übrigläßt. B. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, Mich., Katholische Dogmatik. Bd. II, 1. Gott der Schöpfer. 6. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 612 S.) München 1962. Hueber. 26.— DM; geb. 29.80 DM. — Die Schöpfungslehre der Dogmatik von Sch. hat nun schon die 6. Aufl. erreicht. Die Ausführungen der früheren Auflagen sind ohne wesentlichen Abstrich erhalten geblieben, aber durch die ausgiebige Bearbeitung neuerer Literatur — aus der Sch. eine Fülle von Material bietet — um eine ganze Menge neuen Stoffes erweitert. Gerade deswegen ist es angenehm, eine sehr viel differenziertere Gliederung des Stoffes, die durch viele Zwischenüberschriften gekennzeichnet ist, zu finden, wofür vor allem die schulmäßig Theologie Studierenden, aber nicht nur sie, dankbar sein werden. — Sch. hält sich in der Grundeinteilung der Schöpfungslehre an die klassisch gewordene Gliederung. Der erste Teil behandelt die göttliche Schöpfungstat mit Erhaltung und Regierung der Welt und der Erhebung der Schöpfung in den übernatürlichen Zustand, der zweite die geschaffene Wirklichkeit. „Die geschaffenen Dinge" klingt im Deutschen nicht besonders gut, da die von Gott geschaffene Wirklichkeit ihre Mitte im personalen Bereich des Menschen hat, was durch die Bezeichnung „Ding" nicht

gerade deutlich wird. Ausführlich, hinreichend kritisch und die gerade in der Schöpfungslehre vielfältige exegetische Literatur heranziehend ist die Heilige Schrift ausgewertet. Immer wieder ist Gelegenheit genommen, den Blick auf das Verhältnis der Theologie zur Naturwissenschaft zu richten, wodurch dieser Teil der Dogmatik eine gewissermaßen exemplarische Bedeutung gewinnt. Das Vorwort weist verführerisch darauf hin, daß dem Werk und den Auffassungen von Teilhard de Chardin ein eigener darstellender und kritischer Abschnitt gewidmet sei. Damit hat sich der Verf. dann allerdings in eine etwas prekäre Situation gebracht. So gern man eine Darstellung und Stellungnahme gegenüber diesem in aller Munde befindlichen Autor entgegennimmt, muß man doch fragen, ob es gut oder auch nur möglich ist, einem so schwierigen Denker in einem Kapitel von zehn (wenn auch eng bedruckten) Seiten gerecht zu werden. Stellt man seine Auffassung so dar, daß die zwielichtigen Einzelaussagen durch ihre Stellung im Teilhardschen Gesamtdenken ihre Deutung erfahren, wird man wohl kaum mit zehn Seiten auskommen; zieht man aber aus seinen Werken einige Gedanken oder Texte aus, so steht man vor der Gefahr, eben doch nicht recht deutlich zu machen, was der Verfasser wirklich gemeint hat. Diese Schwierigkeit scheinen ja auch die verschiedenartigen Stellungnahmen, die die einschlägige Literatur zu Teilhard de Chardins Werk in den letzten Jahren bezogen hat, zu zeigen. — Auch in diesem Band, und vielleicht hier besonders, zeigt die Dogmatik von Sch., daß Theologie nicht nur trockene Schulwissenschaft zu sein braucht, sondern in echtem Sinn geistliche Lesung, Stoff zur Meditation und zur Bereitung der seelsorglichen Verkündigung zu bieten vermag. „Wissenschaft und Seelsorge zu verbinden", das bezeichnet der Verf. ja auch selbst im Vorwort als „die Grundabsicht des Werkes", weshalb er den Band den geistlichen Mitbrüdern in der Seelsorge gewidmet hat.

O. Semmelroth

Overhage, Paul — Rahner, Karl, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones disputatae 12/13). 8° (399 S.) Freiburg - Basel - Wien 1961, Herder. 19.80 DM. — Wenn auch *Karl Rahner* im Vorwort zu dem interessanten Band der Quaestiones disputatae (12/13) meint, „der Schwerpunkt dieser ‚Quaestio disputata' liegt durchaus in dem Bericht des Naturwissenschaftlers über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Hominisation" (7), so wird niemand leugnen können, daß der eigentliche Schwerpunkt dieses vorliegenden Bandes der theologische Teil ist. Hier gibt R. einen kurzen, aber um so tiefer schürfenden Aufriß einer theologischen Anthropologie, soweit diese das Problem der biologischen Hominisation berührt. R. entfaltet zuerst die Lehre des kirchlichen Lehramtes zur Anthropologie im Blick auf die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre, und zwar zunächst „formale, grundsätzliche Lehren über das Verhältnis zwischen Offenbarungslehre und profanwissenschaftlicher Erkenntnis" (16—21). Folgende Richtlinien werden herausgestellt: 1. Der christliche Naturwissenschaftler (auch als Naturwissenschaftler) darf nicht etwas als sicheres Ergebnis seiner Wissenschaft behaupten, was einen sicheren Widerspruch zu einer als sicher vorgetragenen Lehre des kirchlichen Lehramtes enthalten würde. 2. Die Frage nach der „Kompetenz der Kompetenz" (17), d. h. die Frage, wer in letzter Instanz entscheidet, wer in einem bestimmten Problem seine Kompetenz überschritten hat (das Lehramt oder die profane Wissenschaft), läßt sich nicht durch eine apriorische radikale Trennung des Erkenntnisgegenstandes lösen, weil eben die Offenbarung letztlich die ganze Wirklichkeit als möglichen Gegenstand ihrer Aussage in Anspruch nimmt. 3. Trotzdem gibt es eine relative Autonomie des profanen Erkenntnisbereiches. Nach katholischer Lehre gibt es einen wirklichen Pluralismus der Erkenntnismöglichkeit im Menschen. Die Naturwissenschaften sind nach Gegenstand und Methode profan, und die Offenbarung selbst setzt sie in ihre Eigenständigkeit ein (19). „Trotz der Überordnung der Offenbarung als des letzten normgebenden Prinzips des ganzen geistigen Daseins entsteht also ein echter Dialog zwischen zwei Instanzen, die nur in Gott selbst einen gemeinsamen Ursprung haben, sich selbst aber in ihrer geschaffenen Wirklichkeit irreduktibel gegenüberstehen, so daß dieser Dialog wirklich seine für beide Teile überraschende, unvorhersehbare Geschichte hat ..." (19 f.). Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Naturwissenschaft kann zunächst dahin bestimmt werden, daß jene norma negativa für diese ist. — Als materiale Sätze der Offenbarungstheologie, die für die

naturwissenschaftliche Entwicklungslehre von Bedeutung sind, nennt R. folgende: 1. Das Lehramt warnt ausdrücklich vor der Gefahr einer materialistischen oder pantheistischen Ausweitung des Evolutionismus. 2. Der Mensch ist in Ursprung, Bestand und endgültiger Bestimmung *einer*, und zwar derart, daß diese Einheit einer echten, wirklichen und nicht reduzierbaren Pluralität in seinem Wesensbestand vorgeordnet ist. Jede Aussage über einen Teil des Menschen („Leib", „Seele") impliziert eine solche über das Ganze. Daraus folgt, „daß nicht alle Probleme schon gelöst sind, wenn man Evolution für den ‚Leib' des Menschen zugesteht und für die ‚Seele' ausschließt" (22). 3. Trotzdem gibt es eine wirkliche Pluralität von Wirklichkeiten im Menschen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Es gibt also eine echte Pluralität von Aussagen über den Menschen, damit grundsätzlich auch mehrere Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen und die ebenso aufeinander unzurückführbar sind wie ihre in irreduzibler Pluralität des Menschen gegebenen Gegenstände — „und die dennoch wieder untereinander eins sind wie der Mensch" (23). 4. Der Mensch besitzt als das für sein ganzes Wesen eigentümliche, konstitutive Prinzip eine geistige, einfache, substantielle, unsterbliche Seele, die wegen ihrer unableitbaren Eigenart nur durch göttliche Schöpfung entsteht. 5. Der Mensch in seiner ontologischen Pluralität als leiblich-materielles Wesen steht in einem ursächlichen Zusammenhang mit der materiellen Gesamtwelt (24). Schrift und Kirchenlehre wissen, daß der Mensch — trotz seiner unableitbaren Eigenwesentlichkeit — von der Erde stammt, aus der vorgegebenen Materialität der Gesamtnatur gebildet wurde. R. hebt diesen Punkt ganz besonders eindringlich hervor: „Denn es ist dem Christen und Theologen noch lange nicht genügend die metaphysische und theologische Tragweite des schlichten Satzes aufgegangen, daß der Mensch ‚von der Erde genommen' ist. Wir verharmlosen diesen Satz und bringen ihn von vornherein um seine ontologische und theologische Virulenz, wenn wir ihn lesen, als ob gesagt wäre, der Leib des Menschen sei von der Erde genommen, und uns dann dabei unter ‚Leib' das denken, was uns gerade in unsere billigen und oberflächlichen Vorstellungsschemata hineinpaßt, und so jedenfalls etwas, was mit der ‚Seele' nichts zu tun hat. Die ursprüngliche Glaubensaussage (gleichgültig, ob sie in jeder kirchenamtlichen Verlautbarung ganz eingeholt ist) sagt jedenfalls, daß der Mensch von der Erde stammt, daß der ganze Mensch von dieser seiner Herkunft betroffen ist, die er mindestens ‚auch' hat" (25). 6. Die Weise des Zusammenhangs des Menschen mit der materiellen Gesamtwirklichkeit kann in dem Sinne gedacht werden, daß ein realontologischer Zusammenhang zwischen dem Tierreich und der menschlichen Leiblichkeit besteht. Wenn auch das kirchliche Lehramt keine Haltung wünscht, als sei dieser Evolutionismus „iam certa omnino ac demonstrata" und von vornherein eindeutig außerhalb des Kompetenzbereiches der Offenbarungsquellen, so ist damit dem Naturwissenschaftler offenbar doch nicht verwehrt, innerhalb seines Erkenntnisbereiches den Evolutionismus „als pragmatisch sicher zu behaupten" (26). — Im zweiten Teil seiner Untersuchung behandelt R. die Aussage der Offenbarungsquellen über die Anfänge des Menschen (32—42). Es wird hier danach gefragt, welche aus dem Kern der Glaubensbotschaft stammenden Gründe das kirchliche Lehramt zu den genannten Grenzziehungen und Freigaben bewegen, und schließlich, was die Schrift zu unserem Problem sagt. Die Antworten auf diese Fragen können natürlich nur skizzenhaft gegeben werden. Auf die letzte Frage antwortet R. mit der These: Das genus litterarium des Schöpfungsberichtes ist das einer volkstümlich vorgetragenen geschichtlichen Ätiologie (33 ff.). Hieraus ergeben sich folgende Bestimmungen des Inhaltes des Genesisberichtes: 1. Der Mensch ist der einmalige Partner Gottes, der in einem lebendigen Dialog des Redens und Handelns mit Gott steht, und dies in der lebendigen Einheit seines konkreten leibhaftigen Wesens. 2. Dieser Mensch existiert von seinem reinen, ungetrübten Anfang an in Zweigeschlechtlichkeit. 3. Die Unmittelbarkeit zu Gott selbst muß vollzogen werden in einer Herkunft aus der Erdhaftigkeit, der Bedrohtheit und der Ausgesetztheit an die toddrohenden Mächte dieser Welt. 4. Die Gottbezogenheit des Menschen gehört zu „den unausweichlichen Existentialen des Menschen" (39), die er verleugnen, aber nicht abschaffen kann. 5. Nichts ist gesagt über das Wie des unmittelbaren Schaffens Gottes bezüglich dieses gottunmittelbaren Menschen, außer das eine, das auch ätiologisch erkannt werden kann, „daß nämlich dieser ursprünglich Neues und Unableitbares setzende schöpferische Stoß Gottes eine

schon bestehende Wirklichkeit, die vorgegebene Welt des Menschen, trifft" (40). — Im dritten Teil (43—90) behandelt R. theologisch-philosophische Fragen, die zeigen sollen, „daß wir noch ganz am Anfang stehen, selbst wenn wir davon absehen, daß die Paläontologie und die übrigen Zweige der naturwissenschaftlichen Anthropologie auch auf ihrem eigenen Terrain noch längst nicht am Ende alles ihres Fragens angekommen sind" (43). Außerordentlich bedeutungsvoll ist, was R. zuerst über Geist und Materie sagt. Was eigentlich „materiell" bedeutet, kann erst metaphysisch von dem her bestimmt werden, was „geistig" (als apriorisches Datum der menschlichen Erkenntnis) bedeutet: „Es ist ein unmetaphysisches, letztlich materialistisches Vorurteil auch vieler Naturwissenschaftler, zu meinen, der Mensch gehe zunächst mit der Materie um, wisse genau, was sie sei, und müsse dann erst nachträglich und mühsam und höchst problematisch auch noch Geist entdecken und könne darum nie recht wissen, ob sich das damit Gemeinte nicht doch noch auf die Materie zurückführen lasse" (44). Was „Materie" sei, ist also gar nicht so unmittelbar einsichtig, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Es ist gar keine Frage der Naturwissenschaften als solcher, sondern eine Frage der Ontologie, die schon weiß, was Geist ist, und die von dieser metaphysischen Erfahrung des Geistes aus sagen kann, was Materie ist, „nämlich das der Transzendenz auf das Sein überhaupt Verschlossene" (48). Die wesentliche Unterschiedenheit von Geist und Materie darf aber nicht als „absolute metaphysische Disparatheit der beiden Wirklichkeiten" (49) aufgefaßt werden, sondern „das Materielle ist also für eine christlich-theistische Philosophie überhaupt nur als Moment an Geist und für endlichen Geist denkbar", es ist also das „begrenzte" Seiende, dessen Sein als solches „genau jenes Sein ist, das, unabhängig von solcher Begrenzung und außerhalb ihrer, Geist, Beisichsein und Erkenntnis besagt" (51). Nur so ist ja letztlich auch in einer christlichen Philosophie denkbar, daß die anima intellectualis „per se ipsam" Form und Akt der materia prima ist (52). Ferner: Wenn es, theologisch gesehen, so etwas wie eine Vollendung der außergöttlichen Wirklichkeit gibt (und diese Vollendetheit zugleich die des geschaffenen Geistes ist und gar nicht anders sein kann), so kann christlich der Geist nie so gedacht werden, daß er sich, um vollendet zu werden, von der Materialität wegbewegt, „daß seine Vollendung proportional zu seiner Entfernung von der Materie wächst, wie es die ewige platonische Versuchung einer Falschinterpretation des Christentums ist, sondern nur so, daß er sich selbst durch die Vollendung des Materiellen sucht und findet" (53). Das alles wird noch deutlicher, wenn man an die Fleischwerdung des Logos denkt (54). Zusammenfassend formuliert R. (54): „Materie ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit und darum von ihrem Ursprung her geistverwandt, Moment am Geist, Moment am ewigen Logos." — Ebenso bedeutungsvoll ist, was anschließend über die philosophische Problematik des Werdebegriffes (55—78) und über die Erschaffung der geistigen Seele (79—84) gesagt wird. Es wird der Begriff des göttlichen Wirkens „als aktives, dauerndes Tragen der Weltwirklichkeit derart entwickelt . . ., daß eben dieses Wirken erscheint als die aktive Ermöglichung der aktiven Selbsttranszendenz des endlichen Seienden durch sich selbst, und zwar so, daß, weil dieser Begriff allgemein gilt, er auch von der ‚Erschaffung der geistigen Seele' gilt" (61). — Den quantitativ umfangreichsten Teil dieser Quaestio disputata 12/13 nimmt der Bericht von *Paul Overhage* S. J. über das Problem der Hominisation ein (91—399). Mit Recht betont der Verf. immer wieder, daß „das Bewußtsein vom Ungeheuren und Einzigartigen, das im Humanen oder im ‚Phänomen Mensch' vorliegt, nicht mehr voll und ganz lebendig ist" (97). Damit wird notwendig die Größe der Aufgabe verkannt, welche die Ursprungsforschung zu bewältigen hat. Nach einem gestaltlichen Vergleich rezenter und fossiler Primaten, einem Überblick über die Australopithecinen des Eiszeitalters (die die gestaltlichen Grenzen zwischen Tier und Mensch immer mehr verschwimmen lassen) und nach einem Hinweis auf die Bedeutung der modernen Verhaltensforschung für die Hominisation geht der Verf. auf die Ursachenforschung, den Monogenismus und die Schöpfungslehre ein (157—197). — Ausführlich berichtet O. an Hand einer umfassenden Literatur über das Problem der Hominisation des Leibes (203—272), wobei er zuerst den aufrechten Gang und die Orthogenese behandelt. Wie bei vielen Einzelfragen der Hominisation geht es auch hier nicht nur um die allmähliche Umbildung einzelner Skeletteile, sondern um die Entwicklung einer neuen anatomischen Kon-

struktion, und damit taucht das Integrationsproblem auf (206 ff.), das der Verf. sehr treffend charakterisiert. Ähnliches gilt für das Problem der Orthogenese. Die Gegner des Vitalismus und der Teleologie in der lebendigen Natur und ihrer Entwicklung setzen fälschlich voraus, daß ein finaler Prozeß in der Natur immer „streng rektilinear" (Simpson) verlaufen müsse, wobei sie rektilinear fast immer im Sinne von unilinear (einlinig) verstehen. So etwas gibt es aber in der Lebewelt überhaupt nicht, da das Lebendige alle Zufälligkeiten der Umwelt und Innenwelt mit in den Lebensprozeß einbezieht und deshalb sich immer phylogenetisch „multilinear" aufgliedert. — Wie wenig wir über die eigentlichen Hintergründe der Hominisation wissenschaftlich Bescheid wissen, zeigt besonders das Kapital über die Hominisation des Verhaltens (273—358), in dem die menschliche Sprache und ihre organischen Voraussetzungen, das humane Verhalten und seine Voraussetzungen (Gehirnvergrößerung, Ontogeneseform) erörtert werden. Eine kritische Bemerkung sei hier erlaubt: 357 (ebenso 150) wird eine phylogenetische Systematik der Verhaltensweisen (im Sinne einer phylogenetischen Klassifikation derselben) für mehr oder weniger unmöglich erklärt, einmal weil Verhaltensweisen nicht fossil werden, dann aber vor allem, weil im Verhalten eine unermeßlich komplizierte Situtation vorliegt. Ich glaube nicht, daß wir so pessimistisch urteilen müssen. Die moderne Verhaltensforschung ist eine noch verhältnismäßig junge Wissenschaft, der wir nicht allzu enge Grenzen setzen dürfen. Das bisher Erreichte (vgl. etwa die Zusammenfassunng bei Wickler, Fortschritte der Zoologie, 13, 1961) läßt doch gewisse Möglichkeiten erhoffen, auch in etwa das Problem der Stammesgeschichte des Verhaltens einer begrenzten Lösung zuzuführen. Freilich müssen noch ganz neue Wege zur Lösung dieser Frage gefunden werden; daß solche Wege möglich sind, kann wohl kaum bezweifelt werden (vgl. meine Arbeiten über die Phylogenie der Hummeln und Apiden auf Grund des Paarungsschwarms und des Nestbauverhaltens: Zeitschr. f. Tierpsychologie 1960, 1962). Diese kritische Bemerkung soll aber keineswegs die Anerkennung des auf einer umfassenden Literaturkenntnis beruhenden Berichtes von O. schmälern.

Ad. Haas

Delius, Walter (unter Mitarbeit von A. Kolping), Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 184). 8° (62 S.) Berlin 1961, de Gruyter. 7.— DM. — Nach den schon früher erschienenen Texten zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche erscheint nun eine ähnliche Sammlung aus der mittelalterlichen Kirche. Sie ist mit gleicher Sorgfalt gestaltet wie die vorige. Eine Auswahl mußte allerdings aus der Fülle mittelalterlicher Marientexte sehr viel schwieriger sein als aus dem Altertum. Daher kann es nicht verwunderlich sein, daß man den einen oder anderen Text oder auch ein ganzes Themengebiet nicht genügend berücksichtigt findet. So hätte man Texte zum Verhältnis Maria — Kirche entsprechend seiner Bedeutung in der mittelalterlichen Theologie gern zahlreicher gefunden. Die Hoheliedkommentare des 12. Jahrhunderts hätten sicher mehr Material geboten, als es hier scheint. Von Thomas von Aquin hätte das Opusculum super salutationem angelicam nicht fehlen dürfen. Aber das sind Wünsche, wie sie angesichts einer Auswahl immer bleiben werden. Das Heft ist eine dankenswerte Hilfe für Vorlesungen und Übungen.

O. Semmelroth

Canal, José M., C. M. F. Dos homilías de Odón de Morimond († 1161): Sacris erudiri 13 (1962) 377—460. — Zwei Marienpredigten des Zisterzienserabtes Odo von Morimond, die eine zu Joh 19, 25—27, die andere zu Lk 11, 27, sind hier ediert. Für die Authentizität wird verwiesen auf: H. Barré, L'homilie du pseudo-Albert sur Luc XI, 27 (Collectanea Ord. Cist. Reform. 21 [1959] 121—129); demnach ist die zweite Homilie nicht, wie namhafte Forscher behauptet haben, in das 14. Jahrhundert zu verlegen (man sieht, wie leicht Stil und andere innere Kriterien täuschen können!). Die vorliegende Edition benutzt zwar nur zwei Handschriften (Bruxelles, Bibl. Royale 1850—1856, ff. 6^{v}—29^{v}; Clm 28189, ff. 244—259), ist aber sorgfältig gearbeitet. Aus dem Inhalt wird besonders interessieren, daß Maria schon als die geistige Mutter der Menschen und in ihrer Beteiligung am Erlöseropfer Christi erscheint (mater erat omnium, et idcirco omnium uices dolere debuit: 420, 197), wie

es gleichzeitig oder kurz zuvor Werricho von Igny und Arnold von Bonneval ähnlich ausgedrückt haben. Für die Geschichte der Marienverehrung ist der Hinweis auf die Weihe des Samstags bemerkenswert. Im übrigen tritt die Abhängigkeit von der Mariologie des hl. Bernhard klar zutage. J. Beumer

John de la Rochelle, O. F. M., Eleven Marian Sermons, edited by *Kilian F. Lynch* O. F. M. (Franciscan Institute Publications, Text ser., 12). 8° (XXIV u. 103 S.) St. Bonaventure (N. Y.)-Louvain-Paderborn 1961, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, Schöningh. — Elf Marienpredigten (In Nativitate Domini, De Purificatione Beatae Mariae, In annunciatione, 4 In Assumptione Beatae Mariae Virginis, 4 In Nativitate Beatae Mariae Virginis), gehalten von dem Franziskaner Johannes de Rupella (de la Rochelle), werden hier in einer sauberen Edition vorgelegt. Die benutzten Handschriften, nicht weniger als 6 (Paris Bibl. Nat. lat. 15939, 13583, 15940, 16477, Ragusi Bibl. Fratrum Minorum 190, Troyes Bibl. Mun. 816), verbürgen zugleich die Authentizität. Was die Datierung angeht, so tritt der Hrsg. (XX—XXIII) für die Jahre 1232 bis 1242 ein. Der Ertrag, den die Mariologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts den Predigten entnehmen kann, namentlich die Mariologie der älteren Franziskanerschule, ist nicht sonderlich groß, weil die nach dem Geschmack der Zeit vorgenommene allegorische Schrifterklärung die dogmatischen Aussagen stark verdeckt. Immerhin erfahren wir einige Einzelheiten: Maria erhält einmal den Titel „mediatrix" (35, 109), an ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel besteht kein Zweifel (35, 118 und 39, 240); und bezüglich ihrer Heiligung ist gesagt: Sicut enim gratia conceptionis plena, ita gracia purificationis plena et perfecta ... Sanctificata est a culpa originali ... similiter a poena fomitis (76, 86 bis 89), was indes nur eine vollkommene und nicht in Stufen voranschreitende sanctificatio in utero bedeuten soll und doch auch so einen gewissen Gegensatz zu der später vertretenen Anschauung (u. a. von Albertus Magnus, Bonaventura, dem Mariale) darstellt. Einige Ideen berühren die populäre Mariologie: Die Gottesmutter war trotz ihrer Schönheit niemals Gegenstand einer sinnlichen Begierde (26, 276 bis 277 und 76, 100—102), und nach der Empfängnis Christi konnte selbst Joseph ihren Anblick nicht ertragen (60, 148—158). J. Beumer

Fries, Alb., Was Albertus Magnus von Maria sagt (Kirche und Volk, 32). 8° (223 S.) Köln-Detroit-Wien 1962, Amerikanisch-Ungarischer Verlag. — Die hier dargebotene Schrift legt die Ergebnisse aus der Forschungsarbeit des Verf. von „Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter" (Freiburg/Schweiz 1958) in systematischer Anordnung der Hauptideen vor, nicht zuletzt auch als Darstellung für einen weiteren Leserkreis. Neu hinzugekommen sind die zweckbedingten Erklärungen, die sich auf den dogmengeschichtlichen Stand des 13. Jahrhunderts und auf philosophische und physiologische Einzelheiten bei Albertus Magnus beziehen. Die gewählte Einteilung (I. Die Mutter des Herrn, II. Die begnadete Mutter des Herrn, III. Die Mutter der Heilsgüter) läßt die führenden Linien klar nach vorne kommen, und das abschließende Urteil des Verf. ist durchaus berechtigt: „Ein prächtiges Marienbild hat Albertus Magnus geschaffen im Anschluß an die in Schrift und Überlieferung niedergelegte und von der Kirche vorgelegte Offenbarung. Er gibt getreues Zeugnis vom Glaubensbewußtsein der Kirche seiner Zeit und bietet in einer Weise, die nüchtern und ergriffen zugleich ist, eine Theologie von der Gottesmutter, die im guten Sinn modern zu nennen ist, was Richtung, Methode und größtenteils auch den Inhalt betrifft ... Wenngleich in seinem Marienbild einige Linien nachzuziehen oder noch einzutragen sind, es hatte doch und hat seinen hohen Wert und weist ihn selber aus als einen Großen in marianischer Theologie sowie an echter, immer die Ehre des Herrn wahrender und suchender Marienfrömmigkeit" (223). Das könnte noch besonders bestätigt werden, wenn man den Inhalt des vom Verf. zuerst als unecht erkannten Mariale zum Vergleich heranziehen wollte; daß dies nicht geschehen ist, erklärt sich wohl aus der positiven und populären Zielsetzung der Schrift. J. Beumer

De Mariologia et Oecumenismo (Pont. Academia Mariana Internat.). gr. 8° (XI u. 593 S.) Romae 1962, Pont. Acad. Intern. — Ohne Zweifel ist es von aktueller Bedeutung, daß gerade die Mariologie unter ökumenischem Gesichtspunkt

gesehen wird. Eine reichhaltige Auswahl der hier einschlägigen Themen ist geboten, die in fünf Abschnitten erscheinen: I. Introductio, II. Sacra Scriptura et sancti Patres, III. Sensus fidei et magisterium Ecclesiae, IV. Theologi Byzantini, Reformatores eorumque asseclae, V. Conclusio. Wir nennen die Verfasser und ihre Beiträge: *G. Philips*, De mariologia in contextu hodiernae theologiae (3—30); *A. Feuillet*, De fundamento mariologiae in prophetis messianicis Veteris Testamenti (31—48); *S. Garafalo*, „Ancilla Domini" (49—57); *E. Miguéns O. F. M.*, Unus Deus, unus mediator (59—69); *A. Kerrigan O. F. M.*, Spiritualis Mariae Sanctissimae maternitas, Theologiae ioanneae investigatio exegetica (71—119); *I. Ortiz de Urbina S. J.*, Mediatio Mariae estne exclusa ab unico mediatore Christo? (145—177); *D. Fernández, C. M. F.*, Doctrina mariologica antiquorum Patrum occidentalium (179—216); *N. García Garcés C. M. F.*, De pietate populari relate ad mariologiam, seu de scientia mariologica contenta in devotione populari (219—256); *F. Willam*, Cardinalis Newman theses de doctrina et devotione mariana et motus oecumenicus (257 bis 274); *G. Baraúna O. F. M.*, De partibus Deiparae in oeconomia salutis iuxta Ecclesiae magisterium (275—329); *A. Kolping*, De phoenomeno interventionis multiplicis magisterii recentioris in re mariologica (331—352); *B. Schultze S. J.*, Theologi palamitae saeculi XIV de mediatione B. M. Virginis (355—422); *E. Stakemeier*, De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores (423—477); *A. Brandenburg*, De mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus (479—516); *C. Balić O. F. M.*, De motu mariologico-mariano et motione oecumenica saeculis XIX et XX (519—573). Wenn man etwas vermissen wollte, wäre es am ehesten ein näheres Eingehen auf die Übertreibungen, die sich im Laufe der Zeit bezüglich der Marienverehrung gezeigt haben. Die prinzipiellen Belange sind durch die Einleitung von G. Philips und das zusammenfassende und abschließende Wort von C. Balić gut vertreten. Unter den exegetischen Arbeiten zeichnen sich die zur alttestamentlichen (A. Feuillet) und zur johanneischen (A. Kerrigan) Mariologie besonders aus; letztere läßt die Texte aus dem Evangelium (2, 1—11 und 19, 24—27) und der Apokalypse (12, 1 ff.) durch eine exakte, immer auf die symbolischen Zusammenhänge zurückgreifende Deutung in einem zwar keinesfalls ganz neuen, aber doch überraschenden Licht für die Marienkunde erscheinen. In der systematischen Theologie schenkt der an und für sich recht beachtliche Artikel von García Garcés der grundsätzlichen Frage wohl zuwenig Aufmerksamkeit, welchen inneren Grund der Glaubenssinn des Volkes besitzt und welche Beweiskraft ihm eignet, und kargt auch mit den entsprechenden Literaturangaben. Der historische Teil ist nicht gerade vollständig, bringt aber äußerst wertvolle und interessante Untersuchungen, so die aus der Hand von B. Schultze über die Palamiten des 14. Jahrhunderts (Gregorius Palamas, Nicolaus Cabasilas, Theophanes Nycaenus und Isidorus Glabas) und die von E. Stakemeier über Mariologie und Marienkult bei den Reformatoren (Luther, Zwingli, Calvin); bei beiden fügen sich Textbelege, Kritik und einfühlende Darstellung zu einer imponierenden Einheit. Der ganze Sammelband hinterläßt das Bewußtsein, daß die Forderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil an seine eigene Verkündigung stellte, hier für die marianische Theologie schon erfüllt sind: positiv, biblisch und ökumenisch. J. Beumer

Brinktrine, Joh., Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche. 1. Bd. Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. gr. 8° (423 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 26.— DM; geb. 30.— DM; Ausg. f. Studierende 26.— DM. — 2. Bd. Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe. (273 S.) ebd. 1962. 18.— DM; geb. 22.— DM. — Für das schulmäßige Studium der Theologie bietet die straffe Systematik und die knappe, weitschweifige Darlegungen vermeidende Stoffdarbietung der Sakramentenlehre B.s große Vorteile. Wer diese beiden Bände studiert, wird dem Verf. die Glaubwürdigkeit seiner Bemerkung im Vorwort bestätigen, daß er seit langen Jahren auf keinen dogmatischen Traktat *mehr* Fleiß verwandt habe als auf den vorliegenden. Diese Bände bezeugen tatsächlich einen außerordentlichen Fleiß, der sich allerdings fast ganz auf die positive Bestandsaufnahme der die Sakramente betreffenden Dogmen- und Theologiegeschichte erstreckt. Die gedankliche Durchdringung und synthetische Bewältigung des Stoffes steht dahinter einigermaßen zurück. Da der positive Stoff ein solches Gewicht besitzt, wird man das Zu-

rückbleiben einer das lebendige Empfinden und denkerische Bemühen unserer Zeit einbeziehenden theologischen Durchdringung schmerzlich empfinden. Je ausgedehnter die Sakramentenlehre im Gesamt der Dogmatik ist, desto stärker empfindet man zudem jene Lücke, die in der katholischen Theologie immer bedrängender gespürt wird und, wenn sie nicht ausgefüllt wird, auch der Sakramentenlehre selbst ihre wahre Bedeutung vorenthält: Warum gibt es keinen, wenn auch vielleicht nicht gleich ausgedehnten, so doch ähnlich gewichtigen Traktat über die andere Lebensfunktion der Kirche, den Dienst am Wort? Die kirchliche Verkündigung ist ja nicht nur die Materialquelle für die Traktate der Theologie, sondern ist auch selbst eine theologische Wirklichkeit und müßte eine entsprechende Behandlung in einem Traktat neben der Sakramentenlehre beanspruchen. — Die Abfolge der Einzeltraktate und in ihnen der einzelnen Thesen ist bei B. einigermaßen die gewohnte. Es ist eine Reihe von Einzelmomenten herausgearbeitet, die man nicht in allen Lehrbüchern findet — auf die meisten von ihnen wird im Vorwort aufmerksam gemacht. — Die auch bei B. befolgte Gewohnheit, die Sakramente einfach in einer Reihenfolge nebeneinander zu behandeln, in der dann die Eucharistie nur als ein Sakrament unter den anderen erscheint — was ihrem Wesen und Sinn wohl kaum entspricht —, wirft eine Frage auf, die man bei einer Reihe anderer Positionen ebenso stellen möchte: Gibt es nicht in der Sakramentenlehre eine ganze Menge von Thesen, die durch ihre Einbürgerung in die schulmäßige Aussagegewohnheit den Eindruck erwecken, als ständen sie dogmatischen Festlegungen gleich und ließen keinen Zweifel zu? Hier wartet doch wohl manches auf die Sonde der Unterscheidung zwischen verbindlicher kirchlicher Verkündigung und theologischen Spekulationen oder Erklärungsversuchen. — Den Hauptwert dieser beiden Bände möchten wir in dem außerordentlich reichen Material sehen, das hier dargeboten wird, der inneren Bearbeitung durch den Theologen und Dozenten wartet und seiner Arbeit eine sehr wertvolle Grundlage gibt.

O. Semmelroth

Nicolas, M. J., O. P., L'Eucharistie (Encyclopédie Je sais — je crois). 8° (123 S.) Paris 1959, Fayard. 350.— Fr. — Ders., Der Leib des Herrn. Übers. von *E. Klein* (Enzyklopädie: Der Christ in der Welt, VII 5). 8° (117 S.) Aschaffenburg 1962, Pattloch. 4.50 DM; subskr. 3.80 DM. — Das Buch stellt zwar kurz, aber organisch und umfassend die katholische Eucharistielehre dar. Es hält sich von Einseitigkeiten fern und überwindet die häufig anzutreffende Gefahr des Zerfallens in eine Vielheit von Einzelaussagen, die kaum noch etwas miteinander zu tun haben. Die beiden Kapitel des 1. Teils stellen die Lehre der Schrift und der kirchlichen Verkündigung von der Eucharistie dar und geben der systematischen Darstellung der späteren Kapitel das positive Fundament. Bei der Darstellung der paulinisch-synoptischen Einsetzungsberichte und der Verheißungsperikope bei Johannes hätte man sich eine etwas eingehendere Auseinandersetzung mit den positiven wie den kritischen Feststellungen der neueren Exegese wünschen können; was nicht heißt, daß nicht das Wesentliche recht gut geboten würde. Die im 2. Teil gebotene Theologie der Eucharistie stellt zunächst die Eigenart der sakramentalen Ordnung überhaupt dar, um dann die Eucharistie als vollkommenste Verwirklichung des Sakramentes zu zeigen. Obwohl die Gewohnheit gewordene Dreiteilung — Realpräsenz, Opfer, Kommunion — beibehalten wurde, ist doch die ihr innewohnende Gefahr einer Zerstückelung einigermaßen vermieden. Die drei Teile werden bei N. nicht wie in den meisten dogmatischen Handbüchern zu drei nebeneinanderstehenden Einzeltraktaten. Vielleicht hätte es der inneren Einheit aber noch besser gedient, wenn mit der Eucharistiefeier als sakramentaler Darstellung des Opfers Christi begonnen und dann die Realpräsenz als Unterpfand für den Realismus der Gegenwart des Opfers und die Kommunion als dichteste Gestalt der Einbeziehung des Gläubigen in Christi Opfer aufgezeigt worden wäre. Im letztgenannten Punkt könnte die innere Einheit des ganzen sakramentalen Opfergeschehens noch verstärkt werden, wenn die durch die Teilnahme am Opfer Christi in der Kommunion gewonnene Gnade als die Teilnahme an jener Vollendung erschiene, die der geopferten Menschheit Christi in Auferstehung und Himmelfahrt gegeben wurde. — Besonders hingewiesen sei noch auf die kritische Beurteilung, die N. dem übertriebenen Realismus entgegenbringt, mit dem „manche katholische Theologen ... den Gedanken von der Wirksamkeit und Gültigkeit der

Wandlungsworte so weit treiben, daß sie annehmen, diese wären auch außerhalb der Messe und der liturgischen Handlung gültig und wirksam, z. B. wenn ein Priester sie in einem Bäckerladen oder, wie in einem bekannten Film, über ein Glas Champagner im Restaurant spräche" (41). N. plädiert wohl mit Recht dafür, daß die Wandlungsworte in den eucharistischen Einsetzungsbericht und dieser wieder in die kirchliche Gedächtnisfeier, also die Messe, eingeordnet sein müssen, um ihren Sinn und ihre Gültigkeit zu haben. — Der 3. Teil behandelt die Eucharistiefeier der Kirche, besonders die Verehrung der Realpräsenz, die Teilnahme der Gläubigen und die öftere Kommunion. — Die im Pattloch-Verlag erschienene Übersetzung aus der Feder von E. Klein ist gut gelungen, wenn man von einigen (allerdings teilweise nicht ganz unwichtigen) Kleinigkeiten absieht. So kann man das lateinische Wort mutatio zwar im Französischen mit mutation (46), nicht aber im Deutschen mit Mutation (43) wiedergeben, da dieses Fremdwort eine naturwissenschaftliche Festlegung besitzt, die seine Anwendung in unserem Bereich verbietet. O. Semmelroth

Barsotti, Divo, Liturgie als Mitte. 8° (81 S.) Einsiedeln 1961, Johannes-Verlag. 4.80 DM. — Die deutsche Überschrift über den drei Kapiteln „Wort und Akt", „Die Gnade in der Liturgie", „Das Kirchenjahr als Mysterienweihe" ist im Anspruch bedeutsamer als das farblose „Liturgia e teologia" des (bereits 1956 erschienenen) italienischen Originals. Gerade im 1. Kapitel (das geschlossener und gerundeter ist als die beiden folgenden) geht es darum, den Kult des Alten und des Neuen Testaments als anamnetische Antwort des Menschen auf die vorausgehenden göttlichen Grundakte von Schöpfung, Bundesschluß, Tod und Erhöhung Christi zu verstehen. So in den geschichtlichen „ein für allemal"-Vollzug rückgebunden, erweist sich „Liturgie als Mitte", weil die Repräsentation — die nicht sein kann ohne das werkzeugliche Wort — die zunehmende Durchsetzung des Eschatons heraufführt. — Was an dem kleinen Schriftchen Gewicht hat, sind nicht so sehr die materialen Aussagen, sondern das Bemühen, Liturgie in ihrem Eigentlichen, aus ihrem Eigentlichen zu erfassen (konkret: nicht vorschnell dogmatische Kategorien heranzutragen). So wird man dann bei den beiden letzten Abschnitten nicht die Titel für zu großartig und zuviel versprechend halten, sondern für Weisung und Anregung dankbar sein. A. Stenzel

Martimort, A. G., L'Église en prière. Introduction à la liturgie. 8° (XV u. 917 S.) Paris-Tournai-Rom-New York 1961, Desclée. — Hier liegt ein Gemeinschaftswerk vor, das diese Bezeichnung durch die Straffheit der Koordination in hohem Maße verdient. So sehr verwunderlich ist dieser Befund allerdings wieder nicht: der Schlüsselname ist Centre de Pastorale liturgique. Der Herausgeber ist einer seiner Direktoren, und die 13 anderen Mitarbeiter sind zum großen Teil von der Zeitschrift La Maison-Dieu bzw. den Tagungen des Centre bekannt. Damit ist über das Eingespieltsein hinaus auch genug über ihre Kompetenz gesagt. Nicht ebenso selbstverständlich mitgesagt und damit eigens zu betonen ist die Eleganz und Leichtigkeit, womit die Autoren ihre viele Gelehrsamkeit vortragen und an uns herantragen. — „Einführung in die Liturgie" also. Wir geben den Inhalt summarisch an. Einleitend wird gehandelt vom Begriff der Liturgie und der Wissenschaft von ihr: über die verschiedenen Familien und die geschichtliche Entwicklung. Sodann werden die Grundlagen der liturgischen Feier dargelegt: ihre Gestalt als bestimmt durch das konkrete liturgische Recht, durch die großen Bausteine Versammlung, Dialog, Zeichen — ihre Theologie, dargestellt an Hand der Fragenkomplexe um Liturgie und Kult, Liturgie und Heilsgeschichte, Liturgie und Glaube, Liturgie und Pastoral. Es schließt sich die materiale Behandlung der einzelnen Stoffgebiete an: Meßopfer und eucharistischer Kult (230 S.!) — Sakramente und Sakramentalien — Heiligung der Zeit: im Zyklus von Woche und Jahr — abschließend knapp 100 Seiten über das Offizium. Es könnte also, vom Inhalt her gesehen, gut und gern ein „Handbuch" sein, und mit seinen beinahe 1000 sehr dichtbedruckten Seiten gewiß keines der dürftigsten. Die dafür erforderlichen positiven Qualitäten sind alle gegeben: Fülle, Proportion, Ausgewogenheit. Aber es ist mehr. Es ist Einführung, besser noch: Hinführung zur Liturgie. Es *redet* nicht „über Liturgie", sondern läßt die *Liturgie* zu Worte kommen, sie selber; diese Freiheit vom Nessushemd verfremdender Kategorien lernt man vielleicht erst

dann richtig schätzen, wenn man sie mit der Zwangslage konfrontiert, die P. Radó sein „Enchiridion liturgicum" abfassen hieß, als dogmatisch-moralisch-kanonistisch-rubrizistische (usw. usw.) Summe — vgl. die folgende Rezension. So wird denn zum Eigenstudium aufgefordert. Nicht nur, weil an die unausgeschöpften Quellen herangeführt wird, mehr noch, weil geschickt nach allen Richtungen Fenster aufgestoßen werden. Überflüssig, zu sagen, daß sich nirgends das Centre de Pastorale liturgique verleugnet: die Ausrichtung auf das Leben, auf den Vollzug ist überall gegenwärtig. — Der Druck, die Ausstattung mit 16 Tafeln verdienen alle Anerkennung. Die Literaturangaben und der Index sind verläßlich. A. Stenzel

Radó, Polyc., O. S. B., Enchiridion liturgicum. gr. 8° (XV u. 1522 S., in 2 Bänden) Rom 1961, Herder. Auslief. für Deutschland: Herdersche Verlagsauslieferung Frankfurt/Main. 70.40 DM; geb. 84.— DM. — Daß man sich nicht irreführen lasse durch „Enchiridion" — als nehme man das liturgische Seitenstück zu den altbekannten „Denzinger", „Rouët" usw. zur Hand! Sehr viel mehr hat man es mit einer regelrechten „Summa" zu tun. Die den Titel fortführende Kennzeichnung „complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem Rubricarum" klingt noch vergleichsweise harmlos. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis belehrt dann endgültig: man hat es mit einer umfassenden Gesamtdarstellung des einschlägigen Lehrstoffes aus Dogmatik, Moral, Pastoral, Kirchenrecht, geschichtlicher wie rubrizistischer Liturgik zu tun. Es wird da nicht nur gehandelt über den Begriff der Liturgie, über ihre Quellen und ihre Geschichte; über die Liturgie göttlicher und kirchlicher Einsetzung, über die Eucharistie, die anderen Sakramente und das Offizium bis hin zum Kirchenjahr — die Allseitigkeit der Behandlung ist einfach einmalig! Die erstaunliche Fülle reicht vom kompletten Traktat „De sacramentis in genere" (De notione: de existentia; de essentia; de efficientia; de causis sacramentorum — und das gar nicht einmal in minimaler Knappheit! Da figuriert beispielsweise eine so weit hergeholte These wie „In statu legis naturae existebat remedium naturae, forsitan etiam alia sacramenta improprie dicta") über die Behandlung der einzelnen Sakramente (in entsprechender Breite, nach genau denselben Schemata) bis hin zur zeremoniellen Anweisung für die Feier des 40stündigen Gebets oder für die Einführung des neuen Pfarrers. Man findet die Meßopfertheorien verläßlich registriert; man wird für den Schriftverkehr mit den römischen Stellen mit den entsprechenden praktischen Formularen versorgt; man kann sich an Hand einer breitausgelegten Diskussion über die Taufbarkeit des foetus nonnatus, abortivus, monstrum orientieren. Wie das? Wozu das? — Man wird weit zurückgehen müssen, um auf Unternehmen ähnlich weitgespannten Ansatzes zu treffen. Für unsere Zeit gewiß eine Rarität. Wenn man das Werk so akzeptiert, wird man ihm das Zeugnis nicht verweigern können, daß es im großen ganzen durchaus gelungen sei. Die Beherrschung des Stoffes der weitgestreuten Gebiete ist beeindruckend. Zur Bändigung der Fülle erweist sich die altvertraute Thesenform (einschließlich „difficultates") ebenso dienlich wie das schlichte, leicht lesbare Latein. Einzelheiten, die umstritten oder überholt sind, können den 1500 vollgepfropften Seiten gewiß keinen Abtrag tun. So etwa werden heute wohl nicht mehr alle von Argumenten überzeugt werden wie dem S. 963: „Sakramente können nur von Christus eingesetzt werden. Daß die Niederen Weihen von ihm etwa nur ‚in genere' eingesetzt worden seien, kann man schwerlich annehmen; also ..."; bzw. dasselbe mehr geschichtlich gedreht (964): „Est certe impossibile, daß wirkliche Sakramente solche nur auf beschränkte Zeit gewesen sein sollten; also ...". Oder: das volle Tagzeitenschema „inde a saeculo IV" anzusetzen (415), wird man sich heute nicht mehr leicht getrauen; dafür wird man aber die Komplet der Sache nach nicht erst bei Benedikt anfangen lassen wollen (410). Auch wenn man solche Bemerkungen vermehren wollte (und man könnte es gewiß) — die Gesamtarbeit ginge ihrer Gewichtigkeit und Solidität nicht verlustig. Von einem Buch von solchem Genus wird man gerechterweise auch keinen Avantgardismus verlangen. Was verlangt werden kann, nämlich besonnene Ausgewogenheit, ist da; vielleicht etwas reichlich (52: „Liturgia non debet lingua vulgari celebrari, imo linguae sacrae aliquo modo semper usurpabantur; usus tamen partialis linguae vulgaris valde utilis esse potest"). — Aber alle schuldige Anerkennung kann doch ein Grundunbehagen nicht verdecken: verfremdete Methode, verfremdete Fragestellungen

können doch nur zu einer Darstellung führen, in der die Eigenart der Liturgie in etwa verstellt ist?! In der Tat: zu einem ungeschmälerten Einverständnis wird man nur kommen, wenn man die Situation bedenkt, in der dieses Werk verfaßt worden ist. Der Verf. lehrt in Budapest. An einer Fakultät, die in jüngster Vergangenheit weit davon entfernt war, voll besetzt zu sein. Seine Lehrkanzel steht für manche unbesetzte, sein Buch für manches, das nicht gedruckt werden konnte. Aus solcher Not ist hier viel Tugend gemacht worden. A. Stenzel

Missale Gothicum (Vat. Reg. lat. 317) (Rerum ecclesiasticarum documenta, series Maior Fontes, 5). Hrsg. von *Leo C. Mohlberg O. S. B.* gr. 8° (XXXII u. 141 S., 6 Tafeln) Rom 1961, Herder. 57.60 DM. — Zu den bereits in derselben Sammlung erschienenen Zeugen (Miss. Francorum, Miss. gall. vetus) gesellt sich hier der Kodex, der (wir nehmen das Urteil A. Wilmarts auf) nicht nur den besten Einblick in die altgallikanische Liturgie vermittelt, sondern überhaupt zu den schönsten auf uns gekommenen liturgischen Texten gehört. Was Wunder also, daß auf die erste vollständige Ausgabe (von Thomasius, 1680) eine Reihe anderer folgte. Es interessieren hier nur die zeitlich letzten Bearbeitungen. In H. M. Bannisters Arbeit (seine textkritische Ausgabe datiert von 1917) einzutreten, wurde der Herausgeber Mohlberg bereits 1924 vom damaligen Präfekten der Vatikan. Bibliothek, Mercati, gebeten. Der Tafelband der phototypischen Wiedergabe und der Band mit der Einleitung (1929) stellen eine Prachtausgabe dar, die gut und gern Ehrengabe für das goldene Priesterjubiläum Pius' XI. sein konnte. Wo steht die vorliegende Ausgabe? Sie benutzt Bannisters Text, interpunktiert ihn modern und versieht ihn mit einem Apparat auf heutigem Stand. Die (152 S. starke) Einleitung von 1929 hingegen konnte nicht übernommen werden. Ihre bündige Zusammenfassung bringt auf 20 Seiten das Wichtigste: Beschreibung der Hs, Alter und Heimat, Name, Ausgaben und Literatur, Verweise auf die umfängliche Fassung sind jeweils eingefügt. Die vertretenen Positionen haben seit langem in der Diskussion Hausrecht: angefangen vom ehrwürdigen, unberechtigten (weil nicht vom Missale Gothicum des Kardinals Ximenes legitimierten) Namen über den Redaktionsansatz um die Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert bis zur möglichen Heimat: Burgund — näherhin Luxeuil, vielleicht Autun. — Eine Kleinigkeit: muß man auch in einer gedrängten Einleitung das — seit Bishop überall angeführte — Argument bringen: terminus ante quem müsse das Jahr 789 sein, das Jahr, in dem Karl d. Gr. die Verlesung der Namen der offerentes *vor* dem Kanon verbot (für welche beibehaltene Übung eine Reihe von Post-nomina-Kollekten zeugen)? Abgesehen davon, daß die Konvergenz der vielen Gründe schließlich ein viel früheres Datum nahelegt — will man ernsthaft meinen, der Erlaß des Kapitulare bringe im selben Augenblick eine alte Gewohnheit aus der Übung (und aus den liturgischen Büchern)? Das heißt doch wohl anachronistisch in Kategorien heutigen Zentralismus' denken. — Die 3 Indices (liturgische Formeln — Messen und Heilige — Namen und Sachen) verdankt die Ausgabe *P. Siffrin.* A. Stenzel

Siffrin, Petrus, O. S. B., Konkordanztabellen zum Missale Gothicum (Rerum ecclesiasticarum documenta, series minor Subsidia Studiorum, 6). 8° (XII u. 175 S.) Rom 1961, Herder. 25.60 DM. — Der der gesamten Reihe eng verbundene P. Siffrin hat auch zum Missale Gothicum vier Konkordanztabellen erstellt. Die erste erschien bereits im Einleitungsband der Ausgabe von 1929 und wurde nur an die neue Ausgabe der Reihe angepaßt (für das Sakramentar von Gellone konnte sogar die Numerierung einer noch in Vorbereitung begriffenen Neuausgabe geboten werden). Besonders ausführlich werden die nichtrömischen Quellen auf ihre Parallelen gesichtet (gallikanische, keltische, mailändische, mozarabische Zeugen). Die zweite Tabelle beschäftigt sich gewissermaßen in Großaufnahme (knapp 100 S.!) mit den Gebetsformeln der vier gallikanischen Sakramentarien (Bobbio, M. Gothicum, M. Francorum, M. gall. vetus). An dritter Stelle steht eine Tabelle, in der *A. Chavasse* die in seinem Werk „Le sacramentaire Gélasien" enthaltenen Referenzen zu den nämlichen vier Sakramentarien zusammenstellt; sie wird um die Nummern der neuen Ausgaben der vorliegenden Reihe vermehrt. Den Beschluß macht eine Tabelle der biblischen Anklänge. — Also: ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument.
A. Stenzel

Genesis 2 f. als „geschichtliche Ätiologie"

Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff

Von Norbert Lohfink S. J.

Die katholische *Theologie* pflegt bewußt zwischen „Inspiration" und „Offenbarung" zu unterscheiden. Ein biblischer Text ist für den Leser der Bibel Wort Gottes an ihn, und insofern Offenbarung. Vom menschlichen Verfasser dieses Bibeltextes gilt aber zunächst nur, daß er inspiriert ist. Wie er zu seiner Aussage und Formulierung kam, wie also die menschliche Seite des inspirierten schriftstellerischen Vorgangs aussah, ist eine zweite Frage. Hier können Offenbarungen (mystischer Art) eine Rolle spielen, es kann aber auch sein, daß einfach ältere Traditionen übernommen werden oder daß eigenes Nachsinnen und Schlußfolgern zu einer bestimmten Aussage führt. Man kann also vom Faktum der Inspiration her nicht unmittelbar Folgerungen über die konkrete Entstehung eines biblischen Textes ziehen.

Bei den biblischen Aussagen über den Beginn der Menschheitsgeschichte kann dieser inspirationstheologische Ansatz besonders wichtig werden. Denn die Weise, wie man sich die Gewinnung dieser Aussagen durch den biblischen Verfasser denkt, wird nicht ohne Einfluß auf die theologische Auslegung bleiben. Wurde der Autor von Gn 2 f. in einer *Vision* gewissermaßen einige hunderttausend Jahre zurückversetzt und bekam die damaligen Vorgänge im eigentlichen Sinn zu schauen, oder übernahm er eine durch göttliche Vorsehung unversehrt durch die Jahrhunderttausende getragene, letztlich auf Augenzeugenschaft beruhende *Tradition*, dann sind seine einzelnen Formulierungen natürlich ganz anders zu beurteilen als in dem anderen Fall, wo er in einem gewissen Eingehen auf zu seiner Zeit gängige Urzeitvorstellungen letztlich doch selbständig aus der Erfahrung des gegenwärtigen Weltzustandes heraus und getragen vom Glauben an den einen Gott Israels und dessen bekannte Weise, mit der Welt umzugehen, durch eine Art *Rückschluß* auf das Faktum einer Ursünde kam, das er dann in der ihm gegebenen Weise konkret-erzählend darstellte. Am Faktum der Inspiration und damit an der Richtigkeit des Ausgesagten (soweit es wirklich um die Aussage geht und nicht um ihre darstellende Konkretisierung) ändert sich auch in diesem dritten Fall nichts.

Welcher aus den drei angedeuteten oder noch anderen ausdenkbaren Fällen vorliegt, kann nur vom Text her entschieden werden,

fällt also zunächst in die Kompetenz der Exegese. Im Sinne der dritten angegebenen Möglichkeit entscheiden sich heute viele katholische Exegeten. Vor allem A.-M. Dubarle hat die Frage exegetisch bearbeitet [1]. H. Renckens, dessen Buch über die biblische Urgeschichte den bezeichnenden Titel trägt „Israels Schau in die Vergangenheit", hat diese Sicht breiteren Kreisen zugänglich gemacht [2]. Zur gleichen Zeit hat der Dogmatiker K. Rahner sich diese Auffassung zu eigen gemacht, die hermeneutischen Implikationen begrifflich schärfer gefaßt und alles in einen größeren erkenntnistheoretischen und theologischen Zusammenhang gestellt [3]. Rahners präziser Standpunkt ist nun neuerdings wiederum der Ausgangspunkt einer exegetischen Untersuchung der Frage geworden: L. Alonso-Schökel befragte mit stilanalytischen Methoden abermals den Text von Gn 2 f. unter den von Rahner her sich ergebenden Gesichtspunkten, und er fand, daß diese sich voll bestätigen, ja er konnte eine ganz neue Entdeckung machen: daß speziell die heilsgeschichtliche Bundestheologie Israels bei der Gestaltung der Darstellung der ersten Menschensünde einen großen Einfluß gehabt hat [4]. Wir haben hier also ein schönes Beispiel dafür, wie fruchtbar eine gegenseitige Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik sein kann.

Es ist durchaus zu wünschen, daß dieses Gespräch weitergeführt wird. An Problemen wird es um so weniger mangeln, je mehr man ins Konkrete geht [5]. Beim Gesprächspartner K. Rahner ist auch mit dem Willen zur Weiterführung zu rechnen, denn er hat schon in der von ihm herausgegebenen Reihe „Quaestiones disputatae" ein ganzes

---

[1] Les Sages d'Israel, Lectio Divina 1, Paris 1946; Le péché originel dans l'Écriture, Lectio Divina 20, Paris 1958. — Auf die nichtkatholische Exegese möchte ich in diesem von einer innerkatholischen Problematik bestimmten Artikel nicht weiter eingehen.

[2] Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1959 (holländische Urausgabe: 1957).

[3] Ätiologie, LexThKir² I (1957) 1011 f. Ausführlicher dann in: P. Overhage — K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Quaestiones disputatae 12/13, Freiburg 1961, 34—42. Vgl. auch: K. Rahner - H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Herder-Bücherei 108/109, Freiburg 1961, 36.

[4] Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2—3: Bibl 43 (1962) 295—316. Vgl. vor allem die abschließende Einzelstellungnahme zu Rahners Thesen: 312 f. Zu den Spuren der Bundestheologie: 305—309.

[5] Als Hinweis mag die pointierte Bitte des Exegeten H. Haag (Hochland 53 [1960/1961] 278) an die Dogmatik dienen, „die Lehre von den ‚dona praeternaturalia' im Sinn unseres heutigen Verständnisses der biblischen Erzählung neu aufzugreifen". Er stellt sie bei einer Besprechung des Buches von Renckens, bei dem er es unlogisch findet, daß er zwar die Leidensunfähigkeit des paradiesischen Menschen leugnet, seine Unsterblichkeit aber aufrechterhält. Zur Frage der paradiesischen Bewahrung vor dem Tod vgl. jetzt den Exegeten V. Hamp, Paradies und Tod, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift J. Schmid, Regensburg 1963, 100—109. Er ist wesentlich zurückhaltender als Haag, aber, wie aus dem Artikel deutlich wird, nicht aus exegetischen Gründen, sondern aufgrund kirchlicher Dokumente. Hier ist also offensichtlich ein Punkt, über den noch diskutiert werden muß.

Buch zur Frage angekündigt: Theologische Interpretation von Genesis 1—3. Die nun folgenden Bemerkungen möchten nichts anderes als dazu beitragen, daß in diesem Gespräch nicht plötzlich unerwartete Schwierigkeiten auftreten. Und zwar nicht im Hinblick auf die *Sache* selbst, sondern im Hinblick auf die dafür gebrauchte *Terminologie*.

Denn K. Rahner hat eine neue, von ihm definitorisch festgelegte Terminologie eingeführt [6]. Nun hat natürlich jeder Autor das Recht, seine Begriffe zu wählen, wie er es für gut hält, und sie so zu definieren, wie er möchte. Aber gerade wenn ein Gespräch zwischen zwei verschiedenen Wissenschaften im Gange ist, wäre es besser, wenn keiner der beiden Partner eine im anderen Bereich schon gebräuchliche Terminologie in einem von vornherein und ex definitione abweichenden Sinn neu einführte. Innerdogmatisch mag also nichts dagegen einzuwenden sein, daß Rahner im Hinblick auf Gn 2 f. von einer „geschichtlichen Ätiologie" spricht und diese „geschichtliche Ätiologie" als ein „literarisches Genus" bezeichnet. Aber das Gespräch mit der Exegese wird dadurch unnötig belastet, weil dort beide Worte schon in anderen Zusammenhängen im Gebrauch sind und dabei auch etwas anderes meinen. Das exegetische Unbehagen kommt z. B. in dem genannten Artikel von Alonso-Schökel da zum Ausdruck, wo dieser zum erstenmal die Rahnersche Begriffsbildung erwähnt. Er spricht von einer „terminología personal, que los exegetas no encontrarán muy feliz" [7]. Was Alonso-Schökel so in Kürze anmerkt, soll im folgenden vor allem für dogmatische Partner oder Zuhörer des Gesprächs über Gn 2 f. ein wenig expliziert werden [8].

Zunächst sei das *terminologische System Rahners* kurz in Erinnerung gerufen [9].

a. Rahner kommt zum Begriff der „Ätiologie" von folgender Frage aus: „*Woher* weiß der Verfasser der Genesis das, was er berichtet?" Auf diese Frage nach dem „Woher" antwortet er mit einem „Als": „Er weiß es *als* geschichtliche Ätiologie (34 f.).

b. Bei der Definition geht Rahner von einem recht weiten Begriff der „Ätiologie" aus, den er immer mehr eingrenzt. „Ätiologie im weitesten Sinn ist die Angabe eines Grundes, einer Ursache für eine andere Wirklichkeit" (35). Ohne weitere

[6] Die Bibliographie in LexThKir² (1957) 1012, erweckt durch ihre Klassifikation den Eindruck, als sei die Terminologie schon von Vorgängern übernommen.

[7] A. a. O. (Anm. 4) 295.

[8] Ich möchte K. Rahner herzlich für das Interesse danken, mit dem er einen ersten Entwurf dieses Artikels gelesen hat, für seine Einwände und Hinweise und vor allem für die Großherzigkeit, mit der er mich ermuntert hat, meine Gedanken zu veröffentlichen. Das war schon vor geraumer Zeit, und es bestand der Plan, diesen Artikel zusammen mit der in Anm. 4 zitierten Untersuchung von L. Alonso-Schökel zu veröffentlichen. Ich habe ihn aber dann so lange zurückgehalten, wie es K. Rahner schwierig gewesen wäre, in gleicher Öffentlichkeit zu antworten.

[9] Die Seitenangaben bei den nun folgenden Zitaten verweisen auf Overhage - Rahner (vgl. Anm. 3). Hervorhebungen sind von Rahner in Teil b, von mir in Teil a und c.

Zwischenstufe werden wir von da aus zu einer Ätiologie „in einem engeren Sinn" geführt. Sie ist „die Angabe eines früheren Geschehens als Grund eines erfahrenen Zustandes oder Vorkommnisses im menschlichen Bereich, wobei dieser Zustand der Erkenntnisgrund der Ursache ist" (35). Hier ist eine dreifache Eingrenzung des Begriffs geschehen: 1. Die in der Ätiologie zu erklärende Wirklichkeit ist ein „erfahrener Zustand oder Vorkommnis im menschlichen Bereich"; 2. die angegebene Ursache liegt „früher", ist also geschichtlich; 3. die historische Ursache darf nicht aus eigener Erinnerung oder durch (zuverlässige oder unzuverlässige) historische Nachrichten bekannt sein, sondern muß von der zu erklärenden Wirkung her erschlossen worden sein. Auf dieses dritte Element kommt es Rahner vor allem an. In seinem Bereich sucht er nun das Prinzip einer weiteren Unterteilung des Begriffs. Er fragt gewissermaßen nach dem Gelingen des Schlußverfahrens aus der Wirkung auf die Ursache. Je nach Mißlingen oder Gelingen unterscheidet er eine „mythologische" und eine „geschichtliche" Ätiologie. Der „Rückverweis auf ein früheres Geschehen kann entweder a) gestaltet sein als bildhafte Vorstellung einer Ursache, die im Grunde doch nur den gegenwärtigen Zustand verdeutlicht zum Bewußtsein bringen soll: *mythologische* Ätiologie. Diese kann als solche bewußt sein oder mit der Meinung verbunden sein, das frühere Geschehen habe sich wirklich zugetragen. Oft wird sich hinsichtlich dieser Frage das menschliche Bewußtsein dichterisch-denkerisch in einer unreflektierten Schwebelage befinden ... Oder b) dieser Rückverweis ist die wirkliche, d. h. sachlich mögliche, berechtigte und erfolgreiche Erschließung einer geschichtlichen Ursache *aus* einem gegenwärtigen Zustand, der durch die Verdeutlichung seiner geschichtlichen Herkunft selbst deutlicher erfaßt wird, wobei die wirkliche Ursache und die jetzige Folge in einer Perspektive gesehen werden. Dabei kann der Grad, in dem die wirklich geschichtliche Ursache in ihrem konkreten Sein erfaßt wird, sehr verschieden sein. Dementsprechend kann auch die Aussageweise ... mehr oder weniger auf eine Bildhaftigkeit angewiesen sein, die ... aus dem Erfahrungsbereich des Ätiologen stammt ...: *geschichtliche Ätiologie*" (35 f.).

c. Rahner ist der Ansicht, hier eine literarische Gattung definiert zu haben. Denn er schreibt zu Beginn eines späteren Abschnitts: „Was folgt nun, wenn wir diesen Begriff der geschichtlichen Ätiologie auf den Genesisbericht als dessen *literarisches Genus* anwenden ...?" (38.)

Die nun folgenden Überlegungen stehen unter drei Gesichtspunkten: der literarische Bereich, an dem und für den der Begriff der Ätiologie gewonnen wird; die Rolle echter historischer Nachrichten in einer Ätiologie; die Bezeichnung und Behandlung der Ätiologie als literarische Gattung.

1. Der literarische Bereich der Ätiologie

Bei Rahner ist es deutlich, daß er das ganze Begriffssystem nur im Hinblick auf die Paradies- und Sündenfallerzählung der Genesis schafft.

So ist ja der gegen das Wort „geschichtlich" kontradistinguierte Begriff „mythologisch" doch fast nur bei ätiologischen Erzählungen sinnvoll, die in der Urzeit oder jenseits aller Zeit spielen und in denen himmlische Wesen auftreten. Sonst spricht man ja gewöhnlich nicht vom Mythos. Nun wird man z. B. die ätiologische Namenserklärung von „Edom" in Gn 25, 30 zweifellos nicht als „geschichtliche Ätiologie" im Sinne Rahners nehmen, aber nun deshalb von einer „mythologischen

Ätiologie" reden zu wollen wäre doch sicher auch nicht (ganz) angebracht. Es ist deutlich, daß Rahner aus einer konkreten exegesegeschichtlichen Situation heraus zu seinem wohl nicht ganz adäquaten Gegensatzpaar geschichtlich-mythologisch gekommen ist: gegenüber der in der evangelischen Auslegung vorherrschenden „mythologischen" Deutung von Gn 2 f. versucht er, ein zwar nicht im üblichen Sinne, aber doch in einem noch echten Sinne „geschichtliches" Verständnis zu ermöglichen. Andere biblische Texte als Gn 2 f. treten dabei kaum ins Blickfeld.

Nun gebraucht die alttestamentliche Wissenschaft den Begriff der Ätiologie schon seit längerer Zeit[10]. Er haftet dort an literarischen Phänomenen, die über einen großen Teil des Alten Testaments verstreut sind. Manche Erzählungen, vor allem aus der Frühzeit, laufen darauf hinaus, daß als Effekt des erzählten Ereignisses oder als Erinnerung an es ein sichtbares Zeichen, ein Name oder ein fester Brauch *„bis auf den heutigen Tag"* (d. h. bis in die Zeit, in der die betreffende Erzählung formuliert wurde) bestehen blieb. Oder es heißt gar — für diesen Typ ätiologischer Motive gibt es sogar einen Beleg aus Gn 2 —: *„darum* verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, und sie werden ein Leib". Die feste Formel „bis auf den heutigen Tag", der mit „darum" eingeleitete Erzählungsabschluß oder auch beide Formen zusammen (Gn 32, 33) zeigen deutlich, daß das Vergangene erzählt wird, *um* etwas Gegenwärtiges zu erklären. Hier offenbart sich also eine Intention des Erzählers, ein Zweck, den er seinem Erzählen setzt. Ob dies immer der einzige oder der erste Zweck ist, muß durch weitere literarische Analyse festgestellt werden. Ebenso kann literarische Analyse natürlich manchmal auch eine solche Intention des Erzählers erarbeiten, wo die festen Formeln fehlen. Jedenfalls: diese Intention des Erzählers nennt man „ätiologisch". „Ätio-

[10] Seine Verwendung ist dabei ähnlich, wenn auch nicht ganz genau so wie in der allgemeinen Religionswissenschaft und in der Volkskunde. Soweit ich sehe, geht dieser Gebrauch des Wortes (daneben gab es stets auch einen anderen, naturphilosophischen, der ebenfalls schon aus der Antike stammt) letztlich auf Kallimachos von Kyrene (310—240 v. Chr.) zurück. Sein Hauptwerk waren die Αἴτια, „ein ‚Kranz ätiologischer Sagen' (Rohde) ... es war darin der Ursprung von Kulten und Bräuchen, Festen und Spielen, Heiligtümern und Städten, Namen von Göttern und Heroen aus Ereignissen der Vorzeit hergeleitet, ohne daß durchweg die Grenzen der Mythengeschichte eingehalten gewesen wären ... Sein Hauptbestreben war es, unbekannte Sagen ans Licht zu ziehen und bekannten neue Seiten abzugewinnen; dabei beschränkte er sich durchaus nicht auf solche, die ihrem Ursprung oder eigentlichem Wesen nach ätiologischen Charakters waren, sondern wußte auch andersgeartete Mythen solchen Zwecken dienstbar zu machen" (Herter in: Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl. V, Stuttgart 1931, 408). Ein ätiologischer Rückgriff gerade auf die Urzeit wird in den genannten Wissenschaften nur als eine unter den verschiedenen Möglichkeiten der Ätiologie betrachtet. Der Artikel „Ätiologie" in: Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Berlin 1927, 647—666 (Beth), führt, soweit ich sehe, unter den vielen Beispielen überhaupt keinen Urzeitmythos auf. Die ätiologisch erklärten Wirklichkeiten sind normalerweise Kulte, Namen, erstaunliche Einzeltatsachen, seltener die Grundbefindlichkeit des Menschen als solchen. Aber ich darf mich in diesem Artikel auf den Gebrauch des Terminus in der alttestamentlichen Wissenschaft beschränken.

logie" bezieht sich also vor allem auf die Absicht des Erzählers. Dabei kommt es auf zwei Tatsachen an: 1. der Begriff der Ätiologie wird im Alten Testament an bestimmten topischen Formulierungen gebildet, die oft in erzählendem Zusammenhang auftauchen; 2. der Begriff wird auf sehr viele und verschiedenartige Texte in großen Teilen des Alten Testaments angewendet.

H. Gunkel hat schön ausgeführt, wie sich in den verschiedenen Klassen ätiologischer Motive, die in der Genesis enthalten sind, schon die Vorstufen mehrerer Wissenschaften zeigen [11]. Auch in Gn 2 f. waren an mehreren Einzelstellen ätiologische Intentionen bestimmend für die konkrete Einzeldarstellung [12]. Aber mindestens bei einem Teil handelt es sich dabei um untergeordnete Nebenmotive. Ob die leitende und umfassende Intention des Verfassers ätiologisch war, und wenn ja, in welchem Sinne, ist gar nicht so leicht auszumachen [13].

Wenn man von so breiter Basis herkommt, ist es zweifellos etwas eigentümlich, nun einem ganz auf einen einzigen Text und dessen gerade jetzt aktuelle hermeneutische Problematik zugespitzten Begriff der Ätiologie zu begegnen. Auf die Dauer müssen Mißverständnisse befürchtet werden, wenn Dogmatiker mit ihrem Begriff der Ätiologie im Kopf dem exegetischen Begriff der Ätiologie begegnen — und natürlich auch umgekehrt. Die Lage wird dadurch noch eigenartiger, daß die Exegese zur Zeit ebenfalls daran ist, eine Art von Begriff der „geschichtlichen" Ätiologie zu entwickeln, aber mit einer ganz anderen Bedeutung.

2. Historische Nachrichten in ätiologischen Erzählungen

Um sofort zusammenzufassen: Für Rahner ist der entscheidende Punkt an der „geschichtlichen Ätiologie", daß die erzählte Tatsache der Vergangenheit nicht historischem Wissen entstammt, sondern von der zu erklärenden Wirkung her *erschlossen* wurde — die alttesta-

[11] Genesis (HK), Göttingen 1910. Schöpfungs- und Paradiesesgeschichten: Anfänge von Philosophie und Theologie, dazu der Kulturgeschichte (XV f.). Vätersagen: ethnologische Sagen als Anfang der Geschichtsphilosophie, etymologische Motive als Anfänge der Sprachwissenschaft, kultische Sagenmotive (Frage nach dem Ursprung von Kultorten und -bräuchen) als Anfänge der Religionsgeschichte, geologische Sagenmotive (etwa die Erklärung der Entstehung des Toten Meers) als Anfänge der Geologie (XX—XXV).

[12] In 2,24 und 3,14—19 liegen Einzelätiologien vor (Eros, Mensch und Schlange, Mühen von Schwangerschaft und Geburt, Arbeit und Mühe, Tod).

[13] Nach G. v. Rad wäre es vielleicht besser, von einer Theodizee zu sprechen. Letztlich geht es darum, „Gott und seine Schöpfung freizusprechen von all dem Leid und der Mühsal, die in die Welt gekommen ist" (Das erste Buch Mose, Genesis Kapitel 1—12,9 [ATD], Göttingen ^{5}1958, 81 f.). Eine Intention der Theodizee umschließt natürlich als inneres Moment auch eine Intention der Ätiologie aller Leiden und Mühsale der Welt, ist aber umfassender. Allerdings wird eine noch umfassendere ätiologische Intention von der Gesamtstruktur der Genesis her deutlich: die Urgeschichte muß „als eines der wesentlichsten Elemente einer theologischen Ätiologie Israels verstanden werden" (G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München ^{2}1958, 168).

mentliche Wissenschaft ringt zur Zeit um eine Fassung des Begriffs der Ätiologie, der es erlaubt, anzunehmen, daß die erzählte Tatsache der Vergangenheit *echter historischer Tradition* entstammen kann und gerade deshalb geschichtlich sein kann. Natürlich wird dieses Problem nicht im Zusammenhang mit Gn 2 f. aktuell, sondern vor allem bei Texten aus der Patriarchen- und Landnahmezeit.

Rahner hat den Begriff der Ätiologie vermutlich aus einem Raum empfangen, wo dieses Problem noch nicht aktuell war. Es ist nämlich zuzugeben, daß die alttestamentliche Wissenschaft (wie andere Wissenschaften auch) den Begriff des Ätiologischen weithin fast automatisch mit dem des nachträglich Erfundenen und damit Unhistorischen verkoppelte. Gerade in dieser Begriffsverkoppelung gründet die große Skepsis gegenüber dem historischen Wert der Patriarchen- und Landnahmeerzählungen der Bibel, die auch heute noch weit verbreitet ist. Vor allem die Landnahmeerzählungen enthalten viele ätiologische Motive. Doch gerade in diesem Bereich ist es nun auch in den letzten Jahren zu einer Diskussion über das Wesen ätiologischer Erzählungen gekommen, in der das Verhältnis der ätiologischen Aussage zur Geschichtlichkeit des Ausgesagten heiß umstritten war.

Die Ereignisse der Landnahme der israelitischen Stämme in Kanaan sind ja durch archäologische Ausgrabungen und die Möglichkeit des Vergleichs verschiedener biblischer Überlieferungen wenigstens zum Teil auch historisch-kritischen Methoden zugänglich. So kam es, daß neue Ergebnisse dazu reizten, die historische Unzuverlässigkeit ätiologischer Erzählungen, die lange Zeit vertreten worden war, in Frage zu stellen. Vor allem W. F. Albright und seine Schüler erhoben ihre Bedenken[14]. In Auseinandersetzung mit diesen Stimmen gab dann M. Noth auf dem Internationalen Alttestamentlerkongreß zu Oxford 1959 die wohl beste Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ätiologie und Historie:

„Nun haben ätiologische Erzählungen von Natur ein Verhältnis zur Geschichte; denn sie erklären ja einen bestimmten Sachverhalt durch irgendeinen geschichtlichen Vorgang. Es ist im Einzelfall nur zweifelhaft, wie nahe oder wie weit das wirkliche Verhältnis zur Geschichte ist. Aus der Beobachtung, daß geschichtliche Vorgänge ihre sichtbaren oder sonst erkennbaren Spuren hinterlassen können, ist die ätiologische Erzählweise überhaupt erst entstanden zu denken. Dabei ist es durchaus möglich, daß eine zutreffende und konkrete geschichtliche Überlieferung sich zu einer ätiologischen Erzählung gestaltet. W. F. Albright hat an Hand von einigen Beispielen aus alter und neuer Zeit mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß geschichtliche Erinnerungen sich besonders dann in der mündlichen Weitergabe lebendig erhalten, wenn sie immer wieder anknüpfen können an noch bekannte Folgen der geschichtlichen Vorgänge ... Von dieser Beobachtung des erkennbaren Nachwirkens geschichtlicher Vorgänge aus ist es nun aber auch dazu gekommen, daß der

[14] Am wichtigsten: J. Bright, Early Israel in Recent History Writing, London 1956.

umgekehrte Weg eingeschlagen wurde, indem von irgendeiner auffälligen Erscheinung aus zurückgeschlossen wurde auf einen geschichtlichen Vorgang, der diese Erscheinung zu erklären geeignet schien. Auch dann besteht noch ein Verhältnis zur Geschichte. Zunächst ist die auffällige Erscheinung selbst, die den Ausgangspunkt bildet, ein geschichtliches Element; sodann geht auch der Vorgang, mit dem die Erscheinung erklärt wird, auf eine geschichtliche Überlieferung zurück. Die Frage ist dann nur, ob Erscheinung und Vorgang wirklich geschichtlich zusammengehören oder nur nachträglich miteinander kombiniert worden sind und ob die geschichtliche Überlieferung, die zur Erklärung dient, noch einigermaßen konkret oder nur ganz vage ist. Man kann es einer ätiologischen Erzählung im allgemeinen nicht ansehen, welchen Weg hierbei die Überlieferung gegangen ist und wie eng ihr Verhältnis zur wirklichen Geschichte ist. Es ist mit einer ganzen Skala von Möglichkeiten zu rechnen." [15]

Daß die zu erklärende Tatsache allein der Ausgangspunkt für die Findung und Konstruktion des erklärenden Geschehnisses ist, bildet also nur eine Grenzmöglichkeit ätiologischen Erzählens. An sich ist ätiologisches Erzählen gegenüber der Herkunft seiner Inhalte indifferent. Man findet den Zugang zum Wesen der Ätiologie, wie sie im Alten Testament als literarisches Phänomen vorliegt, indem man fragt: Warum wird erzählt?, und nicht indem man fragt: Woher weiß der Erzähler, was er erzählt? Diese Frage stellt sich erst hinterher und übersteigt das, was das Wort „Ätiologie" eigentlich meint. Unter dieser Frage erweist sich weiterhin als Ursprüngliches und gewissermaßen als Normalfall das ätiologische Erzählen aufgrund überlieferten Wissens um die Vergangenheit. Die Formulierung „geschichtliche Ätiologie" ist meines Wissens für diesen Normalfall noch nicht gebraucht worden, und vermutlich wird sie es auch nicht werden. Eher möchte man in Fällen, wo es sich begründen läßt, von „geschichtlich zuverlässiger Ätiologie" sprechen. Doch auch dann bleibt es mißlich, wenn der sehr ähnlich klingende Ausdruck „geschichtliche Ätiologie" für den Sonderfall von Gn 2 f. gebraucht wird, vor allem, wenn bei dem dabei verwendeten Begriffssystem eine geschichtlich zuverlässige Ätiologie, die mit echten Überlieferungen arbeitet, ex definitione den Namen Ätiologie gar nicht erhalten kann.

Interessant ist, daß sowohl bei Rahner hinsichtlich von Gn 2 f. als auch bei Albright hinsichtlich der Landnahmeerzählungen eine Bemühung um Wiedergewinnung der Geschichtlichkeit biblischer Aussagen vorliegt. Gleichlaufende, aber voneinander unabhängige Bemühungen haben hier also zu einem Gegensatz der Verwendung einer bestimmten Terminologie geführt. In diesem Fall sind aber die Exegeten wohl nicht nur in possessione, sondern können auch deshalb schwerer nachgeben, weil sie ihren Begriff durch eine viel breitere Induktion gewonnen haben als die Dogmatiker, die von einem einzigen Fall ausgingen und die anderen Fälle nicht beachteten. Äußerlich sieht sich Rahners Begriffssystem sogar wie willkürliche apriorische Festsetzung an, die erst nachher am Phänomen verifiziert wird.

[15] Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels, VTSupl 7 (1960) 279 f.

3. Ist die Ätiologie eine literarische Gattung?

Rahner bezeichnet seine „geschichtliche Ätiologie“ so. Doch setzt er sich selbst in Widerspruch zu dieser Klassifizierung.

Rahner gelangt zur „geschichtlichen Ätiologie“, indem er innerhalb der „Ätiologie im engeren Sinn“ unterscheidet zwischen „mythologischer“ und „geschichtlicher“ Ätiologie. Diese Unterscheidung ist nicht von der Art, nach der man literarische Gattungen voneinander abzuheben pflegt.

Gewöhnlich gibt man unterschiedliche Formmerkmale, verschiedenen Sitz im Leben, verschiedene typische Inhalte und Motive und ähnliches an. Hier dagegen tritt — mindestens teilweise — Wahr und Falsch als spezifizierender Unterschied auf. Das sei näher erklärt.

So schwierig es auch ist, genau zu erfassen, was Rahner unter dem Stichwort „mythologisch“ versteht, so ist doch eines klar: das Mythologische fingiert ein Faktum am Anfang der Menschheitsgeschichte, erreicht es aber in Wirklichkeit nicht, selbst da, wo es das Faktum erreicht zu haben glaubt. Die „geschichtliche Ätiologie“ ist in ihrem Versuch, geschichtlichen Grund zu erreichen, „erfolgreich“, die „mythologische“ dagegen ist es nicht. Die beiden von Rahner unterschiedenen „Ätiologien“ verhalten sich also wie gelungenes und nicht gelungenes Unternehmen, wie wahr und falsch. Kann man auf diese Weise literarische Gattungen unterscheiden?

Wenn in der Morgenzeitung zwei gleich aufgebaute Nachrichten stehen, von denen — wie sich später herausstellt — die eine wahr, die andere falsch ist oder, in Rahners Formulierung, die eine „erfolgreich“, die andere nicht „erfolgreich“, dann liegt trotzdem in beiden Fällen die gleiche Gattung „Zeitungsnachricht“ vor. Wahr und Falsch bewirkt nicht, daß die Gattung der Zeitungsnachricht sich in zwei Untergattungen der wahren und der falschen, der historischen und der unhistorischen Zeitungsnachricht aufspaltet. Ich kann diese Ausdrücke zwar bilden, aber dann verlasse ich den Bereich der Gattungsbestimmung. Die Frage nach der literarischen Gattung ist zwar dienlich, um festzustellen, welche *Art von Wahrheit* zu erwarten ist (historische Nachricht, religiöse Aussage, lyrische Kundgabe usw.), aber innerhalb des gattungshaft abgesteckten Wahrheitsbezirks bleibt es Sache des individuellen Textes, im Sinne von Ja und Nein wahr oder falsch, „erfolgreich“ oder nicht „erfolgreich“ zu sein. Dafür sind Dinge verantwortlich wie Wahrhaftigkeit oder Lügenhaftigkeit des Verfassers, vorhandene Evidenz oder Irrtum. Das liegt auf einer anderen Ebene als alles, was mit literarischer Gattung zu tun hat.

Hätte Rahner also eine Gattungsbestimmung vorgenommen, dann hätte er den „Erfolg“ nicht in die Definition eingeführt. Man könnte Rahners Unterscheidung zwischen mythologischer und geschichtlicher Ätiologie ohne das Merkmal des „Erfolgs“ und damit unter Absehung von der Wahrheitsfrage vielleicht sogar durchprobieren. Etwa so, daß Ätiologien der Art von Gn 2 f., die innerhalb des Raums der Geschichte auf den Anfang der Geschichte zurückweisen wollen, „geschichtliche Ätiologien“ genannt werden, während der Name der „mythologischen Ätiologie“ da anzuwenden wäre, wo der Raum der Geschichte gesprengt wird und zur Begründung gegenwärtiger Zustände Ereignisse erzählt werden, die sich selbst als in einer Art zeitloser Zeit ablaufend verstehen. Natürlich käme man da dem üblichen Begriff des Mythus ins Gehege. Aber sei es! Ferner würde das zu einer Gattungsbestimmung nicht genügen. Literarische Gattungen sind positive Fakten. Es käme daher darauf an, ob beide Arten von Ätiologie literarisch belegbar wären, und

zwar so, daß sie durch bestimmbare äußere Merkmale voneinander abgehoben werden können. Vorausgesetzt, all das sei geschehen, dann könnte man natürlich auch für jeden einzelnen der Gattung „geschichtliche Ätiologie" unterzuordnenden Text die Wahrheitsfrage stellen. Sie wäre dann — wie es sachgemäß ist — nicht eine Frage an die Gattung, sondern an den Einzeltext. Stellt der Historiker die Wahrheitsfrage, dann wird er historische Methoden anwenden; stellt der Theologe im Hinblick auf einen biblischen Text die Wahrheitsfrage, dann wird er darüber hinaus unter Umständen auch die Inspiration berücksichtigen. Das wäre hier durchaus sachgemäß. Dagegen ist es unsachgemäß, die Inspiration direkt oder indirekt schon in den Bereich der Definition literarischer Gattungen einzuführen, was bei Rahner ebenfalls mindestens naheliegt.

Ein weiterer Punkt wurde soeben schon berührt: Rahner bemüht sich nicht, für die von ihm definierte Gattung formale, motivliche, lexikalische, auf jeden Fall am Sprachleib selbst greifbare Kennzeichen zu finden. Nun sind zwar literarische Gattungen durch solche äußeren Merkmale allein nicht bestimmbar, aber doch auch nicht ganz ohne sie. Literarische Gattungen wachsen historisch, entwickeln sich historisch weiter und gehen auch historisch wieder zugrunde, indem sie anderen Gattungen Platz machen. Literarische Gattungen gehören in den Bereich der „Institutionen", so wie die Universität oder der Staat Institutionen sind — wie diese lassen sie sich nicht ohne Rückgriff auf eine gewisse Materialität und Greifbarkeit definieren. Ohne Hinweise auf Eigentümlichkeiten der sprachlichen Gestalt entbehrte die „literarische Gattung" des eigentlich „Literarischen". Derartige Hinweise fehlen nun ganz bei Rahners Definition der „geschichtlichen Ätiologie".[16]

Man vergleiche zur Abhebung etwa die Untersuchung von J. Fichtner, Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments[17].

Im einzelnen ist noch zu sagen: Wenn Rahner den Begriff der „geschichtlichen Ätiologie" zunächst hypothetisch entwickelt und dann erst in einem zweiten Schritt verifiziert, dann könnte das auch noch in der literarischen Gattungsforschung als legitim betrachtet werden. Aber Rahner konfrontiert seinen Begriff dann eben nicht zwecks Präzision und konkreter Auffüllung mit dem biblischen Text, sondern unmittelbar mit den unaufgebbaren Forderungen der kirchlichen Lehre. Das ist in sich wiederum voll berechtigt. Aber es gehört sicher nicht in den methodischen Bereich der Gattungsforschung.

So dürfte wohl folgen, daß Rahners Meinung, er spreche von einer „literarischen Gattung", von seinem eigenen Umgang mit der Sache widerlegt wird. Dazu kommt aber im konkreten Fall der Ätiologie,

[16] Näheres zum Wesen literarischer Gattungen: R. Wellek und A. Warren, Theorie der Literatur, Bad Homburg v. d. H. 1959 (engl. Urausgabe 1942), 256—269. Eine Bibliographie zur Frage: ebd. 390—392. Unter besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments: L. Alonso-Schökel, Genera litteraria: Verbum Domini 38 (1960) 3—15. Ebenfalls: V. Hamp, Genera litteraria, LexThKir² IV (1960) 686—689. Hamp geht bei der Definition der „Gattung" vor allem von ihrer Klassifizierungsfunktion aus, einem ebenfalls wichtigen Gesichtspunkt.

[17] VT 6 (1956) 372—396.

daß man für das Alte Testament fragen muß, wieweit es sich bei den „Ätiologien" um eine „Gattung" handelt.

Das gilt wenigstens, wenn man unter „Gattungen" jene festen Einheiten mit klar bestimmbarem Zweck, Sitz im Leben, Inhaltsbereich, Formenbestand versteht, die in vor- und frühliterarischen Kulturen auftreten und auch im Alten Testament eine große Rolle spielen.

Den ätiologischen Elementen fehlt im Alten Testament vielfach das Abgeschlossene, Selbständige. Vermutlich hatten sie es in einem früheren Stadium ihrer Existenz. Aber jetzt sind es oft nur noch Anhängsel an oder Schlußstücke von Erzählungen, die auch ohne diese „Ätiologien" in sich abgerundet und sinnvoll dastehen würden. Man dürfte also höchstens von gattungshaften *Motiven* sprechen. Manchmal schieben sie sich auch mitten in eine Erzählung hinein, um nur einem nebensächlichen Zug der Erzählung eine ätiologische Spitze zu verleihen. Oder das Ätiologische ist eine mitschwingende Intention, die aber für die Prägung der betreffenden Erzählungseinheit nicht allein ausschlaggebend ist.

Gunkel benutzte in seinem Genesiskommentar die verschiedenen Weisen ätiologischer Einstellung nur, um innerhalb des „Mythos" und der nicht historischen oder ethnographischen „Vätersagen" (seines Systems) einige Untergruppen zu unterscheiden. Eine eigentliche Gattung „Ätiologie" scheint er nicht anzusetzen.

Doch selbst wenn es im Alten Testament Belege einer eigentlichen Gattung der Ätiologie gibt, ist für Gn 2 f. noch einmal die Frage zu stellen, ob diese Gattung hier vorliegt. Gn 2 f. benutzt zwar vorliterarische Gattungen als Bausteine, so in den drei Verdikten Jahwe-Elohims über Schlange, Frau und Mensch[18]. Aber als Ganzes gehört es nicht mehr auf jene Stufe. Seine „Einfachheit" darf uns nicht täuschen. Sie ist nicht „archaisch, sondern höchste Beherrschung der Kunstmittel"[19]. Die Gattungsfrage kann dann höchstens in einem neuen, dieser Stufe entsprechenden Sinn gestellt werden, und dann muß wohl auf jeden Fall mindestens von einer Gesamtbetrachtung des ganzen „jahwistischen Werks" ausgegangen werden.

Doch das mag offenbleiben. Es kam nur darauf an, zur Vorsicht zu mahnen. Es ist keineswegs ausgemacht, daß das, was Rahner beschreibt und meint, in den Bereich der „Gattungen" gehört. Man müßte hier auch vom Dogmatiker etwas mehr Präzision in der Verwendung von Begriffen literarischer Theoriebildung verlangen, oder doch wenigstens eine Rechtfertigung seiner Begriffssprache (da die literarischen Theoretiker sich natürlich oft auch nicht einig sind).

Es ist im katholischen Raum üblich geworden, vom „genus litterarium" zu reden. Der Begriff wird manchmal ungefähr auf die Bedeutung von „literarisches Phänomen" ausgeweitet, leider selbst bei Exegeten. Tatsächlich ist die „Gattung" natürlich nur ein einziger — und keineswegs der wichtigste — Aspekt der literarischen Realität. Die Gattung ist nicht einmal das einzige, was an literarischen Gebilden zur Bestimmung der Intention des Verfassers berücksichtigt werden muß,

[18] Vgl. J. Haspecker und N. Lohfink, Gn 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst": Schol 36 (1961) 364—370.

[19] G. v. Rad, Das erste Buch Mose (vgl. Anm. 13), 80.

was also in einer inspirationstheologischen Hermeneutik wichtig werden kann. Das wird selbst aus den päpstlichen Dokumenten deutlich, die neben dem Ausdruck „genus litterarium" (558, 580, 581) [20] im Zusammenhang der Frage der Bestimmung der Aussageintention auch eine ganze Reihe anderer Ausdrücke gebrauchen, etwa „dicendi formae" (558, ähnlich 559, 560, 581), „loquendi modi" oder „rationes" (559, ähnlich 558, 560), „exponendi narrandique artes" (559, ähnlich 560). Diese meinen teilweise einzelne literarische Sachverhalte, teilweise die Gesamtheit literarischer Sachverhalte. Das wird vor allem aus den mehr technischen Formulierungen des Briefes an Kardinal Suhard deutlich (die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" war offensichtlich nicht in der Lage, sich im Sinne einer modernen literarkritischen Fachsprache präzis auszudrücken, da sie auf Lateinisch geschrieben ist): „les procédés ... de la pensée et de l'expression" (580), „les formes littéraires", „tous les problèmes littéraires", „les procédés littéraires", „tout le matériel ... de la science littéraire", „langage" (alles 581). Man sieht: die päpstlichen Dokumente sind nicht die Ursache dafür, daß „genus litterarium" zu einem mehr als zulässig verwendeten Schlagwort wurde. Vielleicht ist daran schuld, daß der Begriff zu Beginn unseres Jahrhunderts eine Zeitlang im Mittelpunkt der innerkatholischen hermeneutischen Diskussion stand und daß er in jüngerer Zeit durch den Streit um die Formgeschichte der Evangelien wieder hochgespielt wurde. Jedenfalls sollten ihn die Dogmatiker nur da verwenden, wo er sachlich angebracht ist, weil sich sonst auch hier wieder auf die Dauer ein Spalt zwischen Dogmatik und Exegese ergeben würde, der zu Mißverständnissen führen müßte.

Damit sind die Bedenken gegenüber der Terminologie von K. Rahner dargestellt. Es sei nochmals betont: es geht nicht um die Sache, sondern um die Worte; auch die Eigenwilligkeit der Wortwahl könnte man übersehen, ginge es nicht darum, der immer größer werdenden Entfremdung zwischen den verschiedenen Gebieten der Theologie entgegenzutreten.

Abschließend läßt sich fragen, wie denn das, was Rahner darlegt, besser eingeordnet und benannt werden könne. Mir scheint hier wichtig, daß Rahner ausgeht von der Frage: *Woher* weiß der Verfasser von Gn 2 f. das, was er berichtet? Rahners Blick ist also gar nicht auf den fertigen biblischen Text und seine literarische Gestalt gerichtet, sondern auf den Erkenntnisprozeß, der dem Text voranliegt. Und darum geht es tatsächlich in seinen Ausführungen. Rahner spricht daher eigentlich von *Geschichtserkenntnis*, und zwar von einem ganz besonderen Fall der Geschichtserkenntnis: von *Geschichtserkenntnis durch Rückschluß*.

Alonso-Schökel hat in seinem Abschnitt II, 4 das Dreiecksschema herausgearbeitet, das bei diesem Erkenntnisvorgang als leitendes Prinzip wirksam ist [21]. Eine breite Serie von Tatsachen in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick bildet die Basis, von der aus zurückgefragt wird nach einer einzigen Ursache am „Anfang". Auf diese eine Ursache laufen alle ursächlichen Linien zusammen, wie die verschiedenen Linien, die man von den verschiedenen Punkten der Basis eines

[20] Diese und alle folgenden Zahlen verweisen auf die Nummern im Enchiridion Biblicum, Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, Neapel ^{3}1956.

[21] A. a. O. (Anm. 4), 309—312.

Dreiecks aus nach der Spitze ziehen kann. Hinter dem modernen Geschichtsbewußtsein steckt ein unterschiedliches Leitbild. Es ist eher das Bild eines Gewebes. Hinter der Pluralität der Tatsachen eines geschichtlichen Augenblicks steht in einem früheren Augenblick eine ebenso vielfältige und verwirrende Pluralität von Ursachen, und dahinter wieder eine andere, ähnliche, und so fort. Es wäre eine dankbare Aufgabe für einen erkenntnistheoretisch interessierten Dogmatiker, einmal grundsätzlich nachzuweisen, daß das Dreieckschema mindestens für den einen Sonderfall der Aussage über den Anfang der Menschheitsgeschichte gegenüber dem Schema der vielfachen Verflechtung verschiedener paralleler Ursachen objektiv berechtigt ist.

Da wir uns hüten müssen, bei einem so intensiv literarischen Text wie Gn 2 f. den Erkenntnis- und den Gestaltungsvorgang zu sehr zu trennen, da wir außerdem faktisch den Erkenntnisvorgang ja nur aus der resultierenden Gestaltung erschließen können, impliziert Rahners Aussage über die Gn 2 f. voranliegende Geschichtserkenntnis zugleich Wesentliches für den *schöpferischen Vorgang*, im Verlauf dessen Gn 2 f. zustande kam. Diese Folgerung hat Alonso-Schökel in seinem Abschnitt „Hipótesis sobre el proceso creativo" [22] bewußt gezogen. Zugleich gilt, daß diese bestimmte Weise des Erkenntnis- und Gestaltungsvorgangs den Text in seiner *konkreten Gestalt* geprägt hat, wenn auch offenbleiben mag, ob man die daraus resultierenden Stilzüge und Strukturen des Textes unbedingt der Ebene der „Gattung" zuordnen muß. Jedenfalls sind es literarische Phänomene, die uns dazu helfen, die *Aussageintention* des Textes zu bestimmen.

Die Aussageintention muß *literarisch* bestimmt sein, ehe es Sinn hat, in einer theologischen Auswertung des Bibeltextes das Faktum der Inspiration hinzuzuziehen [23]. Es muß sogar darauf aufmerksam gemacht werden, daß selbst mit der Feststellung, der Verfasser denke offensichtlich mit dem nach einer letzten Ursache fragenden Dreiecksschema, die historische Aussageintention von Gn 2 f. noch nicht voll geklärt ist [24].

Gerade die von Alonso-Schökel zusammengestellten vielfachen Belege für das Denken nach diesem Dreiecksmodell lassen die Frage aufkommen, ob dieses Modell stets nur verwendet wurde, um echt historische Aussagen zu machen. Das Modell als Modell impliziert unsere Raumzeitwelt und gibt deshalb auch stets für die Spitze des Dreiecks einen Raumzeitpunkt an. Aber steht wirklich fest, daß das gesamte Modell mitsamt Raumzeitschema nicht auch gebraucht werden konnte, um Aussagen einfach über das Jetzt der Welt des Aussagenden zu machen? Gibt man auf Grund der vielfachen Verwendung des Modells im Alten Testament die Berechtigung dieser Frage zu, dann ist für jeden Einzelfall noch einmal gesondert die

[22] A. a. O. (Anm. 4), 313 f. Ich sehe davon ab, daß er an dieser Stelle seines Artikels das Faktum der Inspiration schon eingeführt hat.

[23] Dies ist hier betont gesagt, weil bei Rahner die Grenze zwischen den beiden methodisch zu trennenden Bereichen etwas verschwimmt.

[24] Das wird auch bei Alonso - Schökel nicht ganz deutlich. Doch ist dort wenigstens auf S. 300 angedeutet, daß ein mythisches Selbstverständnis von Gn 2 f. durch den größeren Kontext, in dem Gn 2 f. steht, ausgeschlossen ist.

Frage zu stellen, ob der jeweilige Verfasser, der mit Hilfe des Dreiecksmodells als Ursache für gegenwärtige Zustände ein Geschehnis der Vergangenheit vorlegt, auch wirklich historische Aussageintention hat. Im Fall von Gn 2 f. läßt sich diese Frage kaum durch eine stilistische Analyse der beiden Kapitel allein beantworten, sondern nur durch die Untersuchung des größeren Zusammenhangs von Gn 2 f., also des Pentateuchs oder — falls man etwas einschränken will und die entsprechende Theorie für richtig hält — des jahwistischen Werks. Es genügt natürlich auch nicht der Nachweis, daß dort generell historische Aussageintention vorliegt (dieser Nachweis dürfte nicht allzuviel Schwierigkeiten machen), sondern man muß darüber hinaus zeigen, daß der urgeschichtliche Vorbau ebenfalls noch dem Bereich der echt historischen Aussageintention eingegliedert ist. Erst diese grundsätzliche Feststellung kann dem Dreiecksmodell in Gn 2 f. seine volle Wirksamkeit verleihen. Erst dann kann man von ihm her die Aussageintention von Gn 2 f. als echt geschichtlich bezeichnen.

Ist die Aussageintention bezüglich einer am Anfang der Menschheitsgeschichte stehenden Sünde auf diese Weise literarisch geklärt, dann kann man das Faktum der *Inspiration* einführen und so zu einer echt *theologischen Auswertung* gelangen. Dabei werden dann die vorherigen Feststellungen über den Erkenntnis- und Gestaltungsprozeß, der zum biblischen Text führte, äußerst wichtig sein, um die eigentliche Aussage des Textes in ihren *Einzelheiten* herauszuarbeiten.

Person und Ontologie

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Die Frage, auf die der Titel dieser Abhandlung hinweist, ist im Philosophieren unserer Tage von großer Dringlichkeit geworden; die heutige geistige Situation fordert geradezu dazu auf, sie in Angriff zu nehmen und durchzuführen. Des näheren deuten die zwei Worte, die im Titel verbunden sind, die beiden Teilfragen an, die in der einen Hauptfrage enthalten sind. Es geht um die Person und die Ontologie; und zwar zielt alles darauf, daß sie das ganz seien, was sie zuinnerst sind; dieses Ziel aber läßt sich, wie der Titel sagen will, nur dadurch erreichen, daß beide sich *wesenhaft durchdringen.* Infolgedessen gilt es zu zeigen, daß die Ontologie nur als personale und die Person nur als onto-logische ganz sie selbst sein kann. Wie die Vergessenheit des Seins beide voneinander getrennt und damit auch jede von beiden sich selbst entfremdet hat, so wird das Ernstmachen mit der *Offenbarkeit des Seins* beide zueinander hinführen und damit jede von beiden sich selbst zurückgeben. Wenn demnach die Ontologie durch das Seiende zum Sein vorstößt, wird sie ohne weiteres personal; ebenso wird die Person, wenn sie nicht in den Randzonen ihrer selbst verweilt, sondern zu ihrem eigentlichen Kern durchdringt, ohne weiteres ontologisch. Alles kommt auf die Rückführung des Seienden zum Sein oder auf den Vollzug der onto-logischen Differenz an, die gleichermaßen das Wesen sowohl der Ontologie als auch der Person ausmacht.

Die vorstehend umschriebene Problematik läßt sich auch mittels der Spannung von *Person und Ding* verdeutlichen, wobei das Wort „Ding" das nicht-personale Seiende bezeichnet. Wenn die Ontologie das Sein vergißt und sich nur dem Seienden zuwendet, schwebt sie in der Gefahr, das Seiende vom Ding her zu sehen und seine Eigenart nach dem Typus des Dinges zu bestimmen; denn im Ding als solchem tritt die Beziehung zum Sein weniger deutlich und jedenfalls nicht reflex hervor. Infolge davon wird dann auch die Person dem Ding und seiner Struktur angeglichen oder als ein Ding vollkommenerer Art gefaßt und deshalb in ihrem Eigensten verfehlt. Ganz anders stellt sich die Ontologie dar, wenn sie das Seiende vom Sein her und zum Sein hin schaut; durch diese Sichtweise nämlich wird sie zur Person hingeleitet, in der allein die Beziehung zum Sein als solche reflex zum Vorschein kommt. Entsprechend wird das Seiende von der Person her gesehen und in seiner Eigenart nach dem Typus der Person bestimmt; deshalb gilt es diese von ihr selbst her zu verstehen und im Lichte

ihrer Struktur auch das Ding zu klären, das damit als eine geminderte Person oder als das *Nicht*-personale begriffen und gerade so in seinem Eigensten getroffen wird. Wie die Person verdunkelt wird, sobald man sie dem Ding angleicht, so wird das Ding erhellt, wenn es von der Person her durchleuchtet und damit ihr, freilich unter Wahren des nötigen Abstandes, angeglichen wird.

Nach dem Gesagten tritt der Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges die Ontologie des Seins unter der Vorherrschaft der Person gegenüber. Abgesehen von gewissen Ausnahmeerscheinungen und Einzelzügen, kam jener im abendländischen Geistesleben von den Griechen her das Übergewicht zu. Heute aber scheint der *Wendepunkt* erreicht zu sein, in dem diese für die Zukunft vom Christentum her die Oberhand gewinnt[1]. Die Sicht des Menschen als Person hat sich nämlich erst unter dem Einfluß des *Christentums* durchgesetzt, obwohl sie an sich dem philosophischen Bereich angehört; daher wird im christlichen Leben und zum Teil auch in der Theologie die Person schon längst ernst genommen, während sie in der Ontologie nur langsam die entscheidende tiefgreifende Wandlung auszulösen vermag[2]. Zu dieser einen Beitrag zu liefern ist das Ziel unserer Darlegungen[3].

Die Fragestellung, die hier angegangen werden soll, berührt sich mit dem *Personalismus* unserer Tage, dessen Denken um die Person mit ihrem Selbstvollzug kreist und von ihr her alles andere begreift[4]. Damit verglichen, arbeiten wohl unsere Darlegungen mehr als bisher

[1] Gegen diese Deutung unserer geschichtlichen Situation könnte als Schwierigkeit geltend gemacht werden, der so weit verbreitete und so mächtige dialektische Materialismus gleiche weitgehend die Person dem Ding an und verharre damit in der Ding-ontologie; zugleich treibe das Zeitalter der Technik in eine immer unheimlichere Verdinglichung der Person hinein. Nicht wenige meinen, daß dieser Entwicklung die Zukunft gehöre. Wir entgegnen: Zweifellos ist in der Gegenwart die im Text angedeutete umgekehrte Bewegung ebenfalls zu spüren, und zwar so, daß sie sich durch größeren Tiefgang und eine von lang her ihr zuwachsende Macht auszeichnet. Verglichen damit, nimmt sich die Gegenposition wie ein krampfhaftes Festhalten am Bisherigen und Vergangenen aus, das sich quantitativ gewaltig ausbreiten mag, qualitativ aber zuinnerst unterlegen ist.

[2] In seiner aufschlußreichen Studie „Christliche Anthropozentrik" (München 1962) weist Joh. B. Metz bereits bei Thomas von Aquin Ansätze zu einer solchen Wandlung nach. Bezeichnenderweise sind die Beispiele, die er dafür beibringen kann, dem theologischen Bereich entnommen. Auch beziehen sich die Ansätze nur auf die Denkform; inhaltlich dagegen bleibt der Aquinate überwiegend der aristotelischen Ding-betrachtung verhaftet.

[3] Man könnte versucht sein, den beiden eben genannten Gestalten der Ontologie eine dritte gegenüberzustellen, die von der Eigenart sowohl des Dinges als auch der Person absieht, die also das Seiende in seinem Sein weder dinglich noch personal bestimmt und es daher unbestimmt läßt. Hierzu ist ein Zweifaches zu sagen. Erstens gelangt das Denken zu jenem Unbestimmten einzig im Durchgang durch das Ding bzw. die Person, die allein unmittelbar gegeben sind, weshalb es auch in seiner Prägung sich einem von beiden annähern wird. Zweitens führt der Versuch, jenes Unbestimmte wirklich unbestimmt zu denken, zu einem starren Begriff, der unfruchtbar bleibt, weil ihm mit der Spannung Person-Ding das Leben entflohen ist.

[4] Zum Personalismus vgl. E. Mounier, Le personnalisme, Paris 1950; L. Stefanini,

den Bezug der Person zum Sein und die darin liegende Rückkehr zu sich selbst heraus; auch wird das Umdenken der Ontologie von der Person her vielleicht grundsätzlicher als sonst in die Wege geleitet[5].

Eine gewisse Verwandtschaft verbindet den hier versuchten Denkansatz auch mit der *Existenzphilosophie*, vor allem mit der Fundamentalontologie von *M. Heidegger*. Der Mensch wird als Existenz vom Ding als Substanz entschieden abgehoben und ihm oft extrem entgegengesetzt; dabei meint Existenz jenes Seiende, das, seinem eigenen Sein zugewandt, sich selbst in Freiheit vollzieht oder setzt, während die Substanz lediglich vorhanden ist, ohne der Rückwendung zu sich selbst und des angedeuteten Vollzugs fähig zu sein[6]. Diese Sicht der Existenz überschreitet Heidegger schon mit der existenzialen Analytik von „Sein und Zeit" und heute noch deutlicher mit dem, was er durch die Schreibweise ‚Ek-sistenz' hervorhebt. Damit will er nämlich sagen: „Die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins."[7] Was also die Existenz zur Existenz macht oder als solche konstituiert, ist zuinnerst die Offenbarkeit des Seins, die ihr erst den Selbstvollzug in ihrem eigenen Sein ermöglicht. Hierdurch sollen die anderen „Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ‚Person', als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen" werden[8]. Doch reichen sie nach Heideggers Meinung noch nicht in das eigentliche Wesen des Menschen hinein; dagegen vertreten diese Darlegungen die Auffassung, daß die Person als solche erst dann ganz gedacht ist, wenn sie zur Ek-sistenz hinabdringt, daß sie folglich vom Sein her und zum Sein hin zu denken ist, statt lediglich als Seiendes gesehen zu werden[9].

Durch den Bezug zum Sein und den Vollzug des Seins erhebt sich die Existenz über die isolierte Subjektivität, steht sie daher wesentlich und unabtrennbar in ihrer Welt oder in der *Begegnung mit dem andern.*

Personalismo filosofico, Roma 1954; M. A. Lahbari, De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste, Paris 1954; J. Croteau, Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain, Ottawa 1955; M. Nédoncelle, Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Paris 1957; A. Brunner, La personne incarnée, Paris 1947; R. Guardini, Welt und Person, 5. Aufl., Würzburg 1962.

[5] Ein Beispiel solchen Umdenkens bietet J. Girardi, Ontologia, Torino 1962. Dort wird die Frage nach dem Sein als Problem der Wirklichkeit im allgemeinen entwickelt, das sogleich mit dem Problem der Person zusammengenommen wird; ebenso treten nach der Erläuterung der Person die transzendentalen Bestimmungen der Wahrheit und des Wertes als die Beziehungen des Seienden zur Person auf.

[6] In „Sein und Zeit" schreibt Heidegger: „Die ‚Substanz' des Menschen ist die Existenz" (117 212 314), wozu er in seiner Schrift „Über den Humanismus" (Ausg. Frankfurt o. J., 18 f.) eine Auslegung gibt. Danach ist der Mensch gerade nicht Substanz im Sinne des vorhandenen Seienden, sondern die ihm eigene Seinsweise (Substanz als οὐσία) ist genau die Existenz.

[7] Über den Humanismus, 19.

[8] Ebd.

[9] Zur gegenteiligen Ansicht Heideggers vgl. auch ebd. 14.

Von „Gewächs und Getier" gilt nach Heidegger, daß sie „weltlos in ihrer Umgebung" hängen[10]; für den Menschen hingegen erscheint „im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist"[11], und öffnet sich somit immer Welt als Welt. Hier drängt sich die Frage auf, was das andere sei, das sich innerhalb der Welt meldet und auf dem Hintergrund der Existenz zu begreifen ist; Heidegger befaßt sich vorwiegend mit dem *Ding*[12]; andere hingegen wenden sich hauptsächlich dem Verhältnis zur andern *Existenz* oder der Ich-Du-Beziehung zu[13]. Mit dem Gesagten hängt auf das engste die Geschichtlichkeit der Existenz zusammen; sie ergibt sich daraus, daß sich das Sein allein im Seienden ent-hüllt und deshalb zugleich ver-hüllt. Jedenfalls bewegen sich alle die genannten Philosophen in der notwendigen Durchdringung von Existenz und Geschichtlichkeit, wobei sich auch einige Ausblicke auf die Untergeschichtlichkeit des Dinglichen und die Übergeschichtlichkeit etwa des Göttlichen auftun. Zuinnerst umschließen die vorstehenden Aussagen eine verwandelte Sicht des Philosophierens, dessen Grundgepräge nicht mehr vom Ding oder Seienden, sondern von der Existenz und damit vom Sein bestimmt wird.

Wie in dem vorhin besprochenen Grundentwurf, so rückt auch in den hier angedeuteten Einzelzügen die *Person* in die Nähe der *Existenz*, was freilich beträchtliche Unterschiede nicht ausschließt. Vor allem sind gewisse Ansätze, die innerhalb der Existenzphilosophie wegen ihrer situationsbedingten Sichtweise nicht recht zur Entfaltung kommen oder durchkreuzt werden, in ihrer vollen Mächtigkeit und ihrem unverfälschten Sinn zu entwickeln. Dabei ist der onto-logische Grundcharakter der Person ganz auszuschöpfen, wodurch ohne weiteres die personale Ontologie in Gang kommt[14]. Näherhin sollen sich unsere Darlegungen durch eine vorwiegend geschichtliche Betrachtung in die systematische Entfaltung hineinbewegen.

Die geschichtliche Betrachtung

Setzen wir bei einer *Phänomenanalyse* der Grundsituation des Menschen an. Gemäß einer unbestreitbaren Gegebenheit ist das, was er in seinem unmittelbaren oder direkten Verhalten ausdrücklich anzielt, etwas anderes als er selbst. Er hat sich nämlich immer schon dem, was

[10] Ebd. 16. [11] Ebd. 19.

[12] Vgl. Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 163—181; Die Frage nach dem Ding (Auslegung von Kants transzendentalen Grundsätzen), Tübingen 1962; früher: Sein und Zeit, wo neben dem Ding im ‚Mit-sein' und der ‚Fürsorge' auch die andere Existenz ins Spiel kommt.

[13] Hierher gehören besonders K. Jaspers (Kommunikation), G. Marcel und M. Buber.

[14] Im folgenden suchen wir Gedanken im einzelnen durchzuführen, die wir anderswo bereits in einem ersten Entwurf und einer zusammenfassenden Überschau dargeboten haben; vgl. Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein: Universitas (Festschrift für Bischof Stohr), Mainz 1960, I, 343—351.

ihn in seiner Welt umgibt, zugewandt; und danach bildet er zunächst seine Auffassung vom Seienden, wie die Anfänge der vorsokratischen Philosophie zeigen. Innerhalb seiner Welt aber treten hauptsächlich zwei Arten von Seienden an ihn heran; neben den Dingen, die den ganzen untermenschlichen Bereich bilden, melden sich die anderen Menschen, die sich als Personen darstellen. Der Mensch findet sich immer schon im Umgang mit Dingen und mit Personen vor, erscheint also niemals als isolierte Subjektivität. Je mehr er dabei die Dinge und Personen kennenlernt, desto deutlicher zeichnet sich ihre grundverschiedene Eigenart vor ihm ab, und desto klarer bilden sich die entsprechenden Grundweisen des Verhaltens ihnen gegenüber aus; der Mensch gebraucht die Dinge als Mittel zum Zweck, er achtet aber die Personen als Zweck an sich selbst. Anfänglich jedoch leuchtet dieser Unterschied noch nicht so eindeutig auf; im Blick steht der Kosmos mit seiner unübersehbaren Vielzahl von Dingen, weshalb auch die Person vorwiegend als Glied des Kosmos gesehen oder diesem ein- und untergeordnet wird, was ein Angleichen der Person an das Ding mit sich bringt. Daraus erklärt es sich, daß vielfach auch die Philosophie (und zwar nicht nur in ihrer Urzeit, sondern auch späterhin) das Seiende zunächst vom Ding her bestimmt oder nach der Art des Dinglichen denkt; entsprechend wird die Person ebenfalls *dinglich gesehen* oder als ein so und so geartetes Ding behandelt. Hier hat das verdinglichende Philosophieren oder die dinghafte Philosophie ihren Ursprung, die bis in unsere Gegenwart hereinreicht.

Doch regt sich schon bald eine *Gegenbewegung*. Im Bereich dessen, was dem Menschen in seiner Welt gegenübersteht, oder im Gegenständlichen brechen gewisse Aporien auf, die ihn auf sich selbst zurückwerfen oder den Blick auf sein Erkennen der Gegenstände lenken. Die Frage nach der Möglichkeit solchen Erkennens und seiner Wahrheit erhebt sich; sie wird zuerst von den Sophisten gestellt und findet bei Kant ihre klassische Formulierung, wenn er im Erkennenden die Möglichkeitsbedingungen des gegenständlichen Erkennens aufsucht. Damit tritt dem Gegenständlichen oder Objekt das übergegenständliche Subjekt gegenüber, von Kant das transzendentale Subjekt genannt, wodurch sich zugleich der Mensch vom Dinglichen zu lösen und als *Überdingliches* zu erfahren beginnt. Dieses wird erst bei Hegel ganz sichtbar, der es als *Geist* bestimmt; dabei hat der Geist mit dem Sein zu tun, von dem alle Setzung des Seienden oder Dinglichen ausgeht. Kraft des Seins besitzt der Geist in der Innerlichkeit des Bei-sich-seins sich selbst, während das Seiende oder Dingliche als außer-sich-kommender Geist sich selbst entfremdet ist. Folglich gelangt das Philosophieren hier zum Primat des Geistes, von dem her das Dingliche begriffen wird; die Philosophie entfaltet sich zur Geistphilosophie.

Wie aber verhalten sich der Geist und die Person zueinander? Der bisher umschriebene Geist ist nicht dasselbe wie die Person. Wie schon das transzendentale Subjekt Kants, so gehört auch der Geist bei Hegel in den Bereich des *Allgemeinen;* die Person hingegen ist gerade durch ihre Einzelnheit und Einmaligkeit gekennzeichnet[15]. Genauer gesprochen, treffen sich in der Person der Geist und *der Einzelne;* als Geist ist ihre Einzelnheit im Allgemeinen aufgehoben, als einzelne aber schließt sie die Aufhebung im Allgemeinen aus. Anders gesagt, ist die Person als Geist etwas Überdingliches und im Sein verwurzelt, als einzelne dagegen dem Dinglichen verhaftet und dem Seienden eingeordnet. Diese Gegensätzlichkeit überwindet Hegel durch das ihm eigene Aufheben, das ebenso den Einzelnen mit dem Allgemeinen vermittelt wie den Einzelnen im Allgemeinen bewahrt. Doch wird dabei der Geist so sehr überwiegend als das Allgemeine genommen, daß der Einzelne nie ganz zur Entfaltung kommen kann. Die wahre Versöhnung von Geist und Person setzt eine Auffassung des Geistes voraus, nach der dieser zuinnerst Einzelnheit besagt und nur in einem abgeleiteten Sinne mit dem Allgemeinen zu tun hat.

Wenn der Geist mit dem Allgemeinen zusammengenommen wird, geschieht es leicht, daß er nur einseitig in Erscheinung tritt. Weil dem Allgemeinen das *Wissen* zugeordnet ist, wird er auf dieses eingeengt; ebenso bewegt er sich allein in den *notwendigen* Verknüpfungen, die mit den im Allgemeinen enthaltenen Wesenheiten gegeben sind. Im Gegensatz dazu verlangt eine allseitige Sicht des Geistes, daß mit dem Wissen auch das *Wollen* Beachtung findet, das sich durch die *freie* Entscheidung auszeichnet[16]. Diese aber durchbricht den Bann des Allgemeinen; denn sie ist trotz der allgemeinen Normen, die sie regeln, zuletzt doch die einzelne Tat des je Einzelnen, durch die er sich in die Zukunft hinein entwirft und sich als der setzt, der er endgültig ist. Mit der Selbstverfügung, die darin geschieht, gewinnt der Mensch erst ganz sich selbst oder tritt er in jene Fülle des Bei-sich-seins ein, die der Person eigen ist. Hier wird die Geistphilosophie zur Personphilosophie, die das Seiende personal sieht und das nur Dingliche von der Person her oder als das so und so weit hinter der Person Zurückbleibende begreift.

Die Person ist nur insoweit gegeben oder gesichert, wie sich das Wissen und das Wollen ausgewogen zusammenfinden. Nicht nur wenn der Intellektualismus bzw. Rationalismus das Wissen auf Kosten des

[15] Auf diese Spannung weist auch M. Müller hin; vgl. Person und Funktion, in: PhJb 69 (1962) bes. 380—383.

[16] Die verengte und die umfassende Schau des Geistes weist in Hegel und Thomas von Aquin nach W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol 34 (1959) 394—427.

Wollens übersteigert, sondern auch wenn ein extremer *Voluntarismus* das Wollen zum Nachteil des Wissens überbetont, wird die Person in ihrem Eigentlichen verfehlt. Im letzteren Falle wird sie nämlich die Beute des dunklen Urwillens, der über den Menschen verfügt und damit den der Person eigenen Selbstand zerstört[17]. Ob es sich um die absolute Idee oder um den Urwillen handelt, beide Male überwältigt ein Allgemeines den Einzelnen; beide Male wird der Einzelne dem Allgemeinen so untergeordnet, wie das nur dem Ding entspricht, weshalb die Person immer noch dem Dinglichen angeglichen ist oder noch nicht ganz als sie selbst hervortritt und dem Philosophieren ihre Eigenart aufprägt. Das ist erst dann möglich, wenn die Person im rechten Zusammenspiel von Wissen und Wollen gemäß ihrem Wesen unverkürzt zur Entfaltung kommt[18].

In einem letzten Schritt bleibt kurz zu erläutern, daß die *Person*philosophie als vollentfaltete *Geist*philosophie zuinnerst *Seins*philosophie ist. Sobald wir nämlich nach dem ermöglichenden Grund des Wissens und Wollens, in denen sich der Geist auslegt, fragen, stoßen wir auf die ausdrückliche Offenbarkeit oder den reflexen Bezug zum und Vollzug des Seins. Dadurch überragt die Person entscheidend das Ding, das genau darum von bloß dinglicher Natur ist, weil ihm dieser Bezug und Vollzug versagt bleibt. Hier also findet die Überdinglichkeit der Person ihre letzte Begründung und Sicherung; dabei bleibt der Ausdruck ‚Über-dinglichkeit' noch der Dingphilosophie verhaftet, weil er ja die Personalität von der Dinglichkeit her angeht und bestimmt; die Personphilosophie hingegen setzt bei dem ursprünglichen Erfahren des Personalen an und sichtet folglich das Ding als das Nicht- oder Unterpersonale. — Nach allem umschließt die Person immer schon das Aufleuchten des Seins und ist mit dem Aufleuchten des Seins wesentlich die Person gegeben; daher sind Personphilosophie und Seinsphilosophie (vorausgesetzt die Unterscheidung des Seins vom Seienden) zuinnerst und wesenhaft genau dasselbe oder nur zwei Akzentuierungen desselben.

Eine *Schwierigkeit* könnte den damit betretenen Weg verbauen: nach der vorherrschenden Anschauung ist das Sein ein Allgemeines, ja das höchste oder abstrakteste Allgemeine, das also am meisten ein

[17] Solche Entwicklungslinien durchziehen das Denken von Schopenhauer und auch die Lehre vom Willen zur Macht bei Nietzsche.

[18] Hier ist vom ‚Wesen' der Person die Rede. Darin liegt eine Schwierigkeit, insofern die Person den je Einzelnen meint; das allgemeine Wesen oder die Wesenheit etwa des Menschen hingegen ist gerade das, was die Einzelnen übersteigt und sie verbindet oder in dem sie sich treffen. Da folglich die Einzelnen als Personen gerade nicht übereinkommen, sondern sich unterscheiden, ist es fraglich, wie von dem gemeinsamen, alle Einzelnen umfassenden Wesen der Person die Rede sein kann. Die Antwort ist wohl darin zu suchen, daß die vielen Personen in dem einen Wesen der Person zwar nicht univok, wohl aber analog übereinstimmen, weil zweifellos ein ähnliches Grundgefüge der Personalität bei allen wiederkehrt.

Allgemeines ist; demnach ist die Person durch ihren Bezug zum Sein doch wieder vom Allgemeinen her konstituiert, so dem Allgemeinen ausgeliefert und der ihr eigenen Einzelnheit entfremdet. — Die Lösung sei hier nur angedeutet, weil sie im folgenden ausführlicher zu entwickeln ist. Einerseits ist das Sein ein Allgemeines von ganz eigener Art, insofern es letztlich nichts anderes als der Durchgang zu dem einen Gott ist. Andrerseits gilt von dem Vollzug dieses Allgemeinen, daß es den Einzelnen nicht sich selbst entfremdet, sondern gerade sich selbst allererst gibt, was das Durchdenken der vollständigen Rückkehr (reditio completa) lehrt.

Nunmehr sind wir auf die systematische Entfaltung vorbereitet, die in sechs Schritten durchgeführt werden kann.

Die systematische Entfaltung

Erste Frage: Wie verhält sich die Person zum Sein? Anders formuliert: Ob und wie ist die Person onto-logisch? Diese Frage ist als erste zu stellen, weil sie an den Kern unseres Gedankenzusammenhanges rührt und die systematische Entfaltung von diesem zu dem, was sich um ihn herumlegt, fortzuschreiten hat. Sicher ist die menschliche Person ein Seiendes; doch bleibt zu klären, von welcher Art dieses Seiende ist, wodurch es sich vor den nicht-personalen Seienden auszeichnet und so von ihnen unterscheidet. Die gewöhnliche Antwort lautet, daß der Person Eigene sei die *Geistnatur*[19]. Was aber besagt die Geistnatur? Meist wird sie durch die Befähigung zum vollen Selbst- oder *Ich-Bewußtsein* und zur *freien Selbstverfügung* umschrieben, was dem Bei-sich-sein Hegels gleichkommt. Damit ist der volle Selbstbesitz und deshalb die volle Selbständigkeit ausgesprochen; die Person ist nicht nur Teil des Naturganzen, sondern in erster Linie selbst ein Ganzes; sie lebt nicht nur aus dem Naturganzen und für das Naturganze, sondern in erster Linie aus sich selbst und für sich selbst; sie erhält nicht nur von außen ihre Antriebe und wird nicht nur gelebt, sondern gibt in erster Linie sich selbst ihre Antriebe von innen und lebt deshalb selbst oder vollzieht selbst ihr Leben[20]. Die so bestimmte Person ist das Vollkommenste in der ganzen Natur[21].

[19] Hier ist schärfer zu umreißen, in welchem Sinne wir nach dem die Person Konstituierenden fragen; denn zwei Betrachtungsweisen sind klar voneinander abzuheben. Die erste blickt auf das, was die Person als selbständigen Träger des Seins von dem unterscheidet, was nicht als selbständiger Träger auftritt oder nicht ‚suppositum' ist; damit beschäftigen wir uns hier nicht. Die zweite untersucht, wodurch der selbständige Träger des Seins, der Person ist, von dem andern abweicht, der unter der Person zurückbleibt; damit befassen sich unsere Darlegungen.

[20] Damit stimmt Thomas von Aquin überein: „Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt" (S. Th. I q. 29 a. 1).

[21] „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura" (S. Th. I q. 29 a. 3).

Die Geistnatur bringt es mit sich, daß ihr Träger ein wahrhaft und ganz in sich Stehender sei; das ist die ihr eigene Seinsweise[22]. Diese aber prägt sich bei der menschlichen Person in der *vollkommenen Rückkehr* zu sich selbst (reditio completa) aus[23]. Als ‚Rück-kehr' setzt sie ein Aus-sich-herausgehen voraus; wenn das Bei-sich-sein nur durch Rückkehr erreicht wird, ist es wesenhaft an das Außer-sich-sein gebunden, das daher ebenfalls zur Konstitution des Menschen gehört. Das Außer-sich ist seine Leiblichkeit, die sich im vegetativen und mehr noch im sensitiven Leben zu verinnerlichen beginnt, die aber erst im geistigen Leben mit dem innersten Innen der vollkommenen Rückkehr zu sich selbst durchdrungen wird. Das Wesen des Menschen ist es, daß in ihm die Rückführung des Außer-sich zum Bei-sich, des äußersten Außen zum innersten Innen geschieht; das ist notwendig mit seiner verleiblichten Geistnatur gegeben. Folglich stellt sich der einzelne Mensch kraft der vollendeten Rückkehr als Person dar, insofern die Rückkehr das volle Ich-Bewußtsein und die freie Selbstverfügung und damit den Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden oder Sich-selbst-gehörenden besagt.

Doch ist noch schärfer zu umreißen, wozu der Geist gelangt, wenn er die vollkommene Rückkehr zu sich selbst vollzieht. Was der Aquinate in der Summe wider die Heiden unbestimmt läßt[24], gliedert er in den Fragen über die Wahrheit genauer durch. Danach beugt sich der erkennende Geist auf sein Wirken zurück, indem er seinen Akt und dessen Verhältnis zum Gegenstand erfaßt; das aber setzt voraus, daß die Natur des Aktes und weiter des entsprechenden tätigen Vermögens bewußt wird; damit wird der Geist selbst erreicht, in dessen Natur es liegt, sich den Gegenständen anzugleichen. Also darf die Rückkehr insofern als eine vollständige angesprochen werden oder kommt sie insofern zu dem ihr eigenen Abschluß, als der Geist *sein Wesen oder seine Weise zu sein* erfaßt[25]. Zugleich wird auf den „Liber de causis" verwiesen und so der Neuplatonismus als Quelle dieser Lehre genannt[26]. Demnach ist die Person dadurch gekennzeichnet, daß sie sich auf sich selbst zurückbeugt, d. h. sich reflex in ihrem Wesen oder in der ihr eigenen Weise zu sein vollzieht, was mit dem Ansatz der Existenzphilosophie zusammenstimmt. Dabei geht es nicht um einen abstrakten Allgemeinbegriff des Wesens oder der Wesenheit, sondern um den sich *konkret* bis zur Tiefe seines Wesens

[22] Vgl. S. Th. I q. 29 a. 3 und De pot. q. 9 a. 3.

[23] Der Aquinate spricht davon hauptsächlich S. c. gent. IV cap. 11 und De ver. q. 1 a. 9.

[24] „Intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest" (S. c. gent. IV cap. 11).

[25] „Substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditione completa ... Reditus ille completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias."

[26] De ver. q. 1 a. 9.

verinnerlichenden oder in der Tiefe seines Wesens vollziehenden einzelnen Menschen[27]. Entsprechend ist die Rückkehr zunächst als eine im Gegenstandsbewußtsein eingeschlossene oder mit-geschehende und daher es begleitende Reflexion zu verstehen; nicht erforderlich ist die dem Gegenstandsbewußtsein nachfolgende und in einem eigenen Akt ausdrücklich vollzogene Reflexion, obwohl die Person auch in dieser sich selbst ergreifen kann[28].

Die bisher erreichte Lösung drängt zu der letzten und entscheidenden Frage hin, von welcher Art das Wesen des Menschen ist, das die vollkommene Rückkehr ebenso ermöglicht wie von dieser enthüllt wird. Einen Wink gibt uns der Hinweis von Thomas, dem Menschengeist sei es kraft seiner Wesensnatur eigen, sich den Dingen anzugleichen[29], und zwar so, daß dabei die Wahrheit zustande kommt oder das Seiende sich zeigt, wie es ist[30]. Demnach schreitet die Bewegung durch alle Erscheinungen hindurch und über alle Erscheinungen hinaus zum *Sein des Seienden* hin; dieses aber wird nur unter der Bedingung wirklich getroffen, daß der Geist gerade nicht beim Sein nur dieses Seienden haltmacht, sondern zu dem *Sein selbst*, das alle Einschränkungen hinter sich läßt, durchstößt; ohne diesen letzten Durchbruch träte lediglich eine relative, diesem oder jenem begrenzten Gesichtspunkt entsprechende Erscheinung in den Blick[31]. Indem also der Mensch zu seinem Wesen zurückkehrt, dringt er damit ohne weiteres zum Sein-schlechthin als dem innersten Grund seines Wesens vor, wodurch zugleich der Grund für die Rückführung alles andern Seienden auf das Sein gegeben ist. Folglich vermag sich die Person im Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden nur insoweit zu vollziehen, als sie das Sein-schlechthin immer schon als den Horizont ihres Selbst-vollziehens eröffnet.

Derselbe Zusammenhang läßt sich auch unmittelbar von der Person her entwickeln. Ihr Ich-Bewußtsein ist ein Sich-zurückbeugen auf sich selbst, das nicht lediglich zu einer Erscheinung des Ich gelangt, sondern zum *Sein des Ich* durchstößt; in einer bloßen Erscheinung nämlich bleibt das Ich noch von sich getrennt, hat es noch nicht wahrhaft

[27] Im selben Sinne äußert sich M. Müller: „Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität im Akte"; oder: „Eine Gegensatzeinheit, die in etwa besagen würde: wesenhafte Einmaligkeit" (a. a. O. 376).

[28] Die lateinische Terminologie unterscheidet die ‚reflexio concomitans seu exercita' von der ‚reflexio subsequens seu signata'. Daß auch der Aquinate die erstere meint, zeigt der Gesamtzug des oben angeführten Textes aus den Fragen über die Wahrheit.

[29] „Intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur" (De ver. q. 1 a. 9).

[30] Vgl. die Formulierung Heideggers „Sein-lassen des Seienden" als „Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden" (Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943, 15).

[31] Vgl. J. Lotz, Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik, in: PhJb 68 (1961) 258—268, bes. 266.

sich selbst ergriffen, ist es noch nicht wirklich zu sich selbst gekommen und kann es deshalb auch nicht ‚Ich' zu sich sagen[32]. Ihr eigenes Sein aber kann die Person einzig auf dem Hintergrund oder im Horizont des Seins-schlechthin erfassen; sonst fällt sie nach dem oben angedeuteten Gedankengang in die bloße Perspektive oder Erscheinung ihrer selbst zurück, besitzt sie also gerade nicht sich selbst. — Ähnlich verhält es sich mit der freien Selbstverfügung; wiederum ist allein die Offenheit des Seins-schlechthin das *Frei-gebende*. Wahrhaft über sich selbst vermag die Person nur insofern zu verfügen, als ihr jene innerste Nähe zu sich selbst gewährt ist, die einzig aus dem Sein-schlechthin entspringt; und wahrhaft frei ist die Verfügung der Person über sich selbst nur insofern, als sie jenen weitesten Abstand von sich selbst gewinnt, der wiederum einzig vom Sein-schlechthin ausgeht. Ohne diesen Horizont wäre die Person so sich selbst entfremdet, daß sie gerade nicht wirklich über sich selbst verfügen könnte; zugleich wäre sie sich so nahe, daß sie zu sich selbst genötigt wäre oder gerade nicht frei über sich zu entscheiden vermöchte; kurz gesagt, ohne das Sein wäre sie eben nicht Person[33].

Unsere Darlegungen zeitigen die abschließende Folgerung: der Mensch ist *als Person wesenhaft onto-logisch*, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Sein-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist. Demnach gehört zur Person das gegenseitige Bedingungsverhältnis: durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet, und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden, als das sich die Person darstellt[34]. Das menschliche Individuum ist Person und als solche eine *paradoxe Gegebenheit*. Einer-

[32] Zu einer bloßen Erscheinung seiner selbst gelangt auch das Tier, während ihm das Sein seiner selbst verschlossen ist; deshalb ist es nicht imstande, ‚Ich' zu sich zu sagen, erreicht es nur jenes dumpfe Bewußtsein, das einem nicht schlechthin, sondern lediglich in etwa In-sich-stehenden zukommt. Selbstverständlich ergreift auch das menschliche Ich das ihm eigene Sein immer nur im Durchgang durch dessen Erscheinungen, auf die es jedoch nicht eingeschränkt ist oder durch die ständig das Sein leuchtet.

[33] Das Gegenbeispiel bietet wieder das Tier, das deshalb nur Tier ist, weil es nicht in die Offenheit des Seins gelangt. Daher ist es sich so ferne, daß es nie wirklich sich selbst in den Griff bekommt und so gar kein eigentliches Selbst hat; zugleich ist es sich so nahe, daß es zu sich selbst genötigt ist oder triebhaft sich selbst anhängt. — Genauer gesprochen, ist das Tier sich nur ontisch nahe, aber onto-logisch ferne; es versinkt in der ontischen Nähe zu sich, weil es nicht die onto-logische, d. h. durch das Sein vermittelte Distanz von sich hat. Der Mensch hingegen verliert sich nicht in der ontischen Nähe zu sich, weil ihm der onto-logische Abstand von sich verliehen ist, der mit der onto-logischen und erst eigentlichen Nähe zu sich identisch ist.

[34] Insofern hier die Rückführung des Gegründeten auf seinen Grund stattfindet, könnte man das der Person eigene onto-logische Geschehen auch ‚transzendental' nennen.

seits ist allein die Person kraft der vollendeten Rückkehr ganz bei sich oder ganz sie selbst und so im schärfsten Sinne des Wortes dieses Einzelne, das in sich steht und sich gehört oder in sich und für sich ist. Andrerseits ist die Person kraft derselben vollendeten Rückkehr bei dem, was alles Einzelne am weitesten übersteigt, nämlich beim Sein-schlechthin, in dem sie steht und dem sie gehört oder in dem und für das sie ist. Doch zugleich ist die Person durch das Andere des Seins keineswegs sich selbst entfremdet, sondern gerade ganz sie selbst; und umgekehrt ist sie dadurch, daß sie ganz sie selbst ist, keineswegs in sich verschlossen, sondern gerade zum Sein als ihrem Andern geöffnet. Demnach ist das Untermenschliche, das nur ontisch es selbst ist, sich selbst entfremdet; die menschliche Person hingegen ist onto-logisch, d. h. durch das Sein als ihr Anderes vermittelt, sie selbst und damit erst wahrhaft sie selbst; das ganz In-sich-stehen oder Sich-gehören der Person ist einzig onto-logisch möglich[35].

Hieraus ergeben sich wichtige *Folgerungen.* Erstens ist die Person jenes Seiende, das in die Ordnung des als solchen vollzogenen Seins hineinragt; insofern aber das Sein als die höchste Ordnung Absolutheit besagt, nimmt sie an dessen Absolutheit teil oder kommt ihr *absolute Würde* zu. — Zweitens kann die so gesehene Person nicht letztlich dem Allgemeinen untergeordnet werden; nun scheint aber das Sein sich als *Allgemeines* darzustellen, obwohl es die Person in ihrer Einzelnheit onto-logisch ihr selbst gibt. Wie steht es also um die Allgemeinheit des Seins? Meldet sich darin etwas Über-allgemeines? Ist die Person durch ihren Bezug zu diesem konstituiert? — Drittens ist das Seiende, das onto-logisch ist oder in der Offenheit des Seins sich selbst vollzieht, dadurch ohne weiteres Person; deshalb kann die *Ontologie* als Wissenschaft vom Seienden als solchem und vom Sein selbst einzig bei der Person ansetzen, weil in dieser allein ihr Untersuchungsfeld immer schon enthüllt und zugänglich ist. Auf den Einwand, nicht die Person, sondern der Geist sei der Ausgangspunkt

[35] Die onto-logische Grundverfassung der Person kommt auch bei Thomas zum Vorschein. Vom Wissen, das im Ich-Bewußtsein hervortritt, gilt: (Omnia), „etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus" (S. th. I q. 79 a. 9 ad 3). Deshalb ist das Seiende als solches das Ersterkannte, in kraft dessen alles andere erfaßt wird (De ver. q. 1 a. 1; S. th. 1, II q. 94 a. 2; In sent. I d. 8 q. 1 a. 3). Dabei ist im Seienden als solchem zuletzt das Sein angezielt; denn „ens sumitur ab actu essendi" (De ver. q. 1 a. 1). Das Sein aber wird als das allumfassende Sein selbst verstanden: „Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent" (S. th. I q. 4 a. 2). Ähnliches gilt von dem in der freien Selbstverfügung tätigen Wollen; (voluntas) „est appetitiva boni communis" (S. th. I q. 82 a. 4 ad 1), d. h. des alles umfassenden Guten, in dem zuinnerst das Seiende als solches und damit das Sein selbst am Werke ist, woraus die Freiheit entspringt (S. th. I q. 82 a. 2 ad 2). Schließlich durchdringen sich Wissen und Wollen auf das innigste (S. th. I q. 16 a. 4 ad 1); in ihrem von dem einen Sein bestimmten Zusammenwirken verwirklicht die Person sich selbst.

der Ontologie, ist zu erwidern, daß es Geist nur als Person gibt; denn der Geist ist nur als einzelner wirklich, und der einzelne Träger der Geistnatur ist notwendig Person; davon ist jeder andere Sinn von Geist, der legitim vorkommt, abgeleitet.

Zweite Frage: Wie verhält sich die Person zu ihrem eigenen Selbstvollzug? Aus dem bisher Gesagten leiten manche eine Folgerung ab, die zu Bedenken Anlaß gibt. Man schließt: die Person ist dadurch Person, daß sie onto-logisch ist; nun ist sie aber nur in ihrem Vollzug onto-logisch; also wird sie erst durch ihren Vollzug als Person konstituiert oder ist sie allein insoweit Person, als sie sich selbst vollzieht. Danach wird die Person in das *Akthafte* verlegt, und sie fällt mit dem sie konstituierenden Aktgefüge zusammen, weshalb sie auch nicht Substanz genannt werden kann[36]. Die *Bedenken,* die sich dagegen erheben, entspringen aus der Frage, wie das zu kennzeichnen sei, was im Menschen zweifellos dem genannten Aktgefüge voraus- und zugrunde liegt. Ist das etwas Nicht-personales und damit Dingliches? Wie kann aber dann das personale Aktgefüge aus dem nicht-personalen substantiellen Grundbestand hervorgehen?[37]

Zur Klärung unserer Frage führt die Überlegung, daß im substantiellen Grundbestand des Menschen wenigstens die *Befähigung* zum personalen Vollzug und damit zur vollendeten Rückkehr enthalten ist; diese Befähigung aber ist mit der Geistnatur gegeben und fällt nach ihrer Wurzel mit dieser zusammen. Dem nur Dinglichen hingegen geht jene Befähigung und daher auch die Geistnatur ab. Infolgedessen ist der Mensch *nie etwas nur Dingliches,* ist er vielmehr immer schon nach seinem Kern in die Ordnung des Personalen hineingestellt; deshalb ist er stets als Person anzusprechen, mag auch seine konkrete Verfassung weit vom personalen Vollzug entfernt sein[38]. — Von hier aus ist zwischen der *Erst-konstitution* und der *Voll-konstitution* der Person zu unterscheiden. Erstere ist mit der den substantiellen Grundbestand des Menschen prägenden Geistnatur gegeben und schließt die Befähigung zur vollendeten Rückkehr und damit deren möglichen

[36] Solche Auffassungen finden sich schon bei M. Scheler und klingen in der Existenzphilosophie weiter; wie sie auch bei Heidegger wirksam sind, haben wir oben bereits aufgezeigt.

[37] Wenn der substantielle Grundbestand lediglich etwas Dingliches ist, biete sich als weitere Folgerung an, daß jene Menschen, die zum Leisten des Aktvollzugs nicht imstande sind (etwa der Embryo und der unheilbar total Verblödete), wie die Dinge behandelt werden dürfen bis zur direkten Tötung hin.

[38] Die Verwirklichung des personalen Vollzugs kann vorläufig (Embryo) oder für die ganze weitere Dauer des irdischen Lebens (rettungslos Verblödeter) unmöglich sein. Doch erklärt sich das aus unübersteiglichen Hindernissen, die aus der entweder unentwickelten oder gestörten Leiblichkeit stammen und die radikale Befähigung zu jenem Vollzug überlagern, nicht aber sie zerstören.

Vollzug ein, besagt aber noch nicht deren aktuellen Vollzug. Letztere dagegen besagt gerade diesen aktuellen Vollzug, worin aber jene Befähigung sowie der substantielle Grundbestand wesenhaft enthalten sind, da es sich ja um nichts anderes als um den Vollzug des zuvor Unvollzogenen, wenn auch ganz auf den Vollzug Hingespannten handelt. Während die Erst-konstitution schon bei Lebensbeginn und letztlich (durch Vermittlung anderer Menschen) von Gott gesetzt ist, erfordert die Voll-konstitution ein lebenslanges Ringen und das eigene Tun des Menschen. Nach allem heißt der Mensch schon in seiner Erst-konstitution mit Recht Person, weil in ihm das Onto-logische vorgezeichnet ist; allerdings fügt dazu die Voll-konstitution noch etwas ganz Entscheidendes, nämlich den aktuellen Vollzug des Ontologischen.

Hier erhebt sich die Frage, warum sich das Onto-logische oder der Bezug zum Sein in den beiden erwähnten Stufen ausprägt. Die Antwort liegt darin, daß dem Menschen das *Bei-sich-sein nur als Rückkehr* verliehen ist. Wenn ihm das einfache Bei-sich-sein ohne Rück-kehr zukäme, wäre er selbst das Sein, nämlich das subsistierende Sein, wodurch sein aktueller Vollzug mit seinem substantiellen Bestand von vornherein zusammenfiele. Da er aber tatsächlich nicht selbst das Sein ist, umschließt sein substantieller Bestand noch nicht den aktuellen Vollzug des Seins; deshalb gelangt er zu diesem einzig durch die zu seinem Grundbestand hinzutretende Rückführung seiner selbst auf das Sein als Grund, also durch den Bezug zu dem ihn überschreitenden Sein. Folglich unterscheidet sich die Erstkonstitution, in der der Bezug zum Sein nur vorgezeichnet ist, von der Vollkonstitution, in der dieser Bezug verwirklicht wird.

Der hier gemeinte Unterschied, der an sich jede endliche Person betrifft, erreicht im Menschen eine besondere Schärfe, weil sich in ihm das Personale mit dem Nicht-personalen durchdringt, was ihn als den *verleiblichten Geist* (personne incarnée) kennzeichnet[39]. Daher nimmt einerseits das von sich aus Nicht-personale an der Würde des Personalen teil; andrerseits wird das Personale von der Eigenart des Nicht-personalen mitgeprägt, weshalb sich das Personale aus einer gewissen nicht-personalen oder dinglichen Gebundenheit durch seinen Vollzug zur vollen Verwirklichung seiner selbst emporzuringen hat. Anders ausgedrückt, gilt es, das noch nicht vollzogene und dem Ontischen verhaftete Onto-logische in den Vollzug zu erheben und so ganz zu sich selbst zu bringen.

[39] Alles, was den Menschen ausmacht, gehört zur Person; aber nicht alles, was so dazu gehört, ist von sich aus etwas Personales. Das sinnliche Bewußtsein und das vegetative Leben finden sich auch im Nicht-personalen (Tier bzw. Pflanze), haben also kraft ihres Wesens nichts mit dem Personalen zu tun.

Warum aber ist die Konstitution der Person nicht mit ihrer Erstkonstitution abgeschlossen? Warum trägt auch der onto-logische Vollzug, statt die schon konstituierte Person nur weiter zu entfalten, zu ihrer Konstitution bei, so daß dann mit Recht von Vollkonstitution die Rede sein kann? Kraft der Freiheit, die ihr wesentlich zukommt, verwirklicht sich die Person nicht notwendig gemäß der sie kennzeichnenden onto-logischen Eigenart. Sie *kann von sich abfallen*, sich vergeuden, sich zerstören, und zwar gerade dadurch, daß sie ontologisch ist; denn die Freiheit und damit die Möglichkeit des Abirrens entspringt aus dem Bezug zum Sein. Immer wieder dem ontisch Seienden oder dem Dinglichen zugewandt, neigt die Person dazu, sich von diesem her mißzuverstehen und sich ihm anzugleichen, sich selbst und das Sein zu vergessen und entsprechend sich ich-los und ohne wahren Gebrauch der Freiheit im ontisch Seienden zu verlieren und nach der Art des Dinglichen treiben zu lassen. So wird das Onto-logische als die Eigen-art der Person durch die Fremd-art des Ontischen überdeckt; die Person ist nicht als Person, sondern mehr oder weniger nur *als Ding* da, weshalb sie auch, wie der Massenmensch unserer Tage zeigt, weithin lediglich als Ding eingeschätzt und behandelt wird. Dieser Zustand, in dem das Onto-logische der Person durch ihr Ontisches vergewaltigt wird, widerspricht ihrer Erstkonstitution und ruft nach ihrer Vollkonstitution, in der sich die Person nach ihrem Onto-logischen ganz entfaltet und damit auch ihr Ontisches durchdringt, in der allein sie *als Person* da ist.

Aus der eben beschriebenen ontischen oder dinglichen Verlorenheit holt sich die Person immer schon zurück, indem sie ständig das Ontische *als solches* vollzieht. Darin ist als unerläßliche Möglichkeitsbedingung die vollendete Rückkehr zu sich selbst und damit das Vollziehen des Bezugs zum Sein eingeschlossen. Demnach kann die Person nie so im Ontischen untergehen, daß sie gänzlich aufhört, onto-logisch zu sein. In der Vollkonstitution setzt nun die Person selbst sich als Person, indem sie den onto-logischen Vollzug aus dem verborgenen Hintergrund hervorholt und zum beherrschenden Vordergrund erhebt. Einzig der Vollzug, der ihrer onto-logischen Grundverfassung ganz entspricht und diese zugleich ausspricht, verdient im vollen Sinne des Wortes *personal* genannt zu werden, weil er der durch das Onto-logische gegebenen Eigenart der Person gemäß ist und dieser zugleich Ausdruck verleiht. Nur in diesem Vollzug ist die Person auf personale Weise da; erst indem sie auf das Sein hört, prägt sich das sie kennzeichnende Onto-logische an ihr aus oder ist sie als sie selbst verwirklicht, was mit der vollen Entfaltung des Selbstbewußtseins und der Selbstverfügung oder mit dem vollen In-sich-stehen gleichbedeutend ist. Nach dem Gesagten gibt es in

Wahrheit die Vollkonstitution der Person, kraft deren das in der Erstkonstitution nur Angelegte zum Abschluß gebracht wird[40].

Suchen wir den Ertrag des in der zweiten Frage Erörterten für die personale Ontologie, so bietet sich eine *dynamische* Auffassung des Seienden und letztlich *des Seins* dar. Daraus, daß das personal Seiende erst in seinem Vollzug ganz es selbst ist oder ganz als es selbst da ist, sind die entsprechenden Folgerungen auch für das dinglich Seiende zu ziehen. Zugleich zeigt sich, daß sich das Sein nicht in der Vorhandenheit erschöpft, sondern den Vollzug umschließt, weshalb es *erst als vollzogenes ganz Sein* ist. Folglich ist das reine oder subsistierende Sein wesenhaft der reine oder subsistierende Vollzug, während umgekehrt jeder Mangel an Vollzug einen entsprechenden Mangel an Sein besagt. — Außerdem ergibt sich daraus, daß allein die Person ein im vollen Sinne des Wortes In-sich-stehendes ist, etwas Entscheidendes für die *Substanz*. Sie muß vom Personalen her gedacht werden; das Dingliche hingegen kann man nur in einem verminderten Sinne als Substanz ansprechen, weil es wegen des Fehlens der vollendeten Rückkehr nicht wie die Person in sich steht, sondern an anderes ausgeliefert ist[41].

Dritte Frage: Wie verhält sich die Person zu dem übrigen Seienden? Nach unseren früheren Darlegungen ist die Person durch ihre vollendete Rückkehr keineswegs auf sich selbst zurückgeworfen oder in sich selbst verschlossen; vielmehr durchdringt sich in ihr das Ergreifen ihrer selbst stets und wesenhaft mit dem Ergreifen des Seins selbst. Damit aber, daß sie onto-logisch ist oder zum Vollzug des Seins selbst vorstößt, verweilt sie immer schon in dem, was alles-überhaupt umfaßt und daher den *Zugang zu allem-überhaupt* vermittelt. Infolgedessen gehört zur Person notwendig die Offenheit für alles-überhaupt, für alles, was entweder das Sein ist oder am Sein teilhat. Demnach entwirft die Person, statt nur isolierte Subjektivität zu sein, ständig *ihre Welt* als den Bereich, in dem, von dem her und zu dem hin sie lebt und sich entfaltet, ohne den sie nicht wäre, was sie ist. Diese der Person eigene Welt greift über jede besondere Um-welt hinaus oder fällt mit *der* Welt selbst, ja schließlich mit der weitesten oder allumspannenden Ordnung des Seienden-überhaupt zusammen[42]. Innerhalb ihrer Welt begegnet also

[40] Das Nicht-personale ist nicht frei und kann deshalb nicht von sich abfallen. Bei ihm gibt es lediglich ein Mehr oder Weniger der Entfaltung auf seinem eindeutig festliegenden Wege. Daher tritt hier nicht so klar hervor, daß von einer über die Erstkonstitution hinausgreifenden Vollkonstitution die Rede sein darf, daß also auch der Vollzug von konstitutiver Bedeutung ist.

[41] Von hier aus erweist sich auch das eingangs erwähnte Denken Heideggers über die Substanz als noch der am Dinglichen messenden Auffassung verhaftet.

[42] Auch nach Heidegger besagt Welt dasselbe wie „die Offenheit des Seins"

der Person nicht nur das Menschliche, sondern auch das Übermenschliche und das Untermenschliche, wobei die beiden letzteren Bereiche keineswegs anthropomorph verfälscht, sondern in ihrer Eigenart enthüllt werden, und zwar kraft der durch das Sein ermöglichten Analogie nach oben bzw. nach unten. Indem wir ein von Jaspers eingeführtes Wort anwenden, dürfen wir davon sprechen, daß für die Person die *allumfassende Kommunikation* kennzeichnend ist.

Diese entfaltet sich zunächst als *Dialog mit einer andern* menschlichen *Person* und als Gemeinschaft mit einer Vielzahl von Personen, also in der Beziehung des Ichs zu einem Du und in der vielverschlungenen Bezogenheit des Wir. In diesem Geschehen sind alle Partner des Gesprächs onto-logisch; sie halten sich die Offenheit des Seins entgegen, treffen sich in dieser und sind deshalb zueinander hin offen. Daher stehen sie immer schon in möglicher Kommunikation miteinander, die jederzeit in deren aktuellen Vollzug übergehen kann und in dieser oder jener Hinsicht bereits übergegangen ist. Näherhin läßt sich eine passive und eine aktive Kommunikation unterscheiden. Kraft der *passiven* Kommunikation vermag die Person jene Mitteilungen, die sie von anderen Personen empfängt, innerlich aufzunehmen und nachzuvollziehen, zu verstehen und sich anzueignen. Kraft der *aktiven* Kommunikation ist sie imstande, anderen Personen von dem in ihr Lebenden mitzuteilen und auch auf das von anderen Empfangene zu antworten. Dabei ist entscheidend, daß solcher Dialog onto-logisch bleibt, d. h. im Raum des Seins geschieht und darauf alles Seiende bezieht; gleitet er hingegen unter Verlust des Seins in das Seiende ab, so kommt es zu der ontischen Selbstentfremdung der Person, von der bereits die Rede war[43].

In der Kommunikation zwischen Personen verwirklichen sich sowohl die endliche Person als auch das Sein, soweit das im Bereich des Endlichen möglich ist, *ganz als sie selbst.* Indem die *Person* mit ihrem eigenen Onto-logischen sich zu der anderen Person mit deren Onto-logischem öffnet, wird sie ganz in das Onto-logische gestimmt und vertieft, kommt sie durch das Sein zu sich selbst. Indem sie zugleich als Ich die Andersartigkeit der Seinsmitteilung im Du erfährt, tritt ihr die Eigen-art der ihr selbst zuteil gewordenen Seinsmitteilung vor

(Über den Humanismus, Frankfurt o. J., 35). Vgl. J. Lotz, Welt und Natur, in: Il Mondo. Atti del XIV Convegno di Gallarate 1959, Brescia 1960, 93—103.

[43] Die Bedeutung des Dialogs ist in neuerer Zeit immer wieder herausgearbeitet worden, etwa von F. Ebner, M. Buber, G. Marcel. Auf die Fruchtbarkeit einer Analyse des Gesprächs hat A. Brunner öfters hingewiesen, so auch in seinem umfassenden Werk „Der Stufenbau der Welt" (München 1950), das eine von der Person her geschaute Seinslehre bietet. Die hierher gehörenden Entartungsformen werden von Heidegger in seiner Erörterung des ‚man' und von Sartre, z. B. in seinem ‚être pour autrui', untersucht.

Augen, wodurch das Ich im Spiegel des Du sich selbst findet. Was so von der Person gilt, ist auch vom *Sein* zu sagen, zumal beide in innigster Wechselbeziehung stehen, insofern jeder Verwirklichung der Person eine entsprechende Verwirklichung des Seins zugeordnet ist. Namentlich stellt sich nach dem früher Dargelegten die Person als das vollkommenste Seiende dar, das also am meisten seiend ist oder dessen Weise zu sein allein mit dem, was das Sein zuinnerst besagt, ganz übereinkommt. Das demnach zuinnerst *personale Sein* vermag sich aber einzig im personalen Vollzug und vor allem im personalen Dialog als dem Gipfel jenes Vollzugs ganz auszuprägen. Außerdem legt sich erst in der Kommunikation mit anderen Personen aus, was das Sein ist und enthält; vor allem wird der Person das Sein als das sie überschreitende enthüllt, wenn sich ihr seine den anderen Personen verliehenen Mächtigkeiten zeigen.

Nur in einem wesentlich geringeren Sinne kann von Kommunikation der Person mit dem nicht-personalen oder *dinglichen Seienden* die Rede sein. Gewiß ist die Person kraft des Seins auch diesem zugewandt; weil es ein ganz und gar im Sein gründendes Seiendes ist, steht der Zugang zu ihm offen. Zugleich jedoch stellt sich das Dingliche als etwas in sich Verschlossenes dar, da es als nur Ontisches nicht zu dem alles eröffnenden Sein gelangt. Darum ist es weder imstande, die von der Person empfangene Mitteilung auf eine ihr vollentsprechende Weise zu verstehen, nachzuvollziehen und sich anzueignen noch darauf eine Antwort zu geben, die sich auf derselben Höhe wie das Wort der Person hält. Ein Dialog im eigentlichen Sinne kommt nicht zustande, weil das Wort der Person ohne die ihm gemäße Antwort verklingt.

Der Grund der Kommunikation ist das als solches eröffnete Sein, weshalb jene sich stets nach der Weise und dem Maße dieser Eröffnung entfaltet. Nun fällt die menschliche Person nicht mit dem Sein zusammen; sie nimmt nur daran teil; daher ist mit der Eröffnung des Seins die Möglichkeit der Kommunikation begrenzt, und zwar sowohl aktiv als auch passiv geschaut, insofern die Person weder sich selbst ganz zu geben noch den Anruf der andern ganz zu empfangen und zu beantworten vermag. Weil aber die menschliche Person zuinnerst auf das Sein selbst bezogen ist, greift sie schließlich über ihresgleichen hinaus, spannt sie sich letztlich zu jener personalen Wirklichkeit hin, die das Sein selbst oder das subsistierende Sein ist[44]. Vermittels des unbestimmten Seins wird die menschliche Person immer schon von dem bestimmten subsistierenden Sein oder (was genau dasselbe besagt) von der *absoluten Personalität* in Anspruch genommen.

[44] Die Formulierung muß hier wegen des in der nächsten Anmerkung Gesagten vorsichtig gewählt werden.

— Von hier aus läßt sich eine obenerwähnte Schwierigkeit lösen: die endliche Person ist als Person nur vordergründig durch den Bezug zu einem unpersönlichen Allgemeinen, hintergründig aber durch den Bezug zu dem *einzelnen*, ja einzigen Gott konstituiert und sich selbst gegeben. Damit ist sie endgültig über die Vorherrschaft des Allgemeinen hinausgehoben, obwohl dieses eine gewisse unersetzliche Bedeutung für sie behält, insofern es den Durchgang zu Gott bildet.

Nach allem liegt in der Offenheit für die absolute Personalität die eigentliche Wurzel der Personalität des Menschen. Daraus erfließt seine Offenheit für das unbestimmte Sein oder seine onto-logische Grundstruktur, die uns zunächst begegnet und zu dem Gott führt, von dem sie stammt, die ebenfalls den Zugang zu den anderen endlichen Personen und zu den Dingen gewährt. Infolgedessen hängt von der Tiefe der *Kommunikation mit der göttlichen Personalität* das Gelingen jeder andern Kommunikation ab; doch kann auch jene höchste Kommunikation durch die Vorstufen vorbereitet und angestoßen werden. Weil das Sein mit der Offenheit zusammenfällt, besagt jene Person-Wirklichkeit, die das subsistierende Sein ist, von sich aus absolute Offenheit, die allein sich ganz zu geben vermag. Entsprechend kommt uns in derselben Person-Wirklichkeit aus dem gleichen Grunde das absolute Verstehen und Empfangen, das absolute oder uns ganz gemäße Antworten entgegen. Hier vollenden sich also die aktive und die passive Kommunikation, weshalb hier allein auch die menschliche Person den Partner findet, der ihre Personalität zur *höchsten Entfaltung* führt. Indem sich Gott ihr ganz gibt, ist sie sich selbst ganz gegeben; dem absoluten Empfangen und Antworten aber kann sie sich selbst ganz geben oder hingeben; in solchem Hingeben verliert sie nicht sich selbst, sondern gewinnt sie sich selbst, ist sie nicht nur von Gott her, sondern auch von sich selbst her ganz sich selbst gegeben.

Als Antwort auf unsere dritte Frage zeichnet sich ab: *Sein ist personale Kommunikation;* daher ist die menschliche Person erst in der personalen Kommunikation, zumal in jener mit Gott, ganz sie selbst oder gemäß ihrer onto-logischen Eigenart ganz verwirklicht. Zur genaueren Bestimmung dieses Zusammenhanges ist folgendes anzumerken. Die menschlich-endliche Person *bedarf* der Kommunikation mit anderen Personen und vor allem mit der absoluten Personalität zur Entfaltung ihrer selbst, weil sie nicht das Sein selbst ist, sondern nur auf das Sein bezogen ist. Die absolute Person-Wirklichkeit selbst hingegen, die das subsistierende Sein selbst ist, ruht von sich aus vollendet in ihrer Personalität, weshalb sie die aktuelle Kommunikation mit anderem, nämlich Endlichem, *nicht braucht*, um sie selbst zu sein. Doch umschließt sie notwendig die mögliche Kommunikation

mit allem Endlichen und besonders mit endlichen Personen; diese geht in aktuelle Kommunikation über, sobald Gott in seiner liebenden Freiheit Geschöpfe ins Dasein ruft. Damit hat er immer schon den Dialog mit den endlichen Personen eröffnet, wenn diese seinen Anspruch erfahren und diesem zu entsprechen oder zu antworten suchen, wobei es nicht allein auf das Wissen, sondern vor allem auf das Lieben ankommt. Dadurch, daß Gott das subsistierende Sein ist, verbinden sich in ihm die absolute *Unabhängigkeit* von allen Geschöpfen, auch von den endlichen Personen, und die absolute *Dialogizität*, für die es keine Grenze gibt und von der die menschliche Person bis in ihr Innerstes in Anspruch genommen wird. Kraft desselben subsistierenden Seins durchdringen sich in Gottes Kommunikation die absolute Offenheit und das absolute Geheimnis, die absolute Nähe und die absolute Ferne, und zwar ohne Widerspruch[45].

Was die *Ontologie* betrifft, so kann sie aus dem Gesagten entnehmen, daß jedes Seiende kraft des Seins in *Kommunikation* mit anderem steht, wobei deren Umfang und Tiefe von der Weise der Teilnahme am Sein abhängt. Maßgebend ist die personale oder ontologische Kommunikation; sie dringt zum Sein selbst vor, umgreift deshalb alles und gelangt ausdrücklich zu Gott. In ihrem Lichte ist die nicht-personale oder ontische Kommunikation zu deuten, die im Seienden verbleibt, lediglich einen Ausschnitt von diesem umspannt und nur mittelbar zu Gott hinstrebt. Zugleich sind die Momente des *Wissens* und des *Liebens*, die sich wie im Selbstvollzug der Person so auch in der personalen Kommunikation ausprägen, nach ihrer analogen Abstufung im dinglichen Bereich weiter zu verfolgen.

Vierte Frage: Wie ist das dinglich Seiende philosophisch zu begreifen? Hier stellen wir zusammenfassend dar, was in den bisherigen Fragen bereits unter dieser oder jener Rücksicht berührt wurde. Manchmal wird der Einwand erhoben, es könne so aussehen, als ob das nicht-personale Dingliche gänzlich aus dem Sein herausfiele, wenn die Person allein onto-logisch oder ihr allein der Bezug zum Sein vorbehalten sei.

Gewiß bildet die Person wegen ihrer onto-logischen Grundstruktur die *höchste Stufe des Seienden* und damit des Lebens, weil das Nicht-lebende von vorneherein nur eine untergeordnete Stufe des Seienden ausmachen kann[46]. Die höchste Stufe ist durch die voll-

[45] Wie sehr die personale Kommunikation zur verborgenen Tiefe Gottes gehört, zeigt über alles Philosophieren hinaus die göttliche Offenbarung, indem sie uns den Zugang zur heiligsten Dreifaltigkeit bahnt. Erst so wissen wir, daß es nicht richtig ist, von der absoluten Person in der Einzahl zu reden, weil der eine Gott sich in drei absoluten Personen darstellt, deren gegenseitige Kommunikation der Ursprung und das Urbild jeder andern Kommunikation ist. Hier wird auf das großartigste bestätigt, daß Sein wirklich personale Kommunikation besagt.

[46] Wenn Sartre dem Unbewußten in vollerem Maße Sein zuschreibt als dem

kommene Rückkehr gekennzeichnet, in der die Person ebenso sich selbst wie das Sein erreicht. Über der vollkommenen Rückkehr kann es nichts Höheres mehr geben, da sie sich zum vollen Bei-sich-sein erhebt, da auch das Sein schlechthin allumfassend ist oder die nicht mehr überbietbare Fülle besagt[47]. Freilich spannt sich innerhalb der höchsten Lebensstufe noch ein *unendlicher Abstand* zwischen der endlichen Menschenperson und der absoluten göttlichen Personalität. Beide kommen darin überein, daß sich ihr Leben im Raum des ausdrücklich vollzogenen Seins entfaltet; sie unterscheiden sich dadurch, daß die absolute Personalität das Sein selbst ist, während die menschliche Person nur in einem Bezug zum Sein steht oder daran teil-hat, weshalb sie es nie ausschöpfen kann. Ferner stimmen sie darin überein, daß beiden das (im Gegensatz zum dumpfen tierischen Bewußtsein) volle Bei-sich-sein eignet; sie unterscheiden sich darin, daß die göttliche Personalität in ihrem von Anfang an unendlich vollendeten Bei-sich-sein ruht, während die menschliche Person bei sich und zugleich nicht bei sich ist, weil sie sich stets auf dem Wege zu sich selbst befindet und sich selbst nie ganz einholt[48].

Auf der eben umschriebenen höchsten Stufe zeigt sich das Sein nach seinem eigensten Selbst oder ganz als es selbst: es ist zuinnerst dasselbe wie *personales Leben*. Diesem aber ist es vermöge der vollkommenen Rückkehr eigen, sich selbst *von innen her durchsichtig* zu sein. Daher ist das subsistierende personale Leben als das subsistierende Sein das reine Selbst-verstehen; hingegen ist das menschliche personale Leben nur auf das Sein bezogen, weshalb es sich zwar aus seinem Grund oder vom Sein her und zum Sein hin versteht, nie jedoch sich dabei auszuschöpfen vermag.

Im Gegensatz zum personal Seienden ist das *dinglich Seiende* jenes, dem die vollkommene Rückkehr versagt bleibt, wodurch an die Stelle der onto-logischen die nur *ontische* Struktur tritt. Das so bestimmte Seiende gründet gewiß im Sein, nimmt an ihm teil, fällt also nicht aus ihm heraus; aber es ist nicht imstande, das Sein selbst als

---

Bewußten, verfällt er einer unzureichenden Analyse des Bewußten. Dieses nämlich besagt nicht notwendig und wesenhaft eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, weshalb das eine nicht das andere sei und dem Bewußtsein der Bruch des Nicht oder des Nichts innewohne; folglich sei das Unbewußte nicht von dem angedeuteten Bruch betroffen und daher ein vom Nichts nicht beeinträchtigtes oder volles Sein. In Wahrheit aber ist das Bewußtsein insoweit gegeben, als die onto-logische (nicht lediglich ontische) Identität zwischen Subjekt und Objekt vorliegt; nur durch das endlich-menschliche (und tierische) Bewußtsein zieht sich die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, weil solches Bewußtsein eben unvollkommen ist.

[47] Vgl. Thomas von Aquin, S. c. gent. IV cap. 11.

[48] Vgl. das in der zweiten Frage über die Erst- und die Vollkonstitution Gesagte. Weil sich darin das ‚Unterwegs' ausprägt, fällt dieser Unterschied bei der absoluten Personalität weg.

solches herauszuheben und ausdrücklich zu vollziehen. Weil es folglich nicht zum Sein als seinem Grund vordringt, vermag es sich nicht von diesem her zu verstehen oder ist es sich selbst nicht von innen her durchsichtig. Diese Undurchlichtetheit des Dinglichen kann allein dadurch überwunden werden, daß es in die vollkommene Rückkehr der Person hineingenommen und mit dieser durchdrungen wird, was immer schon in unserem Erkennen geschieht. So setzt sich die Rückkehr der Person zum Sein und zu sich selbst in dem *Rückgeführtwerden* des Dinglichen zum Sein und zu sich selbst fort, was dem Durchsichtig- und Verstehbar-werden des Dinglichen gleichkommt. Hier allein findet das philosophische Begreifen seinen Ansatzpunkt; es besteht genau darin, das Durchleuchten des nicht-personalen Ontischen mittels des personalen Onto-logischen allseitig durchzuführen. Dazu sind die Ergebnisse der Naturwissenschaften erforderlich, aber allein nicht ausreichend, weil sie nur insoweit wirklich in das philosophische Fragen eintreten, als sie von der Kraft des Onto-logischen aufgeschlossen werden. Näherhin wird das Dingliche dadurch philosophisch oder onto-logisch begriffen, daß seine Wesenszüge mit denen der Person verglichen und als mehr oder weniger dahinter *zurückbleibend* begriffen werden. Danach stellt sich das Dingliche für die Philosophie wahrhaft als das *Nicht*-personale dar, das durch eine je nach den Stufen des Ontischen mehr oder weniger weit getriebene Negation des Personalen nach seiner Eigenart umgrenzt wird[49].

Manchmal wird die Befürchtung geäußert, die Existenzphilosophie enge das Fragen so sehr ein, daß es sich einzig auf den Menschen als Existenz richte, das Dingliche aber gänzlich vernachlässige; ja man schließe das Dingliche sogar vom Philosophieren aus, um der Verdinglichung des Denkens und der damit gegebenen Verfälschung der Existenz vorzubeugen. Die personale Ontologie, die unsere Darlegungen anstreben, unterliegt dieser Befürchtung nicht, weil sie der *Erhellung des Dinglichen* von der Person her die Wege bereitet.

Fünfte Frage: Wie verhalten sich die Person und das Dingliche zur Geschichtlichkeit? Im heutigen Philosophieren sind Existenz und Geschichtlichkeit untrennbar eins, ja vertauschbare Größen. Entsprechend steht das Dingliche außerhalb des Geschichtlichen, was der Naturwissenschaft widerstreitet, die auch dem Dinglichen Geschichte zuschreibt (Geschichte des Weltalls, der Erde, der Organismen). Doch hat wohl Geschichte hierbei einen jeweils anderen Sinn, der genau herauszuarbeiten ist.

Die onto-logische Grundstruktur der menschlichen Person besagt, daß sie nicht das Sein selbst ist, sondern lediglich im Bezug zum Sein

[49] Vgl. E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck 1961, bes. VI: Das Sein im Weltvollzug (489—570), der ähnlich vorangeht.

steht, der ihr aber den ausdrücklichen Vollzug des Seins gewährt. Damit bleibt das Sein für sie in seiner *Enthüllung zugleich verhüllt*, die Seinsnähe geschieht in der Seinsferne, der Be-zug zum Sein trägt den Ent-zug des Seins in sich; diese Spannungen kennzeichnen die menschliche Person. Näherhin liegt darin, daß sich das Sein nie ganz auf einmal mitteilt; vielmehr verbirgt es seine Entbergung in den je und je *neu ergehenden Anruf*, in dem es sich immer wieder anders zum Menschen hin öffnet. Dieser Anruf kann auf verschiedenen Wegen zum Menschen gelangen; bald wird er in seine eigene Tiefe eingesenkt, bald kommt er ihm aus den Ereignissen, Personen und Dingen, die seine Welt ausmachen, entgegen. Immer aber ist der Anruf erst dann ganz er selbst, wenn er mit dem Menschen eins geworden und in seinen Vollzug aufgenommen ist.

Der vorstehend angedeutete Anruf verfügt den Menschen in die *Geschichtlichkeit* seiner Personalität. Der *grundlegende Anruf* verleiht ihm seine geschichtliche Personalität und stellt ihn in die Gesamtsituation seines Daseins; er prägt sich in seiner onto-logischen Geistnatur mit ihrer Befähigung zur vollkommenen Rückkehr und seiner einmaligen, unwiederholbaren individuellen Besonderheit aus; damit ist diese bestimmte Person auf ihren geschichtlichen Weg gewiesen. Die *einzelnen Anrufe*, die später einander folgen, formen die geschichtliche Personalität des Menschen des näheren aus, indem sie ihn in die besonderen Situationen seines Daseins stellen, in denen er auf eine immer wieder andere Weise für das Sein offen ist. Am Menschen als Person ist es, dem geschichtlichen Anruf in jeder seiner Gestalten zu entsprechen, so mit seinem eigenen Vollzug die jeweilige geschichtliche Verantwortung zu übernehmen und den ihm zukommenden Auftrag zu erfüllen. Allein auf diesem geschichtlichen Wege wird er ganz erfahren, was das Sein ist und wer die Person ist, wird sich seine ontologische Grundstruktur ganz auswirken und ganz in ihrem Gehalt auslegen oder zeigen. Letztlich wird sich dabei der Anruf des Seins als der Anruf des subsistierenden Seins oder Gottes enthüllen, vor dessen Gericht die menschliche Person mit ihrem geschichtlichen Weg zu bestehen hat.

Wie damit bereits gesagt ist, umschließt die Geschichtlichkeit als ihren ermöglichenden Grund immer schon das *Übergeschichtliche;* denn im ausdrücklichen Vollzug des unbestimmten Seins meldet sich notwendig das subsistierende Sein. Gewiß weist das Sein für uns zunächst ein geschichtliches Gepräge auf, weil es sich im je und je ergehenden Anruf zeigt. Zugleich jedoch kommt uns in dem je neuen Anruf immer das Sein, also *das Selbe* entgegen, das sich durch alle Situationen durchhält. Wir erfahren das Selbe nur in dem je und je andern, aber in dem je und je andern erfahren wir auch wirklich das

Selbe; beide Erfahrungen durchdringen sich im Geschichtlichen, gehören wesenhaft zu seiner Konstitution. Kraft ihrer Seinsferne ist die Person dem je andern unterworfen, ohne aber restlos in ihm zu versinken; kraft ihrer Seinsnähe aber erreicht sie das immer Selbe, ohne ihm jedoch anders als im Durchgang durch das je andere begegnen zu können. Das je andere würde die Person nicht als solches erfahren, wenn sie nicht immer schon das Selbe ergriffe; und das Selbe wäre nicht das Selbe, wenn es letztlich an das je andere gebunden wäre, weil es dann in diesem unterginge und gerade nicht das Selbe wäre. Hieraus ergibt sich: das dem Geschichtlichen innewohnende Selbe ist nur ein Teil-nehmen an dem das Geschichtliche übersteigenden Selben oder am subsistierenden Sein[50]. Die menschliche Person geht also nicht im Geschichtlichen unter, sondern ist in diesem immer schon vom Übergeschichtlichen in Anspruch genommen[51].

Auf diesem Hintergrund stellt sich das Dingliche als das *Untergeschichtliche* dar, weil es nur ontisch ist und deshalb nicht zum ausdrücklichen Vollzug des Seins gelangt. Zwar geschehen an ihm Entwicklungen, durch die es in einem weiteren Sinne auch zu einer Geschichte kommt; doch kann bei ihm nie von Geschichtlichkeit die Rede sein, da es im je und je andern untergeht und daher beim Seienden verbleibt, ohne je zu dem zugrunde liegenden Selben des Seins vorzudringen oder gar in das Übergeschichtliche einzutreten. Kurz gesagt, ist das Dingliche zum Vernehmen und Übernehmen eines geschichtlichen Anrufs nicht fähig.

Wiederum ist das Dingliche philosophisch vom Personalen her zu begreifen, weil sich das *Unter*-geschichtliche nur vom Geschichtlichen her bestimmen läßt. Entsprechend hat die Ontologie ihre Untersuchung der Veränderung beim geschichtlich *Personalen* statt beim ungeschichtlich Dinglichen zu beginnen.

Sechste Frage: Was ergibt sich aus der Analyse des Personalen für die Ontologie? Weil die menschliche Person onto-logisch ist, tritt in ihr immer schon das *Sein* als ausdrücklich vollzogenes hervor. Mit diesem aber enthüllen sich notwendig eine Reihe von *Bestimmungen*, die zum Sein gehören; sie umfassen etwa die sogenannten transzendentalen Attribute des Seins und die damit gegebenen ersten Prinzipien[52]. Vor allem wird der

[50] Vgl. dazu J. Lotz, Geschichtlichkeit und Ewigkeit, in: Schol 29 (1954) 481—505.

[51] Das Hineinragen in die übergeschichtliche Ordnung kommt ihrer Unsterblichkeit gleich oder zeigt, daß der Tod für die Person nicht die völlige Zerstörung sein kann; denn er entstammt nur dem Nicht-personalen, das zur menschlichen Person gehört.

[52] Dafür darf man folgenden Text von Thomas anführen: „Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens et secundario apprehendit se intelligere ens et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni" (S. th. I q. 16 a. 4 ad 2).

absolute Gegensatz von Sein und Nicht-sein und so das oberste aller Prinzipien, das vom Nicht-Widerspruch, eingesehen. All das öffnet sich der Person zwar in der Begegnung mit dem andern, in erster Linie aber durch die vollendete *Rückkehr* zu sich selbst; deshalb erfährt sie mit dem Sein sich selbst, ihr In-sich-stehen, ihr Ich-Bewußtsein und ihre freie Selbstverfügung mit allem, was darin eingeschlossen ist. Indem sich somit die Person in ihrem Dasein entfaltet, entwirft sie die in ihrem Lebensvollzug als ermöglichenden Grund wesenhaft enthaltene *Ontologie*, die *gelebt* wird, vorwissenschaftlich implizit bleibt und gewöhnlich unbeachtet der Vergessenheit anheimfällt.

Aus dieser Wurzel kann jederzeit die *wissenschaftlich explizierte Ontologie* hervorwachsen, die zwar aus dem unmittelbaren Lebensvollzug heraustritt, nie aber von diesem völlig getrennt werden darf, ohne rationalistisch zu erstarren und ihrem Gehalt nach zu verflachen. Genauer gesprochen, handelt es sich dabei um den Übergang von der einfachen zu der doppelten Reflexion; während erstere den Lebensvollzug mitausmacht, blickt letztere auf die erstere zurück, um das ausdrücklich und allseitig einzuholen, was in der ersteren ständig erreicht wird. Infolgedessen ist Ontologie als Wissenschaft allein als Reflexion auf die im Vollzug der Person wesenhaft gelebte Ontologie möglich; sie ist die in die Reflexion erhobene vollkommene Rückkehr oder der *reflex ausgelegte Selbstvollzug der Person*, wobei das Dingliche nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Daher ist die Ontologie personal, weil die Person onto-logisch ist; die Person vollzieht wesenhaft die implizite Ontologie, und die explizite Ontologie geschieht als die zu Ende geführte Selbstauslegung der Person. Nur die menschliche Person entwickelt Ontologie als Rückführung des Seienden auf das Sein; denn das Unterpersonale kommt nicht zum Sein, weil es nur ontisch ist; die übermenschliche göttliche Personalität aber bedarf der Rückführung nicht, weil sie nicht ein Seiendes, sondern das Sein selbst ist.

Wegen der innigen, unlösbaren Durchdringung von Person und Ontologie besteht zwischen ihnen ein gegenseitiges *Bedingungsverhältnis*. Davon, wie die Person ihre onto-logische Grundstruktur beachtet oder vergißt, entfaltet oder verkümmern läßt, hängt das Schicksal der Ontologie ab, entwickelt sie sich kraftvoll oder stirbt sie ab, bleibt sie lebensgesättigt oder entartet sie zu einem unverbindlichen, toten Begriffsspiel. Die Fülle der gelebten Ontologie entscheidet weithin über das Gepräge der wissenschaftlichen Ontologie, zumal einzig aus einer gewissen Stärke der ersteren der lebendige, echte Antrieb zum Erarbeiten der letzteren erwachsen wird. Die so vollzogene Ontologie wirkt auf den Daseinsvollzug zurück; da sich

mittels ihrer die Person über sich selbst klar wird, kommt ihr daraus ihr geschichtlicher Auftrag mit neuer Eindringlichkeit entgegen, wird sie in ihrem personalen Vollzug vertieft und gestärkt.

Unsere Darlegungen lassen deutlich die *Aufgaben* erkennen, die dem heutigen Philosophieren im Bereich der Ontologie gestellt sind. Es gilt, sie mehr als bisher gemäß ihrem personalen Wesen zu entfalten und sie so zu sich selbst zu bringen. Dazu sind alle Folgerungen aus dem onto-logischen Grundcharakter der Person zu ziehen. Das besagt: die Ontologie ist mehr und mehr jeder Art von Verdinglichung zu entreißen, indem sie ganz von der Person und damit vom Sein her gedacht wird[53].

[53] Vgl. M. Nédoncelle, Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personnaliste, Paris 1962.

Entropie und Finalität - sinnfreie und sinntragende Unwahrscheinlichkeit

Von Wolfgang Büchel S. J.

Bei einem Vergleich der belebten mit der unbelebten Natur fallen zwei gegenläufige allgemeine Entwicklungslinien in die Augen: Die belebte Natur ist geprägt vom beständigen Übergang einfacherer und niedrigerer Formen zu höheren, differenzierteren und komplizierteren Gebilden, sei es in der Stammesgeschichte, in der Entwicklung des individuellen Organismus oder auf der höchsten Stufe im schöpferisch-gestaltenden Wirken des Menschen. In der unbelebten Natur dagegen finden wir jene Entwicklung, die in dem physikalischen Satz von der Zunahme der Entropie zum Ausdruck kommt und die man etwas pauschal als Ausgleich aller Unterschiede, als Verwischen aller Differenzierungen, als „Versinken im grauen Einerlei" charakterisieren kann. Physikalisch-mathematisch stellt sich diese Entwicklung als ein beständiger Übergang von unwahrscheinlicheren in wahrscheinlichere Zustände dar, während anderseits im organischen Bereich die höheren Formen wegen ihrer größeren Differenziertheit eine viel unwahrscheinlichere Elementen-Konstellation bedeuten als die einfacheren Formen, aus denen sie sich entwickelten.

Man wird geneigt sein, in der entgegengesetzten Richtung dieser beiden großen Entwicklungslinien einen Ausdruck des Wesensunterschieds zwischen belebter und unbelebter Natur zu erblicken. Diese Auffassung trifft zweifellos im wesentlichen das Rechte. Es kommt aber darauf an, genau zu bestimmen, worin das „Wesentliche" besteht. Sehr oft wird der Unterschied so formuliert, wie wir es selbst eben taten, daß nämlich in der unbelebten Natur ein Übergang von unwahrscheinlicheren in wahrscheinlichere Zustände stattfinde, während sich in der belebten Natur aus einfacheren Systemen kompliziertere und damit unwahrscheinlichere Konstellationen entwickeln. Auch das typisch menschliche Tun scheint durch das „Erzeugen von Unwahrscheinlichkeit" charakterisiert; man bedenke, wie höchst unwahrscheinlich etwa die Aufeinanderfolge der Buchstaben eines Buches oder die Anordnung der Teile einer komplizierten Maschine ist.

Gerade für dieses menschliche Tun aber haben in letzter Zeit informationstheoretische Untersuchungen ergeben, daß die Unwahrscheinlichkeit, die in den Erzeugnissen des menschlichen gestaltenden Tuns enthalten ist, nicht vom Menschen gleichsam „geschaffen" wird,

sondern gänzlich und vollständig von der unbelebten Natur geliefert wird und geliefert werden muß. Was der Mensch von dem Seinen gibt, ist der *Sinngehalt*, der in der Buchstabenfolge eines Buches oder in der Anordnung der Teile einer Maschine enthalten ist; die *Unwahrscheinlichkeit* dagegen, die der „Träger" dieses Sinngehalts ist, muß der Mensch der unbelebten Natur entnehmen. Der entscheidende Wesenszug des menschlichen gestaltenden Wirkens liegt darin, daß der Mensch der unbelebten Natur einen gewissen „Vorrat" an sinn*freier* Unwahrscheinlichkeit entnimmt und in sinn*tragende* Unwahrscheinlichkeit verwandelt, d. h. zum Träger des vom Menschen geschaffenen Sinngehalts macht. Was dies im einzelnen bedeutet, soll der Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Ob ein gleiches auch für das biologische Entwicklungsgeschehen gilt, läßt sich nicht eindeutig sagen; doch wird eine solche Annahme durch die vielen Analogien, die zwischen dem biologischen Entwicklungsgeschehen und dem gestaltenden Wirken des Menschen bestehen, zumindest sehr nahegelegt. Es erweist sich darum als erforderlich, bei einer philosophischen Betrachtung der Finalität des organischen Geschehens das Hauptgewicht nicht, wie es vielleicht manchmal geschieht, auf die quantitative, zahlenmäßig (im Prinzip) faßbare Unwahrscheinlichkeit komplizierter organischer Systeme zu legen; denn nicht diese Unwahrscheinlichkeit dürfte es sein, die das Leben aus Eigenem gibt, sondern der Sinngehalt, dessen Träger die Unwahrscheinlichkeit ist. Man wird gewiß sagen dürfen, daß es im Grunde schon immer dieser Sinngehalt war, den philosophische Finalitätsbetrachtungen anvisierten; nur schien eben die quantitative Unwahrscheinlichkeit leichter faßbar und nachweisbar zu sein. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zwingen nun dazu, den zahlenmäßig nicht faßbaren Sinngehalt, der den entscheidenden realen Unterschied darstellt, auch zum entscheidenden Gedanken der Beweisführung zu machen.

1. Entropie und Wahrscheinlichkeit

Wir wollen im Folgenden darstellen, was gemeint ist mit der Behauptung, daß der Mensch bei seinem schöpferisch-gestaltenden Wirken sinnfreie Unwahrscheinlichkeit aus der unbelebten Natur entnimmt und zum Träger eines von ihm geschaffenen Sinngehalts macht. Wir müssen dazu einige an sich bekannte physikalische Sachverhalte etwas ausführlicher beschreiben; denn nur auf diesem Hintergrund werden die entscheidenden Gedanken in ihrer Bedeutung erkennbar.

Die Physik bringt mit dem Satz von der „Zunahme der Entropie" die Erfahrungstatsache zum Ausdruck, daß in einem abgeschlossenen System alle von der Wärmeenergie verschiedene Energieformen sich

im Lauf der Zeit mehr und mehr in Wärmeenergie verwandeln — soweit dies überhaupt möglich ist — und daß alle Temperaturunterschiede sich im Lauf der Zeit mehr und mehr ausgleichen. Als Beispiel dafür seien etwa zwei Behälter mit je 1 Liter Wasser betrachtet, bei denen die Wassertemperatur anfänglich 11° bzw. 9° beträgt. Werden die Behälter miteinander in Berührung gebracht und sich selbst überlassen, so beträgt die Wassertemperatur nach einiger Zeit in beiden Behältern 10°. Warum kommt es zu diesem Temperaturausgleich? Die Physik antwortet seit *L. Boltzmann:* Weil der Zustand der Temperaturgleichheit ungeheuer viel *wahrscheinlicher* ist als der Zustand der Temperaturverschiedenheit.

Um diese Antwort zu verstehen, müssen wir zunächst zwischen dem „Makrozustand" und dem „Mikrozustand" des aus unseren beiden Behältern gebildeten physikalischen Systems unterscheiden. Der *Makrozustand* ist gekennzeichnet durch all die Angaben, die man aufgrund einer makrophysikalischen Betrachtung des Systems machen kann; dazu gehört die Angabe des Gewichts des Wassers, seines Volumens, seiner Temperatur. Um den *Mikrozustand* des Systems zu kennzeichnen, müßte man für jedes einzelne Atom und Molekül des Wassers und der Behälter genau angeben, wo es sich befindet, in welcher Richtung es sich bewegt, wie groß die Geschwindigkeit seiner Bewegung ist usw.

Es liegt auf der Hand, daß ein und derselbe Makrozustand durch sehr viele voneinander verschiedene Mikrozustände realisiert werden kann. Wenn z. B. Gestalt und Aufstellung der Behälter sowie Gewicht und Temperatur des Wassers genau vorgeschrieben sind, dann kann dieser so eindeutig festgelegte Makrozustand durch sehr viele verschiedene Anordnungen der Atome des Wassers und der Behälter, also durch sehr viele verschiedene Mikrozustände realisiert werden. Die Physik ist in der Lage, auszurechnen, wie viele verschiedene Mikrozustände zu einem bestimmten Makrozustand gehören. Es ergibt sich die grundlegende Erkenntnis: *Zu dem Makrozustand, bei dem die Temperatur des Wassers in den beiden Behältern gleich ist, gehören ungeheuer viel mehr Mikrozustände als zu einem Makrozustand, bei dem unter im übrigen gleichen Bedingungen die Wassertemperatur in den Behältern verschieden ist.*

Um ein Zahlenbeispiel zu geben: Im Makrozustand I betrage die Wassertemperatur 11° bzw. 9°, die Zahl der zugehörigen Mikrozustände sei L; im Makrozustand II betrage die Wassertemperatur 10,5° bzw. 9,5°, die Zahl der zugehörigen Mikrozustände sei M; im Makrozustand III sei die Wassertemperatur in beiden Behältern 10°, die Zahl der zugehörigen Mikrozustände sei N. Dann ist das Verhältnis M/L eine Zahl mit $12 \cdot 10^{20}$ Stellen (vor dem Komma), das Ver-

hältnis N/M eine Zahl mit $4 \cdot 10^{20}$ Stellen. Denkt man sich diese Zahlen so geschrieben, daß man für je 4 Ziffern 1 cm braucht, so würde man einen Papierstreifen von $3 \cdot 10^{20}$ cm bzw. $1 \cdot 10^{20}$ cm Länge benötigen. Der Abstand der Erde von der Sonne beträgt $1{,}5 \cdot 10^{15}$ cm; der größere Papierstreifen würde also 100 000 mal von der Erde zur Sonne und wieder zurück reichen.

Was ergibt sich aus diesen ungeheueren Größenunterschieden zwischen den Zahlen L, M und N? Nehmen wir an, unser System befinde sich anfänglich im Makrozustand I und in einem der zugehörigen Mikrozustände. Infolge der beständigen Bewegung der Atome ändert sich der Mikrozustand fortwährend. Je weiter die Zeit voranschreitet, desto mehr kann sich das System von seinem anfänglichen Mikrozustand „entfernen", und nach hinreichend langer Zeit sind nicht nur die M Mikrozustände, die zu dem Makrozustand II gehören, für das System „erreichbar" geworden, sondern auch die N Mikrozustände, die zu dem Makrozustand III gehören. In welchem Mikrozustand wird sich nun das System nach hinreichend langer Zeit tatsächlich befinden?

Genau läßt sich das nicht angeben; aber eines kann man sagen: Da zu dem Makrozustand III so ungeheuer viel mehr Mikrozustände gehören als zu den Makrozuständen I und II und da die zum Makrozustand III gehörigen Mikrozustände für das System (nach hinreichend langer Zeit) ebenso leicht zu „erreichen" waren wie die zu den Makrozuständen I und II gehörigen Mikrozustände, wird das System sich aller Wahrscheinlichkeit nach in einem der N Mikrozustände befinden, die zu dem Makrozustand III gehören. Genauer gesagt: Wenn w_I bzw. w_{II} bzw. w_{III} die Wahrscheinlichkeit dafür bedeutet, daß sich das System nach hinreichend langer Zeit in einem der zu den Makrozuständen I bzw. II bzw. III gehörigen Mikrozuständen befindet, so gilt: $w_I : w_{II} : w_{III} = L : M : N$.

Nach hinreichend langer Zeit ist es also praktisch gewiß, daß die Wassertemperatur in beiden Gefäßen gleich ist. Natürlich ändert sich auch jetzt der Mikrozustand des Systems beständig; aber es ist praktisch gewiß, daß auch der jeweils neue Mikrozustand einer von den N Mikrozuständen ist, die zu dem Makrozustand III gehören.

Für physikalische Zwecke hat es sich als förderlich erwiesen, nicht mit den Zahlen L, M und N selbst zu operieren, sondern mit ihrem Logarithmus. Diesen Logarithmus, multipliziert mit der sogenannten Boltzmann-Konstanten, bezeichnet die Physik als die *Entropie* des Systems im Zustand I, II und III.

Man kann den bisher verfolgten Gedankengang umkehren und sagen: Wenn sich das System unserer zwei Wasserbehälter im Makrozustand III befindet und sich selbst überlassen bleibt, so ist die

Wahrscheinlichkeit dafür, daß das System in den Makrozustand I übergeht, gegeben durch das Verhältnis L/N. Diese Wahrscheinlichkeit ist ebenso groß bzw. klein wie die Wahrscheinlichkeit dafür, daß etwa ein Affe beim spielerischen Herumtippen auf den Tasten einer Schreibmaschine einen sinnvollen Text von 10^{21} Buchstaben schriebe, was dem Inhalt einer Bibliothek entspräche, deren Bücher, nebeneinander gestellt, von der Erde bis zur Sonne reichen würden. Einer solchen Bibliothek kann man es direkt „ansehen", daß sie etwas äußerst Unwahrscheinliches darstellt, das niemals durch bloßen Zufall entstehen wird. Dagegen würde sich ein Nicht-Naturwissenschaftler wohl kaum sonderlich wundern, wenn er etwa einen Eimer Wasser sich selbst überlassen hätte und nach einiger Zeit feststellen müßte, daß die anfänglich überall gleiche Wassertemperatur auf der einen Seite gestiegen, auf der anderen Seite gefallen wäre.

Warum diese unterschiedliche Bewertung, wenn doch beide Ereignisse — zufälliges Entstehen einer sinnvollen Buchstabenfolge und zufälliges Entstehen einer Temperaturdifferenz — gleich unwahrscheinlich sind? Es ist zu bedenken, daß das zufällige Entstehen einer Temperaturdifferenz nur dann extrem unwahrscheinlich ist, wenn das betreffende System wirklich streng von der Umgebung abgeschlossen ist[1]. Läßt man aber den Wassereimer in Kontakt mit der Umgebung, so genügt ein wenig Sonnenschein auf der einen und ein wenig Wind auf der anderen Seite, um im Wasser eine Temperaturdifferenz zu erzeugen. Dem Affen dagegen, der auf seiner Schreibmaschine spielt, ist auch dann nicht weitergeholfen, wenn er Kontakt mit seiner Umgebung aufnehmen darf — es sei denn, daß er mit einer so speziellen „Umgebung" Kontakt findet, wie sie die lenkende Hand eines Menschen bedeutet.

Man kann den Unterschied auch so formulieren: Temperaturdifferenzen begegnen uns in der Natur auf Schritt und Tritt, und darum erwecken sie durchaus nicht den Eindruck von etwas „Unwahrscheinlichem"; sinnvolle Zeichenkombinationen dagegen begegnen uns in der — unbelebten — Natur nirgends, und daher rührt ihr Seltenheitswert.

Doch gerade die Tatsache, daß wir in der Natur auf Schritt und Tritt Temperaturdifferenzen begegnen, muß bei einigem Nachdenken als sehr merkwürdig und erstaunlich erscheinen. Versetzen wir uns einmal in die folgende Situation: Von der Welt, in der wir leben, sei uns nicht ihre tatsächliche Struktur bekannt, sondern nur die Art und Anzahl der Elementarteilchen, aus denen sie besteht, die Summe der in ihr enthaltenen Energien und die Gesamtheit aller elementaren

[1] Es wird natürlich vorausgesetzt, daß das System keine verborgenen Energiequellen, etwa radioaktive Atome, besitzt.

Naturgesetze (d. h. der Naturgesetze, durch welche die Veränderungen des *Mikro*zustands der Welt bestimmt werden). Auf dieser Basis sollten wir Überlegungen darüber anstellen, welches die tatsächliche Struktur der Welt sei.

Wir würden zunächst bedenken: Die uns gegebenen „Bausteine" lassen sich zu den verschiedensten Mikrozuständen zusammensetzen, deren Eigenschaften sich im einzelnen kaum übersehen lassen, von denen wir aber eines sagen können: Die ganz überwältigende Mehrzahl aller Mikrozustände ergibt eine Welt, in welcher, makroskopisch gesehen, überall Temperaturgleichheit herrscht. Aus der Form der uns angegebenen elementaren Naturgesetze können wir weiterhin erkennen, daß durch diese Gesetze kein Mikrozustand vor einem anderen „bevorzugt" wird, daß also alle Mikrozustände gleich gut „möglich" sind. Wenn aber alle Mikrozustände gleichmöglich sind und wenn die überwältigende Mehrheit aller Mikrozustände zu einem Makrozustand ohne Temperaturdifferenzen führt, dann müßten wir mit völliger Gewißheit erwarten, daß der tatsächliche Zustand unserer Welt keine Temperaturdifferenzen aufweist. Es müßte uns infolgedessen als das größte Wunder erscheinen, daß sich in unserer Welt nicht nur hier und da Temperaturdifferenzen finden, sondern daß diese geradezu die Regel darstellen. Auf der anderen Seite erwiesen sich die Überlegungen, die wir angestellt hatten, insofern als zutreffend, als die Welt sich tatsächlich unablässig dem Zustand nähert, den wir erwartet hatten.

Es ergibt sich also: Die Tatsache, daß wir in der Natur auf Schritt und Tritt Temperaturdifferenzen usw. vorfinden, darf uns nicht dazu verleiten, diese als etwas „Selbstverständliches", das keiner weiteren Erklärung mehr bedürfte, aufzufassen. Die Verhältnisse liegen ähnlich wie in der belebten Natur. In der belebten Natur finden sich äußerst zweckmäßige Strukturen in einer solchen Überfülle, daß diese Häufigkeit dazu verleiten könnte, die Existenz derartiger Strukturen als etwas „Selbstverständliches" zu betrachten, das keiner weiteren Erklärung bedürfte. Dennoch erkennt sogar die extrem evolutionistische Auffassung der organismischen Zweckmäßigkeit an, daß diese ein echtes Problem darstellt, welches eine Erklärung fordert, sei es auch die Erklärung durch Mutation und Selektion. In gleicher Weise verlangt die Tatsache, daß sich unser Kosmos mit seinen ungeheueren Temperaturdifferenzen usw. in einem extrem unwahrscheinlichen Zustand befindet, eine Erörterung und Erklärung[2].

Im gegenwärtigen Problemzusammenhang können wir uns jedoch mit der Feststellung begnügen, daß die Temperaturdifferenzen usw. trotz ihrer scheinbaren „Selbstverständlichkeit" einen echten „Vorrat

[2] Vgl. dazu W. Büchel in: Philosophia Naturalis 6 (1960) 168.

an Unwahrscheinlichkeit" darstellen. Um diesen Gesichtspunkt noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen, empfiehlt es sich, im Anschluß an *L. Brillouin*[3] den Begriff der *Negentropie* (="negative Entropie") einzuführen. Unter der Negentropie eines isolierten Systems ist jener Zuwachs an Entropie verstanden, den das System erfährt, wenn es aus seinem gegenwärtigen Zustand in den Zustand maximal möglicher Entropie, also maximalen Ausgleichs aller Temperaturdifferenzen usw. übergeht. Die Negentropie des Systems im gegenwärtigen Zustand ist also einfach die Differenz zwischen der maximal erreichbaren Entropie und der Entropie des gegenwärtigen Zustands. Je größer die Negentropie, desto größer der in dem System enthaltene „Vorrat an Unwahrscheinlichkeit". Um zum Ausdruck zu bringen, daß diese Unwahrscheinlichkeit in der Form von Temperaturdifferenzen, in Gestalt des Vorhandenseins nicht-thermischer Energien usw. auftritt, wollen wir von *thermodynamischer* Negentropie sprechen.

2. Sinnfreie und sinntragende Unwahrscheinlichkeit

Um den Anschluß unserer bisherigen Überlegungen an die Betrachtung des schöpferisch-gestaltenden Wirkens des Menschen herzustellen, müssen wir für dieses eine entsprechende Terminologie einführen. Betrachten wir dazu als typisches Beispiel eines Erzeugnisses des gestaltenden Wirkens des Menschen einen auf Papier geschriebenen sinnvollen Text. Die Anzahl der Buchstaben des Textes sei r. Eine Reihe von r aufeinanderfolgenden Buchstaben kann, wenn *jede beliebige* Buchstabenkombination zugelassen ist — also auch eine solche, die überhaupt keinen Sinn ergibt —, auf 26^r verschiedene Weisen hergestellt werden. Im Anschluß an die bisherige Terminologie können wir das so ausdrücken: Der „Makrozustand": *„beliebige* Kombination von r Buchstaben", kann durch 26^r verschiedene „Mikrozustände", d. h. durch 26^r verschiedene Buchstabenfolgen realisiert werden. Dagegen kann der „Makrozustand": *„sinnvolle* Kombination von r Buchstaben", durch wesentlich weniger „Mikrozustände" realisiert werden (von Kunstsprachen sei hier abgesehen); und wenn als „Makrozustand" ein *bestimmter* Text vorgeschrieben ist, kann dieser nur durch einen einzigen „Mikrozustand" realisiert werden (es sei denn, daß man die Möglichkeit verschiedener Schreibweisen, verschiedener Zeichensetzung usw. zuläßt).

Es empfiehlt sich nun, wieder den Logarithmus der Anzahl der Mikrozustände zu bilden, durch welche der Makrozustand „beliebige Kombination von r Buchstaben" bzw. der als Makrozustand vorgeschriebene sinnvolle Text realisiert werden kann, und die Differenz dieser beiden Logarithmen, multipliziert mit der Boltzmann-Kon-

[3] L. Brillouin, Science and Information-Theory, New York 1956.

stanten, als *strukturelle Negentropie* des sinnvollen Textes von r Buchstaben zu bezeichnen[4].

In ähnlicher Weise kann man bei einer Maschine die Makrozustände: „beliebige Zusammensetzung der Einzelteile", und „funktionsfähige Zusammensetzung der Einzelteile" unterscheiden und so die strukturelle Negentropie der funktionsfähigen Maschine bestimmen. Die Detailfragen, die dabei auftreten, z. B. wann eine Kombination der Einzelteile als von einer anderen Kombination „verschieden", als mit einer anderen Kombination „gleichmöglich" usw. anzusehen sei, brauchen in unserem Zusammenhang nicht zu interessieren; sie stellen bekannte Probleme der Wahrscheinlichkeits- und Informationstheorie dar. Dort wird auch erklärt, wie die strukturelle Negentropie zu bestimmen ist, die in der speziellen Formgebung eines Einzelteils enthalten ist, usw. In unserem Zusammenhang ist nur eines wesentlich: Durch das gestaltende Wirken des Menschen wird in der materiellen unbelebten Welt strukturelle Negentropie erzeugt.

Nun gilt der entscheidende Satz: *Wenn durch das gestaltende Wirken des Menschen ein bestimmter Betrag an struktureller Negentropie erzeugt wird, so ist dies nur dadurch möglich, daß gleichzeitig die thermodynamische Negentropie der materiellen Welt um mindestens den gleichen Betrag abnimmt*[5]. Strukturelle Negentropie kann also nur „auf Kosten" thermodynamischer Negentropie produziert werden. Das gilt natürlich nicht nur für den Menschen, sondern erst recht für jede Maschine, die irgendwie das gestaltende Wirken des Menschen nachahmt.

Diese Erkenntnis hilft, die Eigenart des gestaltenden und ordnungschaffenden menschlichen Wirkens besser zu verstehen: Es besteht darin, daß der unbelebten Natur ein Vorrat an sinn*freier* Unwahrscheinlichkeit, d. h. an *thermodynamischer* Negentropie, entnommen und in sinn*tragende* Unwahrscheinlichkeit, d. h. in *strukturelle* Negentropie, *umgewandelt* wird. Das bedeutet auf der einen Seite eine Beschränkung: In quantitativer Hinsicht, d. h. in jener Hinsicht, die durch den Begriff der Negentropie erfaßt wird, ist der Mensch nicht, wie man bisher wohl allgemein annahm, fähig, Unwahrscheinlichkeit neu zu schaffen. Diese Beschränkung hängt damit zusammen (vgl. die Beispiele im Anhang), daß der Mensch „Geist *in Welt*" ist, d. h. Geist,

[4] Der Ausdruck „strukturelle Negentropie" stammt von L. Brillouin; das Gemeinte ist sachlich identisch mit dem, was in der Informationstheorie unter der „Entropie" einer Nachrichtenquelle, Versuchsanordnung usw. verstanden wird. — Auf die Auswirkungen von Korrelationen zwischen Buchstaben usw. brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen.

[5] Der Beweis dieses Satzes wird für zwei spezielle Fälle im Anhang gegeben; für den allgemeineren Beweis siehe L. Brillouin a. a. O. (Anm. 3).

der den von ihm entworfenen Sinnstrukturen nur durch entsprechende Kombination passender materieller Elemente „Wirklichkeit" zu verleihen vermag. Gewiß wußte man schon immer, daß der Mensch der materiellen Welt den „Stoff" entnehmen muß, dem er die „Form" seiner Ideen aufprägt; doch man hätte wohl kaum angenommen, daß die Unwahrscheinlichkeit der Erzeugnisse des menschlichen Wirkens zum „Stoff" und nicht zur „Form" gehört. Auf der anderen Seite bleibt aber bestehen, daß der Mensch als Geistwesen *sinnhafte* Strukturen zu entwerfen, also *Sinngehalte* neu zu *schaffen* und dadurch sinnfreie Unwahrscheinlichkeit in sinntragende umzuwandeln vermag. Eine philosophische Analyse des gestaltenden menschlichen Wirkens muß schon aus diesem Grunde die Sinnfrage und nicht die Frage nach der Unwahrscheinlichkeit der hervorgebrachten Erzeugnisse in den Vordergrund stellen.

Was dies unter anderem besagt, sei an einem Beispiel verdeutlicht: Man argumentiert vielfach: „Wenn sich am Meeresstrand eine sinnvolle Buchstabenreihe in den Sand eingeritzt findet, so ist daraus zu schließen, daß hier ein Mensch am Werk gewesen ist; denn die Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich die Sandkörner durch reinen Zufall in dieser Weise anordnen, ist extrem klein." Diese Schlußweise ist insofern unvollständig, als für das Zustandekommen der Buchstabenreihe nicht nur die Anwesenheit eines Menschen erforderlich ist, sondern auch das Vorhandensein eines entsprechenden Vorrats an sinnfreier Unwahrscheinlichkeit, d. h. eine entsprechende thermodynamische Negentropie in der unbelebten Natur. Dieses letzte ist beim Walten reinen Zufalls ebenso extrem unwahrscheinlich wie die zufällige Entstehung der Buchstabenreihe (vgl. oben die Überlegungen über die Unwahrscheinlichkeit des gegenwärtigen Zustands der Welt); es erfordert also seinerseits die Annahme eines „Antizufallsfaktors". Wenn man aber schon einmal einen Antizufallsfaktor einführen muß, dann würde eine rein wahrscheinlichkeitstheoretische Betrachtungsweise eher zu der Annahme führen, daß dieser Antizufallsfaktor direkt sinntragende Unwahrscheinlichkeit produziert habe und nicht sinnfreie Unwahrscheinlichkeit, die erst von einem Menschen in sinntragende Unwahrscheinlichkeit umgewandelt wurde; denn es ist allgemeines Prinzip der Hypothesenbildung, ceteris paribus der einheitlicheren Erklärung den Vorzug zu geben, und die Annahme eines einzigen Antizufallsfaktors böte eine einheitlichere Erklärung als die Annahme der Kombination Antizufallsfaktor + Mensch[6]. Erst wenn man das *Erfahrungswissen* hinzunimmt, daß der in der unbelebten Natur wirksam gewesene Antizufallsfaktor nur sinnfreie Unwahr-

[6] Man kann nicht einwenden, das Prinzip vom hinreichenden Grund verlange eine *hinreichende* Ursache, also einen Menschen; denn solange man über die Natur

scheinlichkeit produziert hat, ist der Schluß auf menschliches Wirken gerechtfertigt.

Es ergibt sich also: Die Entscheidung gegen die Annahme bloßen Zufalls erfolgt zwar aufgrund der Unwahrscheinlichkeit; *die Entscheidung für die Annahme eines menschlichen Wirkens ist jedoch lediglich aufgrund der Sinnhaftigkeit möglich.*

Man könnte die Frage aufwerfen, ob der Begriff der Sinnhaftigkeit nicht ein subjektives Element enthalte; man könnte darauf hinweisen, daß ein verschlüsselter Text für den, der den Schlüssel kennt, sinnvoll, für einen anderen dagegen sinnlos ist. Das ist insofern richtig, als bei jeder Übertragung eines geistigen Sinngehalts in materielle Ausdrucksformen eine gewisse „Konvention" über die Art der Ausdrucksweise mitspielt. Die Verhältnisse werden eindeutig, wenn die Sinnhaftigkeit in *Zweckmäßigkeit* besteht; daß eine bestimmte Anordnung von Metallteilen usw. den Empfang von Radiowellen ermöglicht, andere Anordnungen dagegen nicht, ist eine objektive Gegebenheit. — Es ist in diesem Zusammenhang interessant, zu bemerken, daß die mathematisch-physikalische sogenannte *Informationstheorie*, die eine Theorie der Nachrichtenübertragung aufzubauen versucht, bis jetzt von dem Begriff der „Nachricht" nur das quantitative Element der strukturellen Negentropie in den Griff bekommen konnte, nicht dagegen den Aspekt des Sinngehalts, mag es sich dabei um den mehr subjektiv gefärbten Sinngehalt handeln, der auf einer Konvention über die Wahl der Ausdrucksformen beruht, oder um den „objektiven" Sinngehalt, der in der Funktionsfähigkeit einer bestimmten Kombination materieller Elemente besteht[7]. Die Informationstheorie hat zwar manche Beziehungen zur *Kybernetik*, welche als Wissenschaft von der Steuerung und Kontrolle materieller Systeme ausdrücklich die Frage nach der Funktionsfähigkeit einer Apparatur stellt; aber in der Kybernetik spielt dann der quantitative Begriff der strukturellen Negentropie höchstens gelegentlich eine Rolle[8].

Wir betrachteten bis jetzt den Fall, daß sinntragende Strukturen vom Menschen *erzeugt* werden. Doch auch der umgekehrte Vorgang, das *Erkennen* sinntragender Strukturen, speziell also das *Lesen* einer Schrift, ist notwendig mit einem Verbrauch thermodynamischer Negentropie verbunden, und dieser Verbrauch ist auch hier mindestens ebenso groß wie die strukturelle Negentropie der erkannten Struktur.

---

des Antizufallsfaktors nichts weiß, muß die Möglichkeit offengelassen werden, daß dieser eine hinreichende Ursache darstellt.

[7] Vgl. dazu Brillouin a. a. O. Kap. 20, Nr. 5.

[8] Gemeint ist hier natürlich die strukturelle Negentropie, die in dem Konstruktionsschema einer Maschine enthalten ist, nicht die Frage nach der Kapazität eines Informationsspeichers.

Der Grund dafür ist leicht ersichtlich: Der Mensch als „Geist in Welt" kann materielle Strukturen nur durch Sinneswahrnehmung erkennen. Der Vorgang der Sinneswahrnehmung beginnt aber damit, daß in dem betreffenden Sinnesorgan ein materielles „Abbild" des zu erkennenden Gegenstands erzeugt wird, d. h., daß ein Zustand des Sinnesorgans erzeugt wird, dem eine gewisse strukturelle Negentropie zukommt, und dazu ist eben wie auch sonst eine gewisse thermodynamische Negentropie erforderlich. Das „Bild", das im Sinnesorgan erzeugt wird, kann „unscharf" sein, d. h., seine strukturelle Negentropie kann kleiner sein als die des Gegenstands selbst; dann wird zur Erzeugung dieses unscharfen Bildes weniger thermodynamische Negentropie verbraucht, aber dafür ist auch der Erkenntnisgehalt, der in das Bewußtsein des Wahrnehmenden gelangt, entsprechend geringer. *Jeder Erkenntnisgewinn, der durch Sinneswahrnehmung erfolgt, muß mit einem entsprechenden Quantum thermodynamischer Negentropie bezahlt werden.*

Daß der Zusammenhang zwischen struktureller und thermodynamischer Negentropie in der Alltagserfahrung überhaupt nicht wahrgenommen wird, hat seinen Grund in den obwaltenden ungeheueren Zahlenverhältnissen: Die thermodynamische Negentropie, die in dem Temperaturunterschied zwischen 1 Liter Wasser von 11° und 1 Liter Wasser von 9° enthalten ist, kann die sinnfreie Unwahrscheinlichkeit für das Schreiben oder Lesen einer Bibliothek liefern, deren Bücher, nebeneinandergestellt, von der Erde bis zur Sonne reichen würden! Dieses extreme Zahlenverhältnis ist darin begründet, daß schon in einer Nadelspitze so ungeheuer viele Atome enthalten sind. Lägen die Zahlenverhältnisse anders, würde etwa die oben angegebene thermodynamische Negentropie nur die sinnfreie Unwahrscheinlichkeit für eine einzige Schriftzeile liefern, so müßte der Mensch auf Schritt und Tritt erleben, wie er gerade auch in seinen geistgeprägten Umweltsbeziehungen auf den Unwahrscheinlichkeitsvorrat in der leblosen Natur angewiesen ist. Die Dinge liegen hier ähnlich wie in der Relativitätstheorie und Quantenphysik, wo ebenfalls Zusammenhänge, die wohl auch in philosophischer Hinsicht nicht bedeutungslos sind, durch die ungeheueren Zahlenverhältnisse verdeckt werden und sich nur eingehender Detailuntersuchung erschließen. Man kann darin eine Art „Anpassung" des organischen Lebens erblicken: Wenn die Auswirkungen der Relativitätstheorie, der Quantenphysik und der Abhängigkeit von thermodynamischer Negentropie im Alltagsleben spürbar wären, wären Erkennen und Handeln bedeutend erschwert[9].

Besteht der Zusammenhang zwischen struktureller und thermodynamischer Negentropie, der sich bei dem Wirken des Menschen

[9] Vgl. O. Costa de Beauregard, in: RevIntPh 62 (1962) 1, bes. 14 ff.

und der vom Menschen geschaffenen Maschinen aufweisen läßt, auch im Bereich des *physiologisch-vegetativen* Geschehens, beim stammesgeschichtlichen Evolutionsgeschehen und bei der Entstehung und Entwicklung des individuellen Organismus? Da dieser ganze Komplex noch weithin ungeklärt ist, kann man nur Vermutungen anstellen. *Gegen* einen Zusammenhang zwischen struktureller und thermodynamischer Negentropie könnte auf den ersten Blick die Tatsache zu sprechen scheinen, daß der Begriff der thermodynamischen Negentropie wesentlich *makrophysikalischer* Natur ist; er beruht ja auf der makrophysikalischen Nichtunterscheidbarkeit von Mikrozuständen, die, auf atomarer und molekularer Ebene betrachtet, sehr verschieden sein können. Da sich nun entscheidende Lebensvorgänge gerade auf makromolekularer Ebene abzuspielen scheinen, könnte man die Frage aufwerfen, wie auf dieser Ebene überhaupt der Verbrauch thermodynamischer Negentropie zu definieren sein solle.

Diese Frage dürfte jedoch kein besonderes Problem darstellen. Es genügt z. B., wenn bei der Bildung einer komplexen molekularen Struktur ein Atom frei wird, das mit großer Geschwindigkeit, also mit großer kinetischer Energie, in die umgebende Zellflüssigkeit hineinfliegt[10]. Bei den Zusammenstößen mit den Molekülen der Zellflüssigkeit wird dieses Atom den größten Teil seiner Energie an die anderen Atome abgeben, was (bei „elastischen" Zusammenstößen) zu einer — wenn auch kleinen — Erhöhung der mittleren Energie der ungeordneten Bewegung der Moleküle, d. h. zu einer Erhöhung der Temperatur der Zellflüssigkeit führt. Es verwandelt sich also kinetische Energie in Wärmeenergie, und das bedeutet einen Verbrauch von thermodynamischer Negentropie. — Wie eng Mikro- und Makrophysik zusammenhängen können, zeigt auch folgendes Beispiel: Der Zerfall eines radioaktiven Atomkerns stellt einen Prozeß dar, der nach allem, was wir wissen, an sich auch in der umgekehrten Richtung, d. h. als Aufbau des Kerns aus seinen Zerfallsprodukten, ablaufen könnte. Tatsächlich läuft der Prozeß aber nur als Zerfallsprozeß ab, weil der Zerfallsprozeß mit Entropiezunahme, der Aufbauprozeß mit Entropieabnahme verbunden ist: Der *Makro*zustand „ein unzerfallener Atomkern irgendwo in einem Behälter" kann durch viel weniger Mikrozustände realisiert werden als der *Makro*zustand „die Zerfallsprodukte irgendwo im gleichen Behälter"[11].

[10] Die Energie des Atoms kann aus der Bindungsenergie stammen, die frei wird, wenn zwei Teile eines Makromoleküls, die irgendwie in Berührung miteinander gebracht wurden, sich durch eine chemische Reaktion „aneinanderhängen". Diese Bindungsenergie muß groß sein gegenüber der Energie der thermischen Bewegung, weil sonst die Teile des Moleküls unter dem Einfluß der thermischen Bewegung wieder auseinanderbrächen.

[11] Vgl. O. Costa de Beauregard, Théorie Synthétique de la Relativité Restreinte et des Quanta, Paris 1957, 171 ff.

Wie die Verhältnisse im physiologisch-vegetativen Bereich wirklich liegen, kann nur die physiologische Forschung lehren. Da sich aber bis jetzt der Satz von der Zunahme der Entropie im physiologischen Bereich in allen überprüfbaren Fällen als gültig erwiesen hat[12], liegt die Vermutung nahe, daß auch der Zusammenhang zwischen struktureller und thermodynamischer Negentropie, der eigentlich nur eine Folgerung aus dem Satz von der Zunahme der Entropie darstellt, im physiologischen Bereich nicht aufgehoben ist.

Hingewiesen sei noch auf einen allgemeineren naturphilosophischen Aspekt des Zusammenhangs zwischen struktureller und thermodynamischer Negentropie: Bekanntlich hat *F. Engels* in der „Dialektik der Natur" aus den Prinzipien des Dialektischen Materialismus die Folgerung abgeleitet, die Physik werde einmal Vorgänge entdecken, die dem Satz von der Zunahme der Entropie widersprechen[13]. Da die Physik derartige Vorgänge bis jetzt nicht entdeckt hat, hat *W. Krah*, ein Vertreter des Dialektischen Materialismus, versucht, wenigstens die Denkmöglichkeit solcher Vorgänge positiv aufzuweisen, und hat dazu eine Apparatur ersonnen, die auf den ersten Blick tatsächlich in der Lage zu sein scheint, die thermodynamische Entropie des Systems Apparatur + Umgebung zu vermindern. Was Krah jedoch nicht berücksichtigte, war die Tatsache, daß bei der Bedienung der Apparatur strukturelle Negentropie in die Apparatur „hineingesteckt" werden muß, und zwar ist der aufzuwendende Betrag an struktureller Negentropie stets größer als die von der Apparatur produzierte thermodynamische Negentropie. Die strukturelle Negentropie kann aber letzten Endes nur um den Preis thermodynamischer Negentropie erzeugt werden, und so ergibt sich, daß auch durch die von Krah ersonnene Apparatur der Satz von der Zunahme der thermodynamischen Entropie nicht außer Kraft gesetzt werden kann[14].

Anhang: Signal und thermische Schwankung

Im Folgenden soll an zwei absichtlich sehr schematischen Beispielen verdeutlicht werden, worin die Zunahme der thermodynamischen Entropie beim Vorgang des Schreibens und Lesens begründet ist.

Wir denken uns zunächst eine elektrische Schreibmaschine, die nur eine einzige Taste besitzen soll. In einer kleinen Sichtöffnung erscheinen jeweils nacheinander alle Buchstaben des Alphabets, und wenn der gewünschte Buchstabe erscheint, wird die Taste kurz niedergedrückt

[12] Vgl. z. B. W. Brittin u. G. Gamow in: Proceed. Nat. Acad. Scienc. 47 (1961) 724.

[13] F. Engels, Dialektik der Natur, Berlin ^{3}1955, 303 f.

[14] W. Krah in: Wissenschaftl. Zschr. d. Techn. Hochschule Dresden 7 (1957/58) 196. Zur Kritik vgl. W. Büchel in: Physikal. Blätt. 18 (1962) 400, hier 403.

und dadurch ein Stromkreis geschlossen, der über einen Magneten usw. den Druck des betreffenden Buchstabens bewirkt. Wir fragen, welche Zunahme der thermodynamischen Entropie mit dem bloßen Drücken der Taste, also mit dem bloßen „Signal-Geben", verbunden ist.

Wie kommt es überhaupt zu einer Entropiezunahme beim Tastendruck? Es muß dafür gesorgt sein, daß die Taste nicht „von selbst" in die Kontaktstellung geht, sondern nur, wenn sie vom Schreiber gedrückt wird. Dies wird durch ein „Arretierungsverfahren" bewirkt, welches im allgemeinen darin besteht, daß die Taste durch eine Feder in der Ruhestellung festgehalten wird. Zum Drücken der Taste muß also eine gewisse mechanische Energie aufgewandt werden, und wenn man die Taste wieder losläßt und die Taste beim Zurückschnellen gegen die Halterung in der Ruhelage prallt, verwandelt sich die aufgewandte mechanische Energie in Wärmeenergie. Eine Verwandlung von mechanischer Energie in Wärmeenergie stellt aber eine Zunahme der thermodynamischen Entropie dar.

Man kann natürlich ein kleines Gewichtstück auf die zurückgehende Taste legen, so daß ein Teil der aufgewandten mechanischen Energie von der zurückgehenden Taste zur Hebung des Gewichts verwandt, also nicht in Wärmeenergie umgewandelt wird. Aber auf diese Weise läßt sich nicht die *ganze* aufgewandte Energie zurückgewinnen. Denn entweder hält das Gewichtstück dem Federdruck genau das Gleichgewicht, und dann bewegt sich die Taste überhaupt nicht, sondern bleibt in der Kontaktstellung; oder das Gewichtstück hält dem Federdruck nicht genau das Gleichgewicht, und dann bewegt sich die Taste, aber es wird nicht so viel Energie zurückgewonnen, wie beim Niederdrücken aufgewandt werden mußte.

Man kann auch auf andere Weise versuchen, den Aufwand an mechanischer Energie zu verringern, z. B. indem man nur eine ganz schwache Feder verwendet, um die Taste in der Ruhelage festzuhalten. Man stößt aber dabei schließlich an eine grundsätzliche Grenze, die bei den extrem empfindlichen Apparaten, wie sie in der modernen Nachrichtentechnik verwendet werden, auch praktische Bedeutung gewinnen kann. Es ist nämlich zu bedenken, daß sich die Atome und Moleküle in der Taste und der umgebenden Luft in beständiger ungeordneter Bewegung befinden, nämlich in jener ungeordneten Bewegung, in der das „Wesen" der Wärme besteht. Infolgedessen könnten möglicherweise alle Atome usw. einmal gerade so schwingen, daß die Taste „von selbst" in die Kontaktstellung ginge. Die Wahrscheinlichkeit für etwas Derartiges ist, wie man auch ohne physikalische Rechnung leicht verstehen kann, um so größer, je weniger Energie zur Überwindung der Arretierungsvorrichtung aufgewandt werden muß

und je heftiger die Wärmebewegung der Atome, d. h., je höher die Temperatur ist. Wenn die Energie, die ein einzelnes Atom im Mittel aufgrund seiner Wärmebewegung besitzt, von gleicher Größenordnung ist wie die zur Überwindung der Tastenarretierung erforderliche Energie, dann wird das „spontane" Kontaktgeben der Taste zur realen Möglichkeit, und die Taste wird als Signalgeber unbrauchbar. Damit ist eine untere Grenze gegeben für den Energiebetrag, der zur Überwindung der Arretierung aufgewandt werden muß (bzw. für den Energiebetrag, der nicht wieder zurückgewonnen werden kann), und somit auch für die Entropiezunahme, die eintritt, wenn diese Energie in Wärme verwandelt wird.

Man kann den Mindestbetrag an aufzuwendender Energie natürlich verkleinern, indem man die Temperatur der Taste und der umgebenden Luft senkt. Dadurch wird jedoch die Entropiezunahme nicht verringert. Denn die Entropiezunahme ist, wie die Physik zeigt, proportional dem Energiebetrag, der in Wärme verwandelt wird, und *umgekehrt proportional der Temperatur;* wenn also bei niedriger Temperatur wenig Energie in Wärme verwandelt wird, ist die Entropiezunahme doch ebenso groß, wie wenn bei hoher Temperatur viel Energie in Wärme verwandelt wird.

Soweit die Zunahme der thermodynamischen Entropie, also der Verbrauch an thermodynamischer Negentropie. Welchen Gewinn an *struktureller* Negentropie können wir durch die Betätigung der Taste erreichen?

Die strukturelle Negentropie eines sinnvollen Textes von r Buchstaben hatten wir früher wie folgt definiert: Es sei x die Anzahl der möglichen beliebigen Kombinationen von r Buchstaben, und y sei die Anzahl jener Buchstabenkombinationen, die den vorgeschriebenen sinnvollen Text ergeben; dann ist die strukturelle Negentropie des sinnvollen Textes proportional der Differenz zwischen dem Logarithmus von x und dem Logarithmus von y · y ist im allgemeinen gleich 1, also $\mathrm{Log}(y) = O \cdot x$ hängt davon ab, wie viele verschiedene Arten von Buchstaben oder Zeichen für die Kombination zur Verfügung stehen. Stehen m verschiedene Arten von Buchstaben oder Zeichen für die Kombination zur Verfügung, so gilt $x = m^r$ und darum $\mathrm{Log}(x) = r \cdot \mathrm{Log}(m)$. Dies, noch multipliziert mit der Boltzmann-Konstanten, ist die strukturelle Negentropie des sinnvollen Textes; sie ist also um so größer, je größer r und m sind.

Am Beispiel unserer Schreibmaschine läßt sich nun zeigen, daß auch die aufzuwendende thermodynamische Negentropie um so größer ist, je größer r und m sind. Zunächst ist klar, daß der Aufwand an thermodynamischer Negentropie proportional zu r ist; denn die Zahl r gibt an, wie oft die Taste gedrückt wird, und bei jedem ein-

zelnen Tastendruck wird der gleiche Betrag an thermodynamischer Negentropie verbraucht.

Daß der Aufwand an thermodynamischer Negentropie ansteigt, wenn m größer wird, zeigt die folgende Überlegung: Unsere Schreibmaschine ist so konstruiert, daß jeweils alle m Zeichen nacheinander in einem Sichtfenster erscheinen und bei dem gewünschten Zeichen die Taste gedrückt wird. Es kommt also im Durchschnitt auf m „gezeigte" Zeichen 1 „getastetes" Zeichen; die relative Häufigkeit der getasteten Zeichen unter den gezeigten Zeichen ist 1/m.

Der letzte Satz bezieht sich auf die *absichtlich* getasteten Zeichen. Wir müssen aber auch die relative Häufigkeit derjenigen Zeichen berücksichtigen, die getastet werden, indem die Taste, wie früher beschrieben, infolge einer „thermischen Schwankung" *von selbst* in die Kontaktstellung geht. Ist w die Wahrscheinlichkeit für ein solches „spontanes" Kontaktgeben, dann ist die relative Häufigkeit der spontan getasteten Zeichen unter den gezeigten Zeichen gleich w. Damit die Taste als Signalgeber brauchbar ist, muß die relative Häufigkeit der spontan getasteten Zeichen klein sein gegenüber der relativen Häufigkeit der absichtlich getasteten Zeichen, es muß also w klein sein gegenüber 1/m. Je größer m ist, desto kleiner muß w werden, und damit w kleiner wird, muß, wie oben ausgeführt, die für die Überwindung der Tastenarretierung erforderliche Energie erhöht oder die Temperatur gesenkt werden. Eine Erhöhung der Arretierungsenergie bzw. eine Senkung der Temperatur bedeutet aber, wie früher dargelegt, eine Vergrößerung des mit einem Tastendruck verbundenen Zuwachses an thermodynamischer Entropie.

Je größer die erzeugte strukturelle Negentropie, desto größer also der Verbrauch an thermodynamischer Negentropie.

Für den interessierten Leser seien die quantitativen Beziehungen kurz zusammengestellt: Ist dS die Zunahme an thermodynamischer Entropie beim Schreiben eines aus r Buchstaben bestehenden Textes, E die Arretierungsenergie und T die absolute Temperatur, so gilt: $dS = r \cdot E/T$. Für w gilt nach der Boltzmann-Statistik: $w \approx \exp[-E/(k \cdot T)]$ ($k =$ Boltzmann-Konstante). Aus $w \ll 1/m$ folgt: $E/(k \cdot T) > \ln(m)$. Nun ist die strukturelle Negentropie des sinnvollen Textes gemäß dem Früheren gegeben durch $dS' = k \cdot r \cdot \ln(m)$, und somit ergibt sich: $dS > dS'$.

Zu demselben Ergebnis kommt man durch die folgende Überlegung, welche die Frage beantwortet, ob man nicht durch Auflegen eines Gewichtstückes auf die zurückgehende Taste beliebig viel von der aufgewandten Energie zurückgewinnen kann. Wir betrachten das System, welches aus der Taste und der gesamten mit ihr in Wechselwirkung stehenden Umgebung gebildet wird, in dem Zeitraum zwischen dem Augenblick, in dem der Schreiber die gedrückte Taste losläßt, und einem Zeitpunkt kurz vor Beginn des nächsten Tastendrucks. Das Geschehen an der Taste ändert sich nicht, wenn wir uns dieses System als von der übrigen Welt abgeschlossen denken; denn alle Faktoren, die das Geschehen an der Taste bestimmen, sind ja in das System eingeschlossen. Das System befinde sich anfänglich im Zu-

stand I, in dem die Taste noch in Kontaktstellung steht (während der Schreiber seine Hand schon zurückgezogen hat). Es wird verlangt, daß das System ohne äußere Einwirkung in den Zustand II übergehen soll, in welchem die Taste in der Ruhestellung steht, und in diesem Zustand verbleibe, und zwar soll die Wahrscheinlichkeit für den Übergang in den Zustand II gegeben sein durch (1-w), die Wahrscheinlichkeit für das Verbleiben im Zustand I bzw. für die Rückkehr aus dem Zustand II in den Zustand I durch w,[15] wobei gilt: $w \ll 1/m$. Ist S_I die thermodynamische Entropie des Zustands I, S_{II} die des Zustands II, so gilt folglich: $(S_{II}-S_I) = k \cdot \ln(1-w) - k \cdot \ln(w) \approx k \cdot \ln(1/w) > k \cdot \ln(m)$. Dies ist die Mindestzunahme der thermodynamischen Entropie beim einmaligen Tastendruck, und $E = T \cdot k \cdot \ln(1/w)$ ist der Mindestbetrag an aufgewandter Energie, der nicht zurückgewonnen werden kann. Für r getastete Buchstaben folgt dann wieder $dS > dS'$.

Die gleichen Beziehungen wie beim Schreiben gelten beim *Lesen*. Als einfachstes Beispiel einer „Schrift" betrachten wir eine rechteckige Glastafel von m Millimeter Breite und r Millimeter Länge. Die Tafel sei in Quadrate von je 1 Millimeter Seitenlänge eingeteilt; wir können sie also auffassen als zusammengesetzt aus r „Querstreifen", welche aus je m Quadraten bestehen. Auf dieser Tafel wird geschrieben, indem in jedem Querstreifen ein Quadrat mit einer Farbe bedeckt wird, welche das Licht sehr gut reflektiert. Da innerhalb eines Querstreifens m verschiedene Quadrate zur Auswahl stehen, kann man auf diese Weise m verschiedene Arten von „Zeichen" schreiben. Die ganze Platte stellt dann eine Aufeinanderfolge von r Zeichen dar.

Um diese „Schrift" zu lesen, werden von einem Lichtstrahl nacheinander die einzelnen Querstreifen und innerhalb der Querstreifen die einzelnen Quadrate abgetastet. Durch ein durchsichtiges Quadrat geht der Lichtstrahl unverändert hindurch, und seine Energie kann als Strahlungsenergie weiterverwendet werden. Von einem mit reflektierender Farbe bedeckten Quadrat wird der Lichtstrahl in das Auge des Beobachters reflektiert und dort von der Netzhaut absorbiert, wobei eine Lichtempfindung ausgelöst wird. Es muß wieder so sein, daß für die Auslösung einer Lichtempfindung eine bestimmte Mindestenergie erforderlich ist, weil sonst schon durch thermische Energieschwankungen Lichtempfindungen ausgelöst würden. Kehrt die Netzhaut in den Ruhezustand ohne Lichtempfindung zurück, so wird die absorbierte Strahlungsenergie letzten Endes in Wärmeenergie verwandelt. Alle weiteren Überlegungen verlaufen wie oben beim Schreiben.

[15] Es wird angenommen, daß das System nur die beiden genannten Zustände annehmen kann.

Ein unbekanntes Sophisma des Boetius de Dacia

Von Heinrich Roos S. J., Kopenhagen

Martin Grabmann hat in der Biblioteca Laurenziana zu Florenz im Cod. Plut. XII. sin. 3 (fol. 63ra—64rb) das Sophisma „Omnis homo de necessitate est animal" des Boetius de Dacia entdeckt und in seinem Werk „Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts" ediert[1]. Das gleiche Sophisma findet sich, wenngleich in erweiterter Redaktion, auch in der Stadtbibliothek zu Brügge, Cod. 509, fol. 87vb—91vb [1a]. In der Florentiner-Handschrift ist das Sophisma des Boetius de Dacia das erste von insgesamt 13 Sophismata, die teils anonym sind, teils verschiedenen Autoren zugeschrieben werden. Das 9. dieser Sophismata trägt den Titel „Sillogizantem ponendum est terminos" (fol. 72vb—75vb) und behandelt sprachlogische Probleme. Das Explicit lautet: „Et haec de tertio problemate et per consequens de toto sophismate sufficiant. Magister Bonus Dacus composuit et determinavit" (fol. 75vb). Dazu bemerkte schon Grabmann: „Man möchte hier an Boetius Dacus, von dem das erste Sophisma in dieser Handschrift stammt, denken, zumal ein Bonus von Dacien sonst nicht bekannt ist. Indessen ist der Name so deutlich geschrieben, daß er als für Bonus Dacus gelesen werden muß." [2]

Trotz der Bedenken von Grabmann ist die Verschreibung von „Bonus Dacus" für „Boetius Dacus" paläographisch leicht zu erklären. Daß das Sophisma „Sillogizantem ponendum est terminos" aber wirklich dem Boetius de Dacia zuzuschreiben ist, läßt sich aus folgenden inneren Gründen mit Sicherheit dartun. In der Determinatio der letzten Quaestio des Sophismas heißt es an zwei Stellen: „Nullus artifex potest caute concedere vel negare aliquid nisi ex principiis suae scientiae" (fol. 74va). Schon G. Sajó hat auf diese eindeutige Eigenlehre des Boetius de Dacia aufmerksam gemacht und sie zur Identifizierung des Kommentars De physica und De generatione benutzt[3]. Er nennt mit Recht diese These „un des principes familiers

[1] M. Grabmann, Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien, in: BeitrGPhThMA 36, 1, Münster 1940, 77—95.

[1a] Vgl. H. Roos, Das Sophisma des Boetius von Dacien „Omnis homo de necessitate est animal" in doppelter Redaktion: Classica et Mediaevalia 23 (1962) 178—197.

[2] Grabmann, a. a. O. 58.

[3] G. Sajó, Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la physique et sur la génération attribués à Siger de Brabant, in: ArchHistDoctLittMA (1958) (21—58) 28 45 ff.

de Boèce de Dacie“ [4]. Sie findet sich wörtlich in seiner Schrift „De aeternitate mundi“, in den beiden Kommentaren zu De physica und De generatione und in seinem Werk „De modis significandi“. Diese Lehre und ihre Formulierung ist geradezu das Schibboleth des Boetius von Dacien. Sie kommt in dieser Form bei keinem anderen Verfasser vor und begründet bei ihm die Verschiedenheit der Einzelwissenschaften, insbesondere die Verschiedenheit von Philosophie und Theologie (vgl. „De aeternitate mundi“).

In der Beweisführung des zweiten Opponenten findet sich eine längere Ausführung, wo die Ansicht zurückgewiesen wird, daß die „res praedicamentales“ zum Sachgebiet des grammaticus gehörten. Am Schluß dieser Ausführungen findet sich folgender Text: „Qui enim dicit res praedicamentales pertinere ad considerationem grammatici, ipse ignorat principia grammaticae; et tamen ex illis rebus accepta est tota grammatica. Qui enim grammaticam invenit, grammaticus non fuit, *ut declaratum est in quodam alio sophismate*“ (fol. 74vb). Die Eingangsquaestio der „Modi significandi“ des Boetius de Dacia hat aber folgenden Titel: „Quaeritur quis grammaticam invenerit : aut grammaticus vel metaphysicus?“ [5] In dem Auszug, den Gottfried von Fontaines von dieser Quaestio vorgenommen hat, heißt es im Anfang: „Utrum qui invenerit grammaticam, fuerit grammaticus.“ [6] Im „dicendum“ der Quaestio wird folgende Lösung gegeben: „Ergo qui invenit grammaticam, non fuit grammaticus.“ Die Gründe, die für die These angeführt werden, sind in dem Sophisma und dem Traktat „De modis significandi“ die gleichen. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Rückverweis „... ut declaratum est in quodam alio sophismate“ auf diese erste Quaestio der Modi significandi des Boetius de Dacia zielt. Man müßte dann annehmen, daß sie zuerst in Form eines Sophismas diskutiert wurde, bevor sie in das Werk als Quaestio aufgenommen wurde, eine Tatsache, die wir auch aus anderen Quellen kennen.

In derselben Argumentation findet sich folgender eigenwillige Passus: „Et ideo male dicunt grammatici nostri salva pace eorum, quod nomen significat substantiam cum qualitate per modum substantiae. Haec positio falsa est, quia, si accipiat modum significandi in nomine primum et posterum, quemcumque volueris, necesse est, quod ipsum praecedat aliquod significatum, a quo reddatur vox illa significativa, quia modus significandi non potest esse vocis non signi-

[4] Sajó, a. a. O. 45.

[5] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 99^{r}; Wien 2516, fol. 1^{r}, Mainz Stadtbibl. 560, fol. 155^{r}; Vatican, Barb. Lat. 2162, fol. 47^{r}; München Clm 14666, fol. 85^{r}; München Clm 7205, fol. 14^{r}; Assisi, Bibl. Com. 312, fol. 81^{r}; Admont, Stiftsbibl. 578, fol. 1^{r}; Paris, Bibl. Nat. 14876, fol. 61^{r}.

[6] Paris, Bibl. Nat. 16297, fol. 131ra.

ficativae, ut dictum est." [7] Damit vergleiche man die Quaestio 13 der Modi significandi: „Utrum oporteat aliquod significatum praecedere omnem modum significandi in dictione." In der responsio heißt es: „Ad secundum dicendum, quod cum dicunt grammatici parum considerantes, quod nomen significat substantiam, id est per modum substantiae, si intelligant, quod ipse modus significandi sit nominis significatum ita quod ipsum modum significandi in dictione non praecedat aliquod significatum aliud ab ipso modo significandi in re et in voce, falsum dicunt." [8]

Sophisma:

Et ideo male dicunt grammatici nostri salva pace eorum, quod nomen significat substantiam cum qualitate per modum substantiae. Haec positio falsa est, quia, si accipiat modum significandi in nomine primum et posterum, quemcumque volueris, necesse est, quod ipsum praecedat aliquod significatum, a quo reddatur vox illa significativa, quia modus significandi non potest esse vocis non significativae, ut dictum est.

Quaestio 13:

Ad secundum dicendum, quod cum dicunt grammatici parum considerantes, quod nomen significat substantiam, id est per modum substantiae, si intelligant, quod ipse modus significandi sit nominis significatum ita quod ipsum modum significandi in dictione non praecedat aliquod significatum aliud ab ipso modo significandi in re et in voce, falsum dicunt.

In der Quaestio 29 der Modi significandi „Utrum nomen significat substantiam" findet sich dieselbe Ablehnung der herrschenden grammatikalischen Auffassung: „Et ideo nostri grammatici sunt decepti, qui dicunt nomen unde nomen significare substantiam, quae est res praedicabilis, quia si nomen unde nomen significaret substantiam, quae est res praedicabilis, tunc omne nomen significaret substantiam, quae est res praedicabilis, quod falsum est." [9]

Folgende Stellen zeigen weiterhin die Übereinstimmung der beiden Texte, wobei man auch den engagierten Stil, der für Boetius de Dacia typisch ist, beachte. Es handelt sich um die Quaestio 11: „Utrum grammaticus possit considerare res praedicabiles?"

Sophisma

Licet enim animalia plura et innumerabilia per dictiones

Quaestio 11

Sed res specialis una non magis appropiatur grammatico

Sicut naturalis debet considerare plantas et animalia et minera-

[7] Firenze, Bibl. Laurenz. Plut. XII. sin. 3, fol. 74vb.
[8] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 102vb.
[9] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 107va.

significentur, nonne propter hoc pertinent ad grammaticum? Constat, quod non.[10]

quam alia. Quaeram, quae est illa? Aut enim considerat quantitatem ita quod non qualitatem aut e converso. Constat, quod non.[11]

lia... Licet ergo verum est dicere scilicet quod tales res speciales possunt per partes orationis significari, adhuc non considerantur a grammatico...[12]

Überhaupt decken sich die Ausführungen des zweiten Opponenten mit den Ausführungen der Quaestio 11 der Modi significandi, sowohl was den Inhalt als auch was die Formulierungen angeht. Selbst der lebendige Stil ist derselbe. Auch das in dieser Quaestio angeführte Argument: „Nullus enim grammaticus vel artifex considerat illa, quae sunt extra terminum vel metas suae scientiae. Illud enim dico grammaticum considerare, quod si non consideraret, sua scientia diminuta esset et imperfecta“[13], findet sich im Sophisma: „Illa nullo modo pertinent ad considerationem grammatici, quibus remotis in nullo diminuitur scientia, quae grammatica est.“[14]

Auf eine weitere, sehr klare Parallele sei aufmerksam gemacht: In der schon angeführten Quaestio 29 der Modi significandi („Utrum nomen significat substantiam“) macht Boetius de Dacia einige prinzipielle Ausführungen über das Verhältnis von „vox“ zur „res“ und vom „modus significandi“ zum „modus essendi“. Wieder decken sich die Anschauungen vollständig; der Text des Sophismas ist der determinatio magistralis (1. quaestio, II. pars) entnommen:

Quaestio 29

Iuxta quod diligentissime considerare debes, quod sicut vox ipsa est signum rei significatae, sic modus significandi quilibet in dictione est signum alicuius modi essendi vel proprietatis, quam circa rem designat.[15]

Sophisma

Iuxta quod intelligendum diligenter, quod sicut vox ipsa est signum rei, ita quilibet modus significandi dictionis signum est alicuius proprietatis circa ipsam.[16]

Diese Übereinstimmung hat um so größere Beweiskraft, weil sowohl Martinus de Dacia[17] als auch Johannes de Dacia[18] diese Ansicht bewußt ablehnen. Es handelt sich also wiederum um eine Eigenlehre des Boetius de Dacia.

[10] Florenz, Bibl. Laurenz. Cod. Plut. XII. sin. 3, fol. 74vb.
[11] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 102rb.
[12] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 102rb.
[13] Erfurt, a. a. O.
[14] Florenz, a. a. O.
[15] Erfurt, Cod. Ampl. 73,8°, fol. 107rb.
[16] Florenz, Bibl. Laurenz. Plut. XII. sin. 3, fol. 75ra.
[17] Martini de Dacia opera (ed. H. Roos), Hafniae 1961, 6—7.
[18] Johannis Daci opera (ed. A. Otto), Hafniae 1955, 231.

Aus den angeführten Gründen scheint mit Genüge hervorzugehen, daß wenigstens in der Argumentation des zweiten Opponenten und der determinatio magistralis die Hand des Boetius de Dacia spürbar ist. Daraus ist dann zu folgern, daß die Schlußbemerkung des Sophismas eine Verschreibung von „Bonus Dacus" für „Boetius Dacus" ist.

Damit taucht aber ein neues Problem auf. In der Einleitung des Sophismas werden — wie es Brauch war — gewissenhaft die Probleme angeführt, die untersucht werden sollen: Sillogizantem ponendum est terminos et cetera. Circa istam orationem tria possunt quaeri: *primum* est circa hoc verbum „est"; *secundum* est circa hoc, quod dico „sillogizantem"; *tertium* circa hoc, quod dico „ponendum". Jeder der drei Teile wird dann wieder untergeteilt. Dann folgt eine Wiedergabe der Diskussion, die aber keine „reportatio", sondern eine nachträgliche Redaktion, eben eine „compositio" ist („Ad hoc respondebatur ... ad hoc non fuit responsum ... etc."). Nachdem die eingangs genannten Fragen durchdiskutiert sind, heißt es fol. 74rb: „Haec sufficiant de ista oratione ‚Sillogizantem ponendum est terminos' disputata a Magistro de Alvernia, in qua proponebantur tria problemata principaliter inquirenda, et de primo alia tria fuerunt quaesita." Diese Bemerkung, die Grabmann in seiner Beschreibung des Sophismas übersehen hat[19], leitet einen neuen Abschnitt des Sophismas ein. Zusätzlich zu den eingangs genannten drei Fragen („tria problemata principaliter inquirenda") werden zu dem ersten Problem noch drei weitere Fragen gestellt und diskutiert: „*Primum* erat, utrum verbum primae personae vel secundae dat intelligere aliquem nominativum; *secundo* dato quod sic, erat quaestio, utrum nominativus, quem dat intelligere, sit nominativus nominis vel pronominis; *tertium*, quod quaerebatur, erat, utrum verbum primae personae sicut ‚lego' magis possit facere orationem perfectam quam verbum tertiae personae" (fol. 74rb). In diesem langen Passus, der von fol. 74rb—75vb reicht, findet sich die im vorhergehenden behandelte Argumentation des zweiten Opponenten und die determinatio magistralis des Boetius de Dacia. Der in der Schlußbemerkung genannte „Magister de Alvernia" ist identisch mit dem „Magister Petrus de Alvernia", dessen Name am Ende des 2., 3., 4., 6., 7., 8. und 12. Sophismas auftritt. Obwohl die Bemerkung, in der der Name des „disputans" genannt wird, das ganze Sophisma in zwei Hälften teilt, handelt es sich doch um *ein* Sophisma. Am Ende heißt es ausdrücklich: „Et haec de tertio problemate[20] et per consequens de toto sophismate sufficiant." Die Zusammengehörigkeit der beiden Teile wird auch durch die Formel der mittleren Bemerkung garantiert: „et

[19] Grabmann, a. a. O. 57—58.

[20] Es handelt sich um das dritte Problem des zweiten Teils des Sophismas.

de primo *alia* tria fuerunt quaesita". Außerdem findet sich im zweiten Teil ein ausdrücklicher Rückverweis auf den ersten Teil, der die Einheit des ganzen Sophismas bestätigt. Es heißt dort in der Determinatio der ersten Quaestio: „Et de istis modis diligenter dictum est in sophismate" (fol. 75ra). Diese besagten „modi"(= casus nominis) werden aber ausdrücklich in der Determinatio der dritten Quaestio des ersten Teiles behandelt: „Intelligendum tamen, quod dictio per suum modum significandi refertur ad aliam dictionem secundum modum significandi proportionalem illi. Etc. . . ." (fol. 74rb).

Wie sind aber dann die beiden Namen zu verstehen: „. . . de ista oratione . . . disputata a Magistro ⟨Petro⟩ de Alvernia" und „Magister Boetius Dacus composuit et determinavit"? Man könnte zuerst auf den Gegensatz zwischen „disputata" und „composuit et determinavit" hinweisen und zu der Auffassung neigen, daß Petrus de Alvernia der „respondens", Boetius Dacus dagegen der „magister tenens disputationem" war, dem dann auch die Verpflichtung der Redaktion des Verlaufes der Diskussion („composuit") und der endgültigen Determination („determinavit") oblag. Gegen diese Lösung sprechen aber zwei Gründe. In der zweiten Quaestio des ersten Teiles des Sophismas findet sich folgende Bemerkung: „Secundo autem quaerebatur de significato speciali, utrum participium de significato speciali significat substantiam; idem iudicium est de ipso et de nomine adiectivo, de cuius significato visum est in illo sophismate: album potest esse nigrum" (fol. 73vb). Das Sophisma „album potest esse nigrum" findet sich aber in derselben Handschrift (fol. 65ra—66rb). Am Ende dieses Sophismas liest man folgende Bemerkung: „Explicit sophisma magistri Petri de Alvernia." Der Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge enthält auf fol. 96vb—99vb dasselbe Sophisma, aber anonym. Der Satz, in dem der Rückverweis vorkommt, ist aber deutlich eine redaktionelle Bemerkung; er ist wohl in der determinatio magistralis eingefügt worden. Man dürfte also daraus schließen, daß Petrus de Alvernia im ersten Teil nicht der „respondens", sondern der „magister tenens disputationem" war. Ein zweiter Grund, der gegen die Hypothese spricht, daß ein *Magister* der „respondens" sei, ist die Tatsache, daß in dieser Annahme das Sophisma eine Quaestio magistralis wäre. Das Zeremoniell der vier „Prunkdisputationen", die Ordnung der Vesperien und der Aula, kennt nun eine solche Disputation, an der nur Magistri teilnehmen. Es handelt sich um die letzte der vier Disputationen, der zweiten in der Aula, die eine wirkliche Quaestio disputata magistralis darstellt[21]. Nach diesem Muster kennen wir auch andere Quaestiones magistra-

[21] A. G. Little and F. Pelster, Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, 42—53.

les[22]. Aber alle diese Disputationen finden in der theologischen Fakultät statt. Ein ähnliches feierliches Zeremoniell findet sich anscheinend nicht in den Statuten der Artistenfakultät. In dem Eid, den die „baccalarii examinandi" vor der Erlangung der Magisterwürde ablegen müssen, heißt es: „Item, quod bis respondistis in vico [Straminum] de quaestione in scolis publicis pluribus magistris supervenientibus arguentibus et replicantibus Parisius vel in studio generali, sicut est superius expressum." Vorher waren diese magistri als „actu regentes" bezeichnet[23]. Nach den Universitätsstatuten der Pariser Universität wissen wir, daß die abschließende Disputation vor der Verleihung des Magistergrades in der Artistenfakultät den „determinatores", d. h. den „baccalarii", vorbehalten war[24].

Während die Pariser Statuten anscheinend einen solchen „actus publicus et sollemnis", der dem „principium" oder der „inceptio" der theologischen Fakultät mit den vier Disputationen (vesperies und aula) entspricht, für die Artistenfakultät *nicht* kennen, scheint dies nicht auf Oxford zuzutreffen. Die „Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis", die allerdings erst aus dem beginnenden 14. Jahrhundert stammen, kennen z. B. folgende Verordnung: „Quia vero dubitari consueuit quibus diebus vesperie et incepciones celebrari possent et teneri, idcirco statuit vniversitas vesperias in facultatibus quibuscumque posse indistincte teneri in die quolibet apud arcistas legibili, horis consuetis in singulis facultatibus obseruatis. Incepciones vero non nisi die disputabili vel saltim apud arcistas festine legibili celebrentur."[25] Oder: „Item, consuetudo est quod omnes incipientes cum fuerint licentiati in quacumque facultate . . ."[26] Oder: „Item, statutum est quod liceat vnicuique magistro in quacumque facultate tenere vesperias et principium in eadem facultate, non obstante quod ultimo inceperit vel solemniter resumpserit in eadem."[27] Oder: „In vesperiis eciam theologorum bachelario incepturo senior opponere teneatur."[28] Ob der in Oxford belegte Brauch der „Inceptio" und der „Vesperie" bei den Artisten, auch in der „Facultas artium" der Pariser Universität galt, läßt sich vorläufig noch nicht ausmachen. Daß dieses aber der Fall sein kann, läßt sich nicht ausschließen, besonders wenn man das gesteigerte Berufsbewußtsein der Artisten in den Jahren vor den Dekreten des Étienne Tempier (1270 und 1277) in Rechnung stellt.

---

[22] Franz Pelster S. J., Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben, in: FranzStud 10 (1923) 16.

[23] Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II, 678 (14).

[24] Vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II, 672 (3).

[25] Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis, ed. by Strickland Gibson (1931) 36.

[26] Ebd.

[27] Ebd. 39.

[28] Ebd. 37.

Bei dem jetzigen Stand der Forschung können wir mit Sicherheit nichts darüber aussagen, wie die Rollen der Magistri in den beiden Hauptphasen des *einen* Sophismas verteilt sind. Sicher ist nur, daß dem Boetius Dacus eine entscheidende Rolle zukommt. Eine genaue Analyse zeigt, daß er in den drei Quaestionen des zweiten Teils maßgeblich beteiligt ist. Eine Untersuchung der ersten sehr ausführlich angelegten Quaestio kann das im einzelnen aufweisen.

Es werden zuerst drei Fragen gestellt und genau formuliert. Dann geht man sofort zu der ersten der drei gestellten Fragen über. Die Disputation beginnt mit den Gründen, die gegen die These sprechen, für die sich nachher der „respondens" entscheidet. Dann folgen die Gründe, die für die These sprechen. Sie werden eingeleitet durch ein „arguebatur quod non" und „de opposito arguebatur". Der negative Teil umfaßt drei Gründe, der positive Teil zwei Gründe, deren erster ein „argumentum ex autoritate" ist („... arguebatur per Priscianum ..."). Dann folgt die vorläufige Antwort, die wiederum aus zwei Teilen besteht: 1) „Ad quaestionem dicebatur ..."; 2) „Ad rationes in oppositum dicebatur et arguebatur ..." Die drei Gründe des „arguebatur quod non" werden zurückgewiesen. Es ist auffallend, daß die eigentliche Responsio sehr kurz gefaßt ist. Es erhebt sich nun die Frage, ob der vorläufige Gang der Disputation von derselben Person bestritten worden ist. Nach dem Text ist das *nicht* der Fall. In der Responsio heißt es: „Ad quaestionem dicebatur, quod verbum primae et secundae personae dat intelligere nominativum. Et ratio huius est, *ut dicebat*, quia significatum verbi, cum sit accidens, dependet ad substantiam." Dieses „ut dicebat" ist aber ein wörtlicher Verweis auf den zweiten der Gründe, die im „de opposito arguebatur" angeführt waren. Wir können also mit Sicherheit schließen, daß der „respondens" verschieden war von dem, der die Frage formulierte und die Gründe Pro et Contra vorbrachte.

Darnach tritt ein erster Opponent auf, der die These und die Lösung der Gründe angreift. Sein Auftreten wird eingeleitet durch ein „Contra hoc arguebatur". Er greift zuerst die These des „respondens" mit fünf Gründen an, darnach sofort den Lösungsversuch des „respondens". Dieser Abschnitt wird eingeleitet durch ein „Contra solutionem rationum arguebatur". Die beiden ersten Gründe sind sehr ausführlich, zu dem dritten wird gesagt: „Circa solutionem tertiae rationis est argutum, quod est contra solutionem primae rationis, quia eodem modo solvebatur."

Dann repliziert der „respondens" auch wieder sehr kurz. Dieser Abschnitt wird eingeleitet durch ein „Ad ista respondebatur per ordinem et primo ad rationes, quae erant contra positionem quaestionis". Von den fünf Gründen, die der erste Opponent gegen die These

des „respondens" vorbrachte, antwortet der „respondens" nur auf die beiden ersten, wiederum sehr zusammenfassend. Dann heißt es: „Ad rationes sequentes non respondebatur."

Darnach tritt der zweite Opponent auf. Daß dieser Opponent von dem ersten verschieden ist, läßt sich aus dem Stil und Inhalt seiner Argumentation erschließen. Seine Gründe werden eingeleitet durch ein „Contra primum istorum arguebatur". Dieses „primum" bezieht sich auf den Lösungsversuch des ersten Einwandes des ersten Opponenten, den der „respondens" unmittelbar vorher vorgenommen hatte. Dann kommt ein „Contra secundum arguebatur", das sehr breit angelegt ist und prinzipielle Gesichtspunkte geltend macht. Dieses „secundum" greift die solutio secundae rationis des „respondens" an. In diesem Angriff liegt das ganze Gewicht der folgenden Ausführungen. Die Beweisführung geschieht in einem doppelten Argument. Das erste zitiert erst den Lösungsversuch des „respondens" („cum dixit, quod ..."), dann folgt das Argument, eingeführt durch ein „Contra"; darauf folgt das zweite Argument: „Secundo arguebatur sic." Am Schlusse dieser sehr langen Ausführungen heißt es: „Ita processum fuit in disputatione de primo problemate." Der „respondens" antwortet *nicht* auf diese Gründe. Die eigentliche Disputation ist abgeschlossen.

Dann folgt sofort die sehr ausführliche Determinatio, die die vorläufige kurze Antwort des „respondens" korrigiert und die ganze Fragestellung zusammenfassend beantwortet. Diese Determinatio nimmt den größten Platz in dem Sophisma ein. Darnach folgt ein „Iuxta hoc ad rationes in contrarium". Ohne Zweifel spricht hier dieselbe Person, die auch die Determinatio gegeben hat. Die drei anfänglich gegebenen Gründe gegen die These werden im Lichte der Determinatio gelöst. Damit schließt die Quaestio mit den Worten: „Et illa de primo problemate sufficiant."

Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, daß der zweite Opponent und die Person, die die Determinatio vornimmt, Boetius Dacus ist. Alle Gründe, die im ersten Teil dieser Abhandlung für die Tatsache sprachen, daß Boetius Dacus der Verfasser des Sophismas ist, finden sich in diesem Hauptteil, der in der Länge der Ausführungen und in ihrem inhaltlichen Gewicht den bedeutendsten Teil des Sophismas darstellt.

Wenn man sich einen Überblick über den Gang der Disputation macht, ergibt sich folgendes Bild:

1) Ein Teilnehmer der Disputation stellt die Frage und bringt die Gründe „pro" et „contra" vor (26 Zeilen).

2) Der „respondens" formuliert kurz seine These (7 Zeilen) und antwortet auf die Gegengründe (14 Zeilen).
3) Ein erster Opponent greift zuerst die These des „respondens" mit fünf Gründen (40 Zeilen) und darnach seine Lösung der Gegengründe an (21 Zeilen).
4) Der „respondens" repliziert kurz (7 Zeilen) auf diese Einwände.
5) Ein zweiter Opponent greift jetzt sehr ausdrücklich in den Gang der Disputatio ein, legt seine Gründe gegen die These des „respondens" ausführlich und prinzipiell dar (60 Zeilen). Der „respondens" antwortet nicht. Die eigentliche Disputatio schließt damit.
6) Dann folgt die Determinatio (81 Zeilen) und die endgültige Antwort auf die Gegengründe (28 Zeilen).

Es empfiehlt sich nun, diese rein induktiv gewonnenen Einsichten mit dem faktischen Verlauf der öffentlichen Disputationen zu vergleichen, wie sie in den Universitätsstatuten niedergelegt sind. Wir besitzen recht ausführliche Bestimmungen über den formellen Verlauf der vier Disputationen, die mit der Amtseinführung eines neu kreierten Magister theologiae verbunden sind[29]. Franz Pelster S. J. hat wohl recht, wenn er schreibt: „Wenn wir nun auch das Zeremoniell dieser Prunkdisputationen nicht ohne weiteres auf die disputatio ordinaria übertragen dürfen, so ist es doch erlaubt, Analogieschlüsse zu ziehen, denn die Vesperien und die Aula stellen eine Vorwegnahme dar von allen jenen Akten, die der Magister nunmehr ausüben durfte."[30] Diesen „Analogieschluß" wollen wir auch auf die Disputatio des Sophismas anwenden, sind uns allerdings zweier notwendiger Einschränkungen bewußt. Es handelt sich in unserem Falle um eine Disputatio in der Artistenfakultät, also nicht wie im Falle Pelsters um eine disputatio ordinaria der Theologen. Wenn man sich aber die vorherrschende Stellung der theologischen Fakultät vor Augen hält, kann man sich gut vorstellen, daß ihr theologisches Verfahren in der Disputatio auch bei den Artisten Schule gemacht und dort nachgeahmt wurde, zumal die Artistenfakultät erst in den 70er Jahren des 13. Jahrhunderts zur vollen Blüte gelangte. Weiter ist zu beachten, daß wir uns mit Rücksicht auf den Verlauf der mit den Vesperien und der Aula verbundenen Disputationen auf die Statuten der theologischen Fakultät zu Bologna stützen, die zwischen 1335—1366 anzusetzen sind. Ähnliche Statuten finden sich auch für die Universitäten Oxford, Wien und Köln. Sie alle sind den Pariser Statuten nachgebil-

[29] Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II. 693—694. Francesco Ehrle S. J., I più antichi Statuti della Facoltà Teologica dell'Università di Bologna, Bologna 1932, 40—45.
[30] Franz Pelster S. J., Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, in: ZKathTh, 46 (1922) 364.

det. Wenn unser Sophisma von Boetius Dacus stammt, muß es vor 1277 liegen. Kann man zur Beurteilung *dieser* Disputation Statuten heranziehen, die ein halbes Jahrhundert später liegen? Man darf es wohl tun, weil die späteren Statuten nur einen faktischen Brauch kodifizieren.

Wenn man diese beiden Einschränkungen im Auge hat, welche „Analogieschlüsse" kann man dann aus den theologischen Disputationen bei den Vesperien und der Aula für die disputatio ordinaria der Artistenfakultät ziehen? Schon Pelster hat in dem angeführten Artikel auf die zweite Disputatio der Vesperien aufmerksam gemacht. „Dort wird nun an zweiter Stelle eine Disputatio gehalten, die anscheinend mit der Disputatio ordinaria die größte Ähnlichkeit hat." [31] Es heißt in den Statuten: „Tunc unus de senioribus magistris proponit sedens questionem, secundam de predictis quatuor, ipsi vesperiando sedenti, arguens pro et contra. Qui vesperiandus resumens propositam questionem reverenter format positionem suam pulchram, subtilem, utilem, mere theologicam aliqualiterque prolixam, contra cuius dicta opponit sedens magister, qui proposuit, per quatuor aut quinque media ad plus, et vesperiandus respondet reverenter ad duo media usque ad tertiam replicationem pro quolibet duorum mediorum." [32] Aus dem Text ergibt sich folgendes: Einer der älteren Magistri stellt die Frage und bringt sofort sein Pro et Contra vor. Dann antwortet der „respondens". Der erste Angreifer ist jener Magister, welcher die Frage gestellt hat. Damit werden die induktiv gewonnenen Erkenntnisse bestätigt: die Person, die die Frage stellt und die Gründe Pro et Contra vorträgt, auf der einen, und der „respondens" auf der anderen Seite sind verschiedene Personen. Außerdem erfahren wir aus den Statuten etwas Neues: der erste Opponent ist jener Magister, der die Frage gestellt hat. Die Statuten bestätigen weiterhin auch ein anderes Resultat der induktiven Analyse: „contra eius dicta opponit sedens magister, qui proposuit, per quatuor aut quinque media ad plus, et vesperiandus respondet reverenter ad duo media usque ad tertiam replicationem". In dem in Frage stehenden Sophisma greift der erste Opponent die These des „respondens" mit fünf Gründen an, der „respondens" antwortet darauf nur auf die beiden ersten Gründe.

In dem oben angeführten Text der Bologneser Statuten über die zweite Disputatio bei den Vesperien heißt es dann weiter: „Et statim post alius magister de senioribus opponit duobus vel tribus mediis contra dicta vel contra positionem vesperiandi, et bis replicare potest." Es tritt also ein zweiter Opponent auf, der zwei oder drei Gründe vorbringt („et bis replicare potest" ist vom Opponenten

[31] Ebd.
[32] Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II, 693; Ehrle, a. a. O. 41.

gesagt!). Der Opponens behält also das letzte Wort. Auch hier finden die Ergebnisse einer Induktion ihre Bestätigung in den Statuten. Auf eine Kleinigkeit sei zum Schluß noch aufmerksam gemacht: der „respondens" soll auf die Einwürfe des ersten Opponenten „reverenter" antworten. Dieses „reverenter" wird sich wohl in der *kurzen* Antwort spiegeln; sie beträgt in der Handschrift nur 7 Zeilen. Das erste Auftreten des „respondens" wird in der letzten der vier Disputationen (der zweiten in der Aula = eine disputatio magistralis) auf folgende Weise charakterisiert: „... magistraliter respondet succincta positione." Auch das trifft auf die positio des „respondens" in unserem Sophisma zu.

Wenden wir nun den Befund unserer Untersuchungen auf unser Sophisma an, dann ergibt sich folgendes Bild. In der Disputatio treten zwei Magistri als Opponenten und ein „respondens" auf. Der erste Magister („unus de senioribus") stellt die Frage und bringt die Gründe Pro et Contra vor, derselbe Magister ist auch der erste Opponent. Dann tritt als zweiter Opponent ein anderer Magister auf („alius magister de senioribus"), der die ganze Verhandlung mit der Determinatio beendet. Ob diese „determinatio magistralis" unmittelbar nach der Disputation oder an einem der folgenden Tage stattfand, ist aus dem Text nicht zu ersehen. Wenn man allerdings die der „Determinatio magistralis" unmittelbar vorhergehende Bemerkung: „Ita processum fuit in disputatione de primo problemate" beachtet, möchte man das letztere annehmen. Diese tiefgründigen und ins einzelne gehenden Ausführungen sind sicher genau vorbereitet worden; auch die Länge der Ausführungen spricht dafür: sie umfaßt 110 Zeilen in der Handschrift, während die ganze Disputation nur 178 Zeilen ausmacht, wovon wieder 60 Zeilen dem zweiten Opponenten, also Boetius Dacus, angehören. Dieser zweite Magister ist ohne Zweifel Boetius Dacus. Da nun im ersten Hauptteil des Sophismas ausdrücklich ein anderer Magister genannt ist, nämlich Petrus de Alvernia, so liegt es nahe, in ihm den ersten Opponenten und den „Magister proponens quaestionem" zu sehen. Über die Person des „respondens" kann nichts ausgesagt werden. Wir können mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es ein „baccalarius" gewesen ist. In dem ersten der 13 Sophismata, die sich in der Florentiner Handschrift befinden, das von Grabmann herausgegeben ist, wird ausdrücklich an zwei Stellen als „respondens" ein „baccalarius" genannt[33]. Vielleicht handelt es sich um den „baccalarius examinandus", der in einem Eid vor der Erlangung der Magisterwürde aussagen mußte: „Item, quod bis respondistis in vico (Straminum) de quaestione

[33] M. Grabmann, Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts, 79,26 und 95,30.

in scolis publicis pluribus magistris supervenientibus arguentibus et replicantibus . . .“ [34]

In Form einer Hypothese wird als Aufbau der ersten Quaestio des zweiten Teils des Sophismas folgendes Schema vorgeschlagen:

1) Magister proponens quaestionem et arguens pro et contra: Magister Petrus de Alvernia.
2) „Respondens“ formt seine These und löst die Gründe des Contra (Person unbekannt, wahrscheinlich ein baccalarius).
3) Erster Opponent = Petrus de Alvernia.
4) Der „respondens“ antwortet „reverenter“.
5) Zweiter Opponent, der auch die Determinatio vornimmt=Boetius Dacus.

Damit wäre auch die Anwesenheit zweier Magistri bei der Disputation einer Lösung nähergebracht. Sie treten in beiden Teilen des Sophismas als Opponenten und als ponentes quaestiones auf. Die Tatsache, daß im zweiten Teil des Sophismas Magister Boetius Dacus der zweite Opponent und auch der Determinant ist (das gilt übrigens für alle drei Quaestiones des zweiten Teils), läßt sich vielleicht daraus erklären, daß er der „magister actu regens“ war, dem am Ende der langen Disputatio ein gewichtiges Wort zukam.

Von den 13 Sophismata, die in der Handschrift einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden, tragen 7 den Namen des Petrus de Alvernia. Meistens hat das Explicit folgenden Wortlaut: „Explicit sophisma Magistri Petri de Alvernia.“ Bei zwei Sophismata wird dagegen ausdrücklich gesagt: „disputatum a Magistro Petro de Alvernia“ (Sophismata 6 und 8). Bei nur einem, das ihm sicher angehört und sich auch in Paris, Rom und Brügge findet, heißt es: „Determinatum est istud sophisma a Magistro de Alvernia“ (Soph. 4). Sollten nun die Sophismata, in denen er allein als „disputans“ auftritt, auch unter der Leitung des Boetius de Dacia gehalten worden sein, wie es für unser Sophisma sicher der Fall ist: Magister Bonus de Dacia composuit et determinavit? Wahrscheinlich ist der hier genannte Petrus de Alvernia identisch mit „Pierre du Croc“, † 1304, dem bekannten Vollender der Werke des hl. Thomas und Schüler des Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, von dem sein Biograph, E. Hocedez, annimmt, daß er kurz nach der Abreise des Thomas von Aquin von Paris magister Artium geworden ist. „Nous ne savons pas à quelle date Pierre du Croc devint maître-ès-arts. Ce fut probablement peu après le départ de saint Thomas pour l'Italie.“ [35] 1272

[34] Vgl. Anm. 22.
[35] La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne, in: Greg 14 (1933) 13.

vollendete Thomas von Aquin seinen zweiten Pariser Lehraufenthalt. Wir wissen nun, daß Petrus de Alvernia ein Anhänger des Thomas von Aquin war. Wenn er auch gleichzeitig ein Schüler des Boetius de Dacia war, dürfte auch das ein Anzeichen dafür sein, daß der Gegensatz zwischen Boetius Dacus und Thomas von Aquin nicht so groß war, wie gemeinhin angenommen wird. Schon Dr. J. J. Duin hat in seinem Werk „La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant" (1954) darauf hingewiesen, daß sich in den Kommentaren zu den Meteora und zu De Somno et vigilia Berührungspunkte zwischen Siger de Brabant, neben Boetius de Dacia Hauptvertreter der vom Dekret von 1277 betroffenen Richtung an der Artistenfakultät, und Petrus de Alvernia finden[36]. W. Dunphy macht auf ähnliche Übereinstimmungen in der Lehre zwischen dem zweiten Physikkommentar der Münchener Staatsbibliothek (Clm 9559, fol. 18ra bis 44ra), der von Grabmann dem Siger de Brabant zugeschrieben und von Ph. Delhay veröffentlicht wurde, und dem Metaphysikkommentar des Petrus de Alvernia aufmerksam[37]. Alle diese Anzeichen scheinen darauf hinzuweisen, daß Petrus de Alvernia wohl zu den Schülern des Boetius de Dacia zu rechnen ist.

[36] „Comme nous l'avons noté à propos du commentaire sur les Météores, les points de contact sont nombreux entre l'exposé de Pierre d'Auvergne et celui de Siger de Brabant. Nous retrouvons le même état de choses en ce qui concerne le De somno et vigilia" (a. a. O. 228).

[37] W. Dunphy, The Similarity Between Certain Questions of Peter of Auvergne's Commentary on the Metaphysics and the Anonymous Commentary attributed to Siger de Brabant, in: MedStud 15 (1953) 159—168.

Das für das Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilsväter

Von Johannes Beumer S. J.

Wie bekannt, hatten die Theologen der Glaubenskommission des Ersten Vatikanischen Konzils, unter maßgebender Beteiligung des P. Clemens *Schrader* S. J.[1], eine Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi vorbereitet[2]. Diese wurde am 21. Januar 1870 den Konzilsvätern übermittelt, die dazu schriftlich Stellung nehmen sollten. Sie taten das, ungefähr 230 von den 639, die damals in Rom anwesend waren, aber ihr Urteil stimmte nicht ganz überein. Auch die Wertung der neueren Theologie, die sich mit diesem Urteil beschäftigt, geht in mannigfacher Hinsicht auseinander. So vertritt *E. Mersch* S. J. die Überzeugung: „Au moins le recensement que nous avons fait montre-t-il que la plus grande partie des évêques ... ne répugnait à faire de la notion du corps mystique le centre du traité sur l'Église."[3] Dagegen erklärt *M. D. Koster* O. P. mit aller Entschiedenheit: „Nun kann man bei Mansi, Coll. Concil. 51, 731—930 die erbarmungslose Kritik von beinahe 300 (!) Bischöfen an diesem Schema nachlesen, die dasselbe, falls sie in mündlicher Diskussion vorgebracht worden wäre, restlos umgestoßen hätte. Das zeigt eine ganze Reihe vollständiger Neufassungen durch Gruppen von Bischöfen. Das Schema kann als restlos abgetan erachtet werden. Es ist zum deutlichsten Dokument der Neuzeit für den ungeheuren Unterschied von Gottes- und Theologen-Wollen geworden ... Wir sehen heute, daß damals ein sehr gefährlicher ‚Denkkurzschluß' am Werke war, der nicht fern stand der Anmaßung, die gehörige Zeit und ekklesiologische Vorarbeit und Entwicklung innerhalb der Kirche überspringen und aus der Unmittelbarkeit lebendigen Glaubens heraus eine dogmatische Entscheidung über noch nicht spruchreife Glaubensgegenstände gleichsam zu erzwingen."[4] „Nicht ohne Grund bestritten die meisten Bischöfe auf dem Vaticanum die Ansicht der Theologen und meinten, der Ausdruck (Leib Christi) sei sehr unklar, wenig bestimmt und unbrauchbar für die ihm zugewiesene Verwendung."[5] Wer von den beiden Theologen hat nun das Recht auf seiner Seite?

Diese Frage muß heute aus einem doppelten Grunde von neuem aufgeworfen werden. Einmal, weil die Sache in sich noch nicht eindeutig entschieden zu sein scheint und immer wieder die zweifellos extreme Einstellung Kosters mehr oder weniger Beifall findet[6]. Dann aber auch besonders, weil angesichts des Zweiten

---

[1] Siehe hierüber: H. Schauf, De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J. (Freiburg 1959).

[2] Mansi, Collectio Conciliorum LI, 539—553. — Im Folgenden wird immer dieser Band von Mansi zitiert, wenn nichts anderes eigens vermerkt ist. Die erste Zahl bezeichnet die Spalte, die zweite die Nummer.

[3] Le Corps Mystique du Christ, Études de théologie historique II (Louvain 1933) 330 f.

[4] Ekklesiologie im Werden (Paderborn 1940) 20 f.

[5] Ebd. 115.

[6] Vgl. z. B.: D. C. Lialine, Une Étape en Ecclésiologie. Reflexions sur l'encyclique „Mystici Corporis" (Chevetogne 1947) 15; H. Küng, Strukturen der Kirche

Vatikanischen Konzils, das nach seinen Plänen die Lehre von der Kirche zum zweiten Male aufnehmen soll, ein objektiv begründetes Urteil über das Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi gute Dienste leistet. Zweierlei verdient bei der Untersuchung unsere Aufmerksamkeit: Erstens der Wert, der in dem Entwurf und in den Äußerungen der Konzilsväter der Corpus-Christi-Idee beigemessen wurde, und zweitens die Anzeichen, die damals für eine etwaige Betonung des heilsgeschichtlichen Aspektes sprachen, vielleicht sogar durch die bevorzugte Wahl des Wortes und Begriffes „Volk Gottes". Es bedarf keines längeren Beweises, daß gerade mit dem letzten Punkt die aktuellen Belange der modernen Ekklesiologie getroffen sind[7].

Eines ist mit Sicherheit auszumachen: Die meisten Konzilsteilnehmer, weit über die Hälfte (ungefähr 409 von 639), enthielten sich einer persönlichen Stellungnahme[8]. Dazu kommt noch, daß beinahe 70 Väter in ihren Aussagen die Lehre vom Leibe Christi in keiner Weise berührten. *Mersch* folgert hieraus: „Si l'on peut supposer que, comme il arrive souvent, ceux qui sont contents ne jugent pas nécessaire de le dire, on pourrait joindre ces soixante-dix, ainsi que les quatre cent membres du Concile qui n'ont pas connaître leur avis, à la centaine qui se disent favorables ..."[9] Für einen guten Prozentsatz der Stimmen mag das zutreffen, aber ob für alle, bleibt doch fraglich. Die Väter, die überhaupt keine Bemerkung zum Schema machten, können auch aus anderen Gründen so gehandelt haben. Vielleicht waren einige von ihnen an dem vorgelegten Thema nicht sonderlich interessiert, oder sie hielten sich unentschlossen zurück und wollten die mündliche Diskussion selbst abwarten. Wie sie dann abgestimmt hätten, für das Schema, gegen das Schema, darüber läßt sich von vorneherein kaum etwas Genaues sagen. Was indes die Konzilsteilnehmer angeht, die eine eigene Notiz zu der Vorlage eingereicht haben, aber ohne darin die Auffassung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi auch nur im geringsten zu erwähnen, so könnte man ihnen schon eher eine positive Meinung zuschreiben. Denn sie sind mit dem Wortlaut des Entwurfes vertraut, da sie ihn ja kritisieren; weil sie aber ausschließlich solche Punkte zur Sprache bringen, die außerhalb des aufgeworfenen Themas stehen, kann es als einigermaßen wahrscheinlich gelten, daß sie mit der Corpus-Christi-Lehre einverstanden waren oder ihr wenigstens nicht widersprechen wollten. Jedoch ist bei einem derartigen Schlußverfahren ein wichtiger Sachverhalt nicht zu übersehen: Die meisten dieser Väter nehmen zwar nicht direkt zu dem Ausdruck „mystischer Leib Christi" Stellung, befassen sich aber irgendwie mit dem Wesen der Kirche, indem sie z. B. eine klare Begriffsbestimmung fordern, und üben so

(Quaestiones diputatae 17) (Freiburg 1962); U. Valeske, Votum Ecclesiae (München 1962) I, 239—250.

[7] Siehe u. a.: I. Backes, Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde (TrierThZ 69 [1960] 111—117); W. Breuning, Die Verherrlichung Christi und die Kirche, Überlegungen zur heilsgeschichtlichen Struktur der Kirche (Ekklesia, Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr [Trierer Theol. Studien 15], Trier 1962, 73—94); J. Eger, Salus gentium, Eine patristische Studie zur Volkstheologie des hl. Ambrosius von Mailand (München 1947); F. Holböck - Th. Sartory, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen (Salzburg 1962); J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theol. Studien II, 7) (München 1954); A. Schaut, Die Kirche als Volk Gottes, Selbstaussagen der Kirche im römischen Meßbuch (BenMschr 25 [1949] 187 ff.).

[8] Die Zahl 639 ist die der Väter in der Generalkongregation vom 18. März. Die übrigen Zahlen müssen schätzungsweise angegeben werden, da eine strenge Klassifizierung nicht durchzuführen ist und die Namen von einigen Konzilsteilnehmern einmal in Verbindung mit anderen, dann aber auch gesondert für sich auftreten.

[9] A. a. O. 330.

eine indirekte Kritik an dem vorgeschlagenen Terminus aus. Die von Mersch angeführte Zahl (70) wäre also mindestens zu reduzieren, und jedenfalls wird es den Beweis überzeugender gestalten, wenn wir uns auf die Äußerungen beschränken, die sich in einem ganz eindeutigen Sinn, für oder gegen das Schema, aussprechen. Andere Überlegungen können nur den Wert von zusätzlichen Bestätigungen beanspruchen.

Mit Sicherheit steht weiter fest, daß eine beträchtliche Anzahl der Konzilsteilnehmer eine durchaus positive Haltung zu dem Entwurf bezogen. *Mersch* behauptet: „Une bonne centaine approuvèrent la façon de présenter la doctrine; les uns, en faisant quelques réserves, les autres, en suggérant des corrections, quelques-uns, en exprimant hautement leur satisfaction." [10] Hier erscheint ein neuer Ungewißheitsfaktor, weil die Grenzen zwischen Verbesserungen nebensächlicher Art und eigentlichen Neufassungen ziemlich fließend sind. Wir greifen als Beispiel die Äußerung eines Konzilsvaters heraus: „Caixal y Estradé Urgellensis credit verissimum esse, ecclesiam esse corpus Christi mysticum; sed rationem rei enunciandae, et deinde eam evolvendae, prout est in schemate, satis obscuram et implicatem esse, nec dignam tanto concilio." [11] Der Vordersatz lautet offenbar positiv, aber der Nachsatz hebt diesen Eindruck wieder auf. Vielleicht darf man das dahin erklären, daß der genannte Bischof sich nicht gegen die Lehre vom mystischen Herrenleib an und für sich, sondern nur gegen deren Darstellung im Dekretsentwurf wenden wollte. Auf der anderen Seite fehlen auch nicht Beispiele von Anmerkungen, die der Idee des Corpus Christi noch mehr Raum zuweisen, ohne dabei den Begriff namentlich anzuführen. So stellt ein Bischof die These auf: „Ecclesiam Christi esse Christum ipsum, opus suum redemptionis generis humani, quod quidem semel in ara crucis perfecerat, his in terris continuantem; adeoque Christum ipsum in ecclesia sua vivere, docere ac infinita merita mortis suae omnibus in eum credentibus communicare." [12] Es ist deshalb schwer, die Zahl der anerkennenden Stimmen genau festzulegen; indes werden die Angaben von Mersch („une bonne centaine") nicht allzusehr den wirklichen Befund übertreiben.

Anders verhält es sich mit den negativ-kritischen Äußerungen. Sie sind offensichtlich etwas häufiger, als *Mersch* annimmt, der behauptet: „Quatre seulement trouvèrent regrettable la mention faite du corps mystique dans un tel document. C'est une doctrine peu claire, peu comprise, trop mystique, trouvent-ils. Vingt-cinq aussi sont défavorables, mais moins fort, à cette mention." [13] Wie schon gesagt, müssen auch die Äußerungen berücksichtigt werden, die zwar den Ausdruck „Corpus Christi mysticum" unerwähnt lassen, dafür aber die Wesensbeschreibung der Kirche einer Kritik unterziehen. So werden wohl die von Mersch zugegebenen

[10] Ebd. — Einige durchaus positive Äußerungen wiedergegeben: Vancsa aep. Fogariensis et Alba-Iuliensis ... Tanti momenti sunt decreta et definitiones huius schematis, ut, si a concilio approbentur, omnino digna sint quae in decretorum Vaticanorum serie primo loco ponantur (736, 11); Monetti Cervinensis ... Schema esse opus maxima commendatione dignum, ob scientiam et eruditionem in eo aeque refulgentem (737, 17); Montserrat y Navarro Barcinonensis ... Recte et perspicue disseritur de omnibus quae ad praecipuum schematis argumentum pertineant, scilicet de Christi ecclesia eiusque divina institutione (737, 19); Ormaechea de Tulancingo ... Summis laudibus salutat schema, opusque perfectum esse existimat et probat (740, 37); Montpellier Leodiensis ... Schema ex omni parte probat (742, 49) ... Prooemium nequaquam immutandum esse, nam, quod ad sermones et sententias attinet, videtur omni ex parte absolutum (750, 91). — Bei vielen anderen bezieht sich die Kritik offensichtlich nur auf den Stil, die äußere Gliederung und dgl. mehr.

[11] 756, 120.

[12] Stepischnegg Lavantinus (750, 88).

[13] A. a. O. 330.

29 negativen Stimmen bis auf 50 zu erhöhen sein. Es ist noch immer eine Minderheit auf dem Konzil, obschon eine beachtliche Minderheit. Um ihr Verhältnis zur Mehrheit klarer zu erkennen, empfiehlt es sich, auf die inneren Ursachen der Opposition näher einzugehen.

Bei etlichen Aussagen der Konzilsminderheit sind die zugrunde liegenden Mißverständnisse gegenüber der Corpus-Christi-Lehre, wie sie allgemein in der Kirche und insbesondere im Schema vorgetragen wurde, unverkennbar. So z. B., wenn ein Bischof die seltsame Erklärung abgibt: „Videtur (ecclesia) confundi cum corpore mystico fundato et instituto a Christo. Sed hoc ecclesiae naturam seu essentiam non constituit: ecclesiae quippe essentia etiam ante Christum, et ante corpus novum ab ipso formatum, erat." [14] Denn in genau demselben Sinne, wie eine vorchristliche Kirche Anerkennung findet, läßt sich (übrigens mit dem hl. Augustinus) der Gedanke vertreten, daß auch der geheimnisvolle Leib Christi bereits vor dem Erscheinen des Hauptes seine Glieder hatte. Am ärgsten zeigt sich ein falscher Begriff von Kirche und mystischem Herrenleib in den kaum begreiflichen Anmerkungen eines weiteren Konzilsteilnehmers: „Descriptio ecclesiae ... reiicienda est, et subsequens substituenda videtur: ‚Corpus efformarent mysticum, cuius ipse existeret caput ...'. Ratio istius substitutionis est, quia admissa definitione ecclesiae, prout in capite I ecclesiae invenitur, sequeretur, 1° veram Christi ecclesiam ex solis iustis et sanctis componi; 2° peccatores utut baptizatos, si ipsis mundities et opportuna charitas desit, ab hoc mystico corpore excludi; 3° veram Christi ecclesiam natura sua esse invisibilem ..." [15] Wie diese und ähnliche Mißverständnisse theologiegeschichtlich zu deuten sind, soll uns nachher beschäftigen; wir dürfen aber wohl die Erwartung aussprechen, daß sie ohne größere Mühe bei einer längeren Konzilsdebatte behoben worden wären, die sich zudem auf den Text des Entwurfes berufen konnte.

Von der Opposition wird verhältnismäßig häufig die Forderung erhoben, es solle eine eigentliche Begriffsbestimmung der Kirche angegeben werden, wobei teils an einen bloßen Zusatz zur Leib-Christi-Vorstellung, teils aber auch an eine Verdrängung dieser „Metapher" gedacht ist. Zu wiederholten Malen vernehmen wir aus den Konzilsakten: „Deest apta definitio ecclesiae" [16]; „Optaret vero explicitam ecclesiae definitionem" [17]; „Optatur brevis definitio entitativa naturae ecclesiae, quae posset desumi ex prima ad Corinthios, XII, 27: Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro" [18]; „Substituendam esse claram definitionem ecclesiae cum quibusdam notionibus generalibus circa suam constitutionem." [19] Gelegentlich kommt darüber hinaus noch ein gewisser Gegensatz zum Ausdruck, der zwischen einer so geforderten Begriffsbestimmung und der bildhaften Sprache des Entwurfes bestehen soll: „Licet posset videri inopportunum constitutionem inchoare ab idea corporis mystici, quae obscura est, et certam ac perspicuam ecclesiae notionem non exhibet, qualem exhiberet clara et distincta ecclesiae descriptio, seclusis metaphoris: attamen cum idea corporis mystici sit imago biblica, sub qua Deus ipse ecclesiam suam considerandam proposuit, potest quoad hoc schema defendi, nec est reprehendendum; praesertim quod schema ex illa idea corporis mystici in primo capite posita, dein logice ad sequentia capita discurrat" [20]; „Non placet ecclesiam vocari corpus mysticum in hoc capite, in quo desiderarentur non considerationes ad fovendum vitae mysticae sensum, at vero clara definitio essen-

[14] Idèo Liparensis (736, 8).
[15] Savini generalis Carmelitarum veteris observantiae (753, 105).
[16] Dubreil Avenionensis (743, 54).
[17] Cerruti Savonensis-Naulensis (748, 75).
[18] Lo Piccolo Nicosiensis-Herbitensis (752, 103).
[19] Grimardias Cadurcensis (758, 125).
[20] Fauli Grosetanus (751, 95).

tiae ecclesiae, quae non habetur per metaphoras“ [21]; „Opus fuisset corpus mysticum Christi potius ex externis describi, quam ex internis characteribus. Non videtur expediens ponere tamquam fundamentum et cardinem totius gravissimi schematis de ecclesia ideam metaphoricam“ [22]; „Ecclesiae essentiam reponendam esse in aliquo proprio et per se, non in aliquo per similitudinem; corpus autem mysticum dici per similitudinem.“ [23] Sicher sind alle diese Aussagen in Form und Inhalt nicht gleichwertig, und auch die geforderte Begriffsbestimmung mag in verschiedenem Sinne gemeint sein. Einmal findet sich indes eine überraschende Formulierung: „Satius esse, si in hoc capite simpliciter ponatur, ad explicandam ecclesiae naturam, definitio quae passim invenitur in theologiis et catechismis rite probatis; nam illae metaphoricae locutiones non possunt nisi a perspicacioribus tantum intelligi.“ [24] Und an einer weiteren Stelle wird ganz eindeutig erklärt: „Omnino addendum est caput, a definitione *Bellarminiana* exoriendum.“ [25] Es ist also die bekannte, von Bellarmin vorgelegte Begriffsbestimmung der Kirche gemeint, die denn auch, ungefähr mit ihrem Wortlaut, aber ohne Nennung des Autors, in der folgenden Form auftritt: „Pro corpore mystico vellent ut ecclesia diceretur coetus fidelium in unitate fidei et communionis sub Christo capite congregatus“ [26]; oder ausführlicher: „Christus Jesus suam instituit ecclesiam uti ordinatam societatem hominum viatorum, unam eandemque christianam fidem profitentium, iisdem auxiliis ad salutem consequendam, praesertim sacramentis, utentium, eidemque regimini obtemperantium, quod primitus ab apostolis, praecipue Petro ... et subinde continenter ab eorum successoribus, salva semper in Petri successore primatus praerogativa, exercetur.“ [27] Wenn unsere Schlußfolgerung von diesen klaren Zeugnissen auf die bei anderen Bischöfen vorhandenen Andeutungen zu Recht besteht, so haben wir es bei einem guten Teil der Opposition gegen die Ausdrucksweise des Schemas mit einer in etwa geschlossenen Gruppe zu tun, die indes nicht der fortschrittlichen, sondern gerade der konservativen Richtung angehört. Daraus ergibt sich aber weiterhin mindestens als einigermaßen wahrscheinlich: Diese Gruppe hätte aller Voraussicht nach bei einer späteren Diskussion des gesamten Fragenkomplexes leicht einer Verbindung der beiden Aspekte ihr Placet gegeben, zumal die meisten die handliche Begriffsbestimmung nur dem biblischen Bilde vom Leibe Christi hinzugefügt wissen wollten; möglicherweise wäre auch das endgültige Dekret im Sinne der Forderung nach einer Definition abgeändert worden, und zwar ohne wesentliche Einbuße für die Corpus-Christi-Idee.

Aber könnte die Opposition auf dem Konzil nicht doch von einer mehr heilsgeschichtlichen Betrachtung der Kirche ausgegangen sein, wie es Koster befürwortet? Hier haben die Tatsachen ihre Geltung und nicht gedankliche Konstruktionen, die auf die geschichtliche Situation keine Rücksicht nehmen. Nach den Konzilsakten wird in den Anmerkungen zum Theologenschema der Begriff „Volk Gottes“ äußerst selten und nur beiläufig (in Schriftzitaten) verwandt [28]. Eher käme die Konzeption vom Gottesreich in Frage, die sich häufiger (ungefähr in 20 Äußerungen) vorfindet. Es ist auch nicht zu leugnen, daß sie in einem gewissen Gegen-

[21] Ramadié Elnensis (760, 128).
[22] Dupanloup Aureliansis (760, 132).
[23] Idèo Liparensis (763, 140).
[24] Lyonnet Albiensis (760, 130).
[25] David Briocensis (739, 28).
[26] Gonella Viterbiensis cum aliis 11 (762, 134).
[27] Cardinalis Riario Sforza cum aliis (756, 161).
[28] Gens sancta, populus acceptabilis (Marguergue Augustodunensis cum 9 aliis, 755—756, 114); Gens sancta, unus populus acceptabilis ... membra sunt ad invicem et unum efficiunt mysticum corpus, cuius caput est Christus, et ex quo totum corpus compactum ... (Arrone Montis Alti, 757, 121).

satz zu der Corpus-Christi-Lehre vorgebracht wird. So lesen wir: „Ut loco tituli societatis, corporis Christi commendet nomen regni Dei et Christi“ [29]; „Probat Christum esse regem et ecclesiam Dei esse regnum Christi ... Ex quo pro conclusione petit, ut translata pulcherrima illa et sublimiori, et per hoc difficiliori comparatione de mystico corpore ad aliud caput, in quo agitur de interna ecclesiae connexione per omnem iuncturam in aedificationem corporis Christi, totius praesentis tractationis de ecclesia sit iste titulus: De Christo universorum rege, atque de regno eius in hoc mundo, quod est ecclesia“ [30]; „Praeterea in descriptione ecclesiae desideramus, ut illa duo nomina regni et corporis mystici pressius ac latius exponantur.“ [31] Abgesehen davon, daß eine solche Auffassung nicht ohne Widerspruch bleibt (ein Bischof bemerkt ausdrücklich: „Adprobat in primo capite vocari ecclesiam corpus Christi mysticum potius quam regnum“ [32]), ist es doch sehr fraglich, ob ihre Vertreter damit die heilsgeschichtliche Sicht der Kirche betonen wollten. Der Wortlaut der vorgebrachten Erklärungen bietet hierfür keinen Anhaltspunkt und ebensowenig die Ekklesiologie der damaligen Zeit. Es würde nichts anderes als einen Anachronismus bedeuten, wenn man den Vätern des Ersten Vatikanischen Konzils die selbst für heute noch neuen und ungewohnten Ideen über das Wesen der Kirche beilegen wollte. Schwieriger ist jedoch eine positive Erklärung, warum denn eigentlich mehrere Konzilsteilnehmer eine Vorliebe für den Begriff Gottesreich erkennen lassen. Einmal wird ein Grund angeführt: „Haec enim locutio videtur esse primo magis biblica.“ [33] Dadurch ist wohl die Übereinstimmung mit der Sprache der Evangelien angezeigt, wie es in der Erläuterung eines anderen Bischofs heißt: „Censet tamen schema in principio mancum esse ... quoad rem ipsam, quia sumitur non a notione communiter accepta et in evangelio tradita, sed ab occultiore illa et intima ecclesiae proprietate, quatenus est mysticum Christi corpus.“ [34] Auf den Begriff „Gottesreich“ wird sonst nicht näher eingegangen, so daß wir annehmen dürfen, er sei einfach aus den Evangelien überkommen und dann nach der damals allgemein geltenden Exegese mit dem an und für sich davon abzuhebenden Begriff „Kirche“ in eins gesetzt worden. An eine Auswertung des heilsgeschichtlichen Inhaltes scheint nicht gedacht zu sein.

Eine ziemlich bedeutende Minderheit auf dem Konzil ist noch zu untersuchen, die zwar die Corpus-Christi-Idee als solche nicht verwirft, sie indes nur auf die innere Seite der Kirche, ihre „Seele“, anwenden will. So vermelden die Akten des öfteren: „Oritur in schemate obscuritas et confusio, praesertim cum ibi eadem vox ecclesiae nunc de corpore, nunc vero de anima eiusdem passim usurpetur“ [35]; „Idea mystici corporis Christi non est coarctanda ad solam partem sui nobiliorem, neglecta externa seu visibili, quae ad corpus Christi mysticum efformandum aeque concurrit“ [36]; „In schematis capite primo sermo est de ecclesia invisibili, in quarto vero capite de ecclesia visibili: hinc ista duo capita inter se non concordant“ [37]; „Vellet caput primum totum resecare, 1° quia non ad finem schematis, sed ad theologiam mysticam pertinet; 2° quia parit confusionem, auferendo illam vulgarem distinctionem inter corpus et animam ecclesiae“ [38]; „Nunc de corpore

---

[29] D'Ambrosio Muranus (738, 22).
[30] D'Avanzo Calvensis ac Teanensis (752, 101).
[31] Cardinalis Riario Sforza Neapolitanus cum aliis 30 (758, 123—124).
[32] Morisciano Squillacensis (752—753, 104).
[33] D'Ambrosio Muranus (738—739, 22).
[34] Magnasco Bolinensis (738, 26).
[35] Callot Oranensis (741, 44).
[36] Cardinalis Gonella Viterbiensis cum aliis 11 (744, 57).
[37] Gallo Abellinensis et Jans Augustanus (755, 111).
[38] David Briocensis (755, 112).

ecclesiae, nunc de anima agitur, quae sunt duae partes coporis mystici Christi“ [39]; „Ita ecclesia est illud corpus Christi mysticum, cuius membra sunt iusti qui in terris morantur, et qui in carcere purgationis ... detinentur, et sancti et angeli, qui in caelis laetantur. Quatenus autem corpus huius ecclesiae attenditur, ea non iustis tantum constat, sed etiam peccatoribus.“ [40]

Das sind unleugbar recht eigentümliche Anschauungen von dem Wesen der Kirche und des mystischen Herrenleibes sowie von ihrem wechselseitigen Verhältnis, da sie nicht allein der biblisch-patristischen Doktrin, sondern auch der klar hervorgehobenen Intention des Theologenschemas widersprechen. Um sie einigermaßen verständlich zu finden, ist zu bedenken, daß die glücklich begonnene Wiederbelebung der Vätertheologie durch die Französische und die Tübinger Schule erst langsam weitere Kreise erfassen konnte. Ein Konzilsteilnehmer bringt nichts anderes als seine Ratlosigkeit zum Ausdruck, wenn er sagt: „Nollet declarari ecclesiam esse corpus mysticum Christi; cui bono enim fiat, non perspicit. Attamen si non omnino de illo corpore mystico tacendum creditur, saltem per transennam tantum de ipso agatur.“ [41] Zu dem Mangel an Vorbereitung kommt noch die begreifliche Opposition gegen den Jansenismus, der, zumal auf seiner Synode von Pistoia, einen spiritualistisch entstellten Kirchenbegriff, und zwar unter Mißbrauch der Corpus-Christi-Lehre, vorgetragen hat. Deshalb betonen die Bischöfe der Provinz Venedig in ihren Anmerkungen zum Entwurf: „Idea corporis Christi mystici in hoc capite minus arridet, tum ob rationes easdem, quas alii attulerunt, tum etiam quia non satis consultum putant doctrinam de mystico corpore Christi, qua sectatores Iansenii usi sunt ad proprios insinuandos errores, assumere ad dogmata de ecclesia Christi constabilienda.“ [42] Sonst wird nicht mehr ausdrücklich auf die Jansenisten verwiesen, aber der Sache nach scheint in folgenden Äußerungen ein Bezug gegeben: „Ad obstruendum omni errori ianuam vellet, ut ante ultimam huius capitis periodum adderetur: ‚Nullus tamen audiens ecclesiam esse corpus Christi mysticum, suspicetur ad ecclesiam non pertinere nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores Dei in spiritu et veritate‘ “ [43]; und in einem neu formulierten Schema: „Huius autem mystici corporis, quod est ecclesia, vita est spiritus ipse Christi; nec vitam illam participant, nisi ii soli qui intime per gratiam sanctificantem cum Christo uniuntur, et hi sunt viventia membra. Caeteri vero qui per peccatum gratiam sanctificantem amittendo, amittunt simul vitam quae fluit ex capite, non iam in corpore Christi, cui per baptismum coaptati sunt, aliis quam externis vinculis, fide etiam et spe, retinentur. Membra quidem sunt, sed in quibus vita desiit.“ [44] Im übrigen sind die Belange unserer Untersuchung höchstens indirekt von derartigen Sonderauffassungen betroffen, weil an dem Kern der Lehre vom mystischen Herrenleib für gewöhnlich festgehalten wird und weil alle zeitgeschichtlich bedingten Mißverständnisse und Vorurteile sich kaum hätten behaupten können, wenn das gesamte Problem in Rede und Gegenrede erörtert worden wäre.

Bisher haben wir uns fast ausschließlich mit den Anmerkungen der Konzilsväter zu dem Theologenschema beschäftigt. Es stehen noch die vollständigen Neufassungen aus, die von einzelnen Bischöfen (oder Gruppen von Bischöfen) vorgelegt worden sind. Im ganzen bringen die Akten deren 10 (oder vielmehr 9, da das zweite Schema mit dem ersten nahezu identisch ist). Der Inhalt bietet unter vielfacher Hinsicht Auffallendes.

[39] Callo Oranensis (760, 131).
[40] Cardinalis Trevisanto cum 13 aliis (761, 133).
[41] Place Massiliensis (755, 113).
[42] Cardinalis Trevisanto ut supra (761, 133).
[43] Apuzzo Surrentinus (762, 135).
[44] Molinensis cui adhaerent episcopi Montis Albani, Versaliensis, Carcassonensis et Lingonensis (902, 596).

Die Lehre vom Corpus-Christi-mysticum wird in allen Neuentwürfen ausnahmslos vertreten, obgleich mit unterschiedlicher Betonung. Das Schema, das Kardinal *Guidi* von Bologna (mit 4 weiteren Bischöfen) vorträgt, ist in diesem Punkte besonders ausführlich: „Haec igitur convocatio, hic populus Dei regeneratus ... Christo coniungitur intime per gratiam sanctificantem, per virtutes fidei, spei, et charitatis ... Corpus Christi constituunt compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem uniuscuiusque membri. Christus caput est ecclesiae, ipse Salvator corporis eius, nos autem corpus, et membrum de membro. Ipse Pastor, nos oves: ecclesia domus, templum Dei; ipsa sponsa Christi ...“ [45] Neben den anderen biblischen Bildern behauptet also das des Leibes Christi seine Geltung, die dann noch durch einen eigenen canon unterstrichen wird: „Si quis dixerit, ecclesiam non esse corpus Christi mysticum, cuius ipse est caput invisibile, visibile, autem Romanus pontifex, eius vicarius: anathema sit.“ [46] Ähnlich stellen einige von den übrigen Schemata die Idee des mystischen Leibes Christi und deren Bedeutung für das Wesen der Kirche heraus, z. B.: „Corpus efformarent mysticum, cuius ipse esset caput, id est unum cum ipso, in similitudinem corporis humani, per mysticam et admirabilem unionem, corpus efficerent ...“ [47]; „Christus itaque invisibile suae ecclesiae permanens caput ... iustificatos sibi velut unum mysticum corpus coniungit, eosque tamquam alter alterius membra inter se connectit, virtutemque suam per totum hoc corpus iugiter diffundit ... Praecellens ecclesiae constitutio, cuius caput Christus ...“ [48] Nur bei zwei Entwürfen macht sich die zentrale Stellung dieser Sicht nicht so stark bemerkbar, da sie sich mit den recht kurzen Andeutungen begnügen: „Indivisum ac indivisibile corpus praeferre, quo (ecclesia) est ipsum corpus mysticum Christi“ [49]; und: „Filii ipsius corpus fierent Christi et membra de membro.“ [50]

Anderseits ist aber auch bemerkenswert, daß zugleich meistens eine längere Einleitung der Lehre von der Kirche vorgetragen wird, die dann erst allmählich zu deren Kennzeichnung als Herrenleib überführt. Dabei sind nun häufiger als in den vorausgehenden knappen Äußerungen die in etwa indifferenten Begriffe „Reich Gottes“ und „Volk Gottes“ gebraucht [51]. Wenn aber Koster behauptet, diese Ausdrücke seien dem des Corpus-Christi-mysticum „vorangestellt“ [52], so ist das richtig, besagt jedoch nichts für die Rangordnung der Werte, weil damit nur das unvermittelte Erscheinen der Hauptidee vermieden werden soll. Eher könnte man sich darauf berufen, daß die genannten Einleitungen mitunter den göttlichen

[45] Guido Bononiensis cum Idèo Liparenis et epp. Troiano, Aprutino et Dionysiensi (905, 597).

[46] Iidem (909, 597).

[47] Molinensis et alii (911, 596).

[48] Bindi Pistoriensis et Pratensis (911, 598).

[49] Ketteler Moguntinus (866, 589).

[50] Moreno Eporediensis (896, 595).

[51] So in dem Schema des Bischofs Ketteler von Mainz (864, 589), ähnlich in dem des Bischofs Caixal y Estradé von Urgel (897, 592). Die übrigen Entwürfe verbinden meistens von Anfang an die beiden Begriffe, so z. B. der des Kardinals Guido von Bologna: Ut genus electum, regale sacerdotium, gentem sanctam, populum acquisitionis sibi efformarent, qui ergo aliquando non populus, nunc populus Dei ... Haec igitur convocatio, hic populus Dei regeneratus ... Christo coniungitur intime ... corpus Christi constituunt compactum ... (905, 597).

[52] „Ihre Gegenvorschläge beginnen durchweg mit der Darlegung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ und bringen die Metapher ‚Leib Christi‘ erst an zweiter Stelle“ (a. a. O. 48); „Unverständlich bleibt es auch, wenn die Meinung der Theologen damals zu Recht bestanden hätte, warum eine große Anzahl der Bischöfe und auch der Theologe Kleutgen in ihren ‚verbesserten‘ Schemata den Ausdruck ‚Volk Gottes‘ vorangestellt haben“ (ebd. 115).

Heilsplan heranziehen und dadurch eine gewisse heilsgeschichtliche Betrachtung der Kirche anbahnen. Jedenfalls ist das noch nicht in bewußtem Gegensatz zu dem Begriff des mystischen Herrenleibes geschehen, und das Wort „Volk Gottes" spielt so gut wie keine Rolle dabei. Eine gute Verbindung der beiden Gedankenreihen zeigt das Schema des Bischofs *Caixal y Estradé* von Urgel: „Huius autem novi ac beati populi acquisitionis filii ... unimur mystico corpori Christi, efficimurque membra unius capitis ..." [53] Wir halten also dafür, daß der Unterschied zwischen dem Kirchenverständnis der Anmerkungen und dem der neu gefaßten Schemata, hinter denen übrigens nur eine relativ geringe Zahl von Konzilsteilnehmern steht, nicht gerade erheblich genannt werden darf.

Eine letzte Bestätigung unserer Interpretation entnehmen wir dem „Schema constitutionis dogmaticae secundae de ecclesia Christi secundum reverendissimorum patrum animadversiones reformatum" [54]. Es stammt aus der Feder des Konzilstheologen Joseph *Kleutgen* S. J., stellt indes kein offizielles Dokument dar; denn obgleich es im Auftrag der während des Konzils tätigen Glaubenskommission erarbeitet wurde, war es doch von dieser noch nicht approbiert. Seine Bedeutung ist vor allem darin zu erblicken, daß es die Kritik der Bischöfe an dem Ersten Entwurf durchaus ernst nimmt, deren Anmerkungen (und auch die anderen Schemata) ausdrücklich berücksichtigen will und eine einheitliche Neuformulierung vorschlägt.

Prinzipiell erklärt nun *Kleutgen* in seiner „Relatio de schemate reformato": „Multis reverendissimis patribus in priore schemate displicuit, definitionem ecclesiae symbolicam, qua Corpus Christi dicitur, tamquam caput et fundamentum eorum, quae sequuntur, proponi. Hoc igitur mutatum est, ita tamen, ut etiamnum nomen illud ecclesiae singulariter commemoretur, propterea quod in ipsa etiam Scriptura caeteris frequentius et expressius usurpetur, et valde idoneum est ad ecclesiae proprietates significandas." [55] Dementsprechend lautet die Beschreibung der Kirche, die das reformierte Schema aber erst im 2. Kapitel bringt: „Scriptura ... ecclesiam non modo regnum vocat, sed domui quoque spirituali, templo sancto et ovili assimilat, praecipue autem corpus esse docet, cuius caput quidem Christus, membra vero fideles sint. Itaque velut vivi corporis membra fideles Christi inter se iunctos et copulatos esse oportet, testante Apostolo: Sicut corpus unum est ... (1 Cor 12, 12—13). Est igitur Ecclesia coetus fidelium Christi, atque vera societas ... atque ideo Dei civitas et regnum caelorum merito appellata ... ut, illius spiritu, cuius corpori tamquam membra innexi sunt, afflati ..." [56] Es zeigt sich also unverkennbar, wie die Idee des Corpus Christi ihre zentrale Bedeutung für das Kirchenverständnis beibehält (vgl. die Ausdrücke „singulariter", „praecipue"), obschon noch andere bildhafte und sachliche Bezeichnungen auftreten, die entweder einleitend vorausgeschickt oder zusätzlich beigefügt sind, und zwar ohne daß der Begriff „Volk Gottes" im besonderen betont würde. Das Eigenschaftswort „mystisch" bei „Leib Christi" ist wohl nicht rein zufällig weggelassen, vielleicht weil es weder biblisch noch patristisch bezeugt ist, vielleicht aber noch mehr, weil es verschieden aufgefaßt werden kann und weil die Mißverständnisse der Konzilsteilnehmer zum Teil gerade darauf zurückgingen. Wenn es nun feststeht, wie selbst Koster zugibt [57], daß Kleutgen bei der Redaktion seines neuen Schemas ganz unter dem Einfluß der sogenannten „Ausstellungen" der Bischöfe gestanden hat, wäre es nicht anders als folgerichtig, auch diesen eine positivere

[53] 879—880, 592.

[54] Mansi LIII, 308—317; Josephi Kleutgen relatio de schemate reformato 317 bis 332.

[55] Cap. 2 (Mansi LIII, 319).

[56] Cap. 2 (Mansi LIII, 309).

[57] A. a. O. 167, Anm. 40.

Haltung gegenüber der Corpus-Christi-Lehre des Ersten Entwurfes und deren Anwendung auf das Wesen der Kirche zuzuschreiben.

Nachdem wir so die Anmerkungen der Konzilsväter zu dem Ersten Schema der Constitutio dogmatica de ecclesia Christi und ebenfalls die anschließend formulierten Entwürfe, wobei der von Kleutgen ausgearbeitete miteinbezogen ist, im einzelnen untersucht haben, wird ein zusammenfassendes Urteil möglich sein. Sicher ist auf dem Ersten Vatikanischen Konzil vielerlei Kritik an der Vorlage geübt worden, aber von einer allgemeinen Ablehnung des Entwurfs kann überhaupt keine Rede sein. Die Mehrheit der Bischöfe hat sich gar nicht dazu geäußert, und selbst die tatsächlich erfolgten Äußerungen sind keineswegs überwiegend negativ. Die Corpus-Christi-Lehre hat sich, abgesehen von einigen leicht korrigierbaren Mißverständnissen, durchweg behaupten können. Außerdem fehlt offenbar der Opposition die Einheitlichkeit; wenn z. B. der Begriff „Leib Christi" gerade als „Metapher" zurückgewiesen wird, so geschieht das mitunter auch deswegen, weil man von der altgewohnten Definition (im Sinne Bellarmins) ausgehen will. Der Ausdruck „Volk Gottes" erscheint in den Anmerkungen der Konzilsväter sehr selten und wird erst in den neugefaßten Schemata etwas häufiger, aber auch dann mehr aus dem Grunde, um so leichter zu der Leib-Christi-Idee hin vermitteln zu können, die weiter die beherrschende Idee bleibt (besonders in dem Schema reformatum Kleutgens). Allein die damit verbundene (obschon gar nicht von dem Wort abhängige) heilsgeschichtliche Betrachtung der Kirche dürfte den Anfang einer neuen ekklesiologischen Sicht anzeigen, die jedoch keinerlei Gegensatz zu der traditionellen, an dem fortlebenden Christus orientierten hervorrufen müßte. Darin besteht der vornehmlichste Ertrag unserer Arbeit. Indes ist der Auffassung Kosters *ein* Zugeständnis zu machen: Die Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils war allem Anschein nach noch nicht reif für eine eigentliche Begriffsbestimmung der Kirche.

Hieran knüpft sich wie von selbst die letzte Frage: Wie ist das jetzt, während des Zweiten Vatikanischen Konzils? Die theologische Situation hat sich nicht wenig gewandelt; denn die Leib-Christi-Idee ist kaum noch wie damals den Mißverständnissen ausgesetzt, aber anderseits weist die Ekklesiologie von heute einen stärkeren Zug zum Heilsgeschichtlichen auf. Vielleicht wird sich das Konzil darum bemühen, beide Aspekte harmonisch zu vereinigen, und dann könnte auch ein Rückblick auf das Vaticanum Primum von Nutzen sein.

Die Vätersammlung des Adhemar von Saint-Ruf in Valence

Von Nikolaus M. Häring S. A. C., Toronto

Im Jahre 1879 veröffentlichte Hermann Usener eine zwar kurze, aber recht gehaltvolle Studie unter dem Titel: Gislebert de la Porrée[1]. Nach einigen literargeschichtlichen Bemerkungen weist er auf die Bedeutung des Cod. Vat. Lat. 560 hin, aus dem er zunächst einen angeblich unveröffentlichten Prolog zu Gilberts Boethiuskommentaren vorlegt[2]. Dann bespricht er eine „Belegsammlung" zu Gilberts Kommentar, die sich im Cod. Vat. Lat. 561 auf fol. 171—282 findet und die er richtig als „Rechtfertigungsschrift" eines Porretaners charakterisiert[3]. Zum Beweis bietet Usener aus dem Vorwort einige Texte, denen er noch eine kurze Übersicht über „die Quellen der Sammlung" folgen läßt[4].

Sieben Jahre nach Useners Studie veröffentlichte Paul Fournier[5] eine Beschreibung und Analyse eines anonymen, handschriftlich zu Grenoble erhaltenen Werkes, das den Titel *Liber de vera philosophia* trägt[6]. Aus den Bemerkungen des Verfassers dieses Werkes geht klar hervor, daß er eine große Anzahl seiner Väterzitate einer *Collectio* entnommen hatte, die ein gewisser Magister A., der Canonicus an Saint-Ruf in Valence gewesen war, nach einer Forschungsarbeit von über dreißig Jahren zusammengestellt hatte[7].

Obwohl es noch nicht gelungen ist, wenigstens einmal den Namen des Verfassers des *Liber de vera philosophia* ausfindig zu machen, wissen wir heute, daß sich hinter dem Buchstaben A der Name Adhemar verbarg. Diese Entdeckung verdanken wir dem Scharfsinn des Historikers Franz Pelster S. J., der nachweisen konnte, daß der Cod. Vat. Lat. 561 einmal durch die Hände des Verfassers des *Liber de vera philosophia* gegangen war[8]. An Hand des von Fournier herausgegebenen

[1] Jahrbücher f. prot. Theol. 5 (1879) 183—192: hier zitiert nach H. Usener, Kleine Schriften 4 (Leipzig 1913) 154—162.

[2] Kleine Schriften 4, 157 f. Dieser mit den Worten *Libros quaestionum* beginnende Prolog findet sich bereits in der Boethiusausgabe, die im Jahre 1570 von H. L. Glareanus zu Basel veröffentlicht wurde. Danach erschien er in Migne (PL 64, 1247). Der in diesen Ausgaben fehlende Teil des Prologs wurde von B. Hauréau in Notices et Extraits 6 (Paris 1893) 19—21 herausgegeben. Nach der Bemerkung: „Dieser Prologus ist bei Migne nicht abgedruckt", legt M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode 2, 417—419 das erste Mal den vollen Text vor.

[3] Kleine Schriften 4, 160.

[4] S. 160—162.

[5] Un adversaire inconnu de Saint Bernard et de Pierre Lombard: Bibliothèque de l'école des Chartes 47 (1886) 394—417: hier zitiert nach P. Fournier, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines (Paris 1909) 51—78.

[6] Cod. Grenoble, Bibl. publ. 290 (früher 1085), fol. 3—110. Nach Fournier (S. 55) wurde die Hs um 1200 geschrieben, während das Werk selbst nach dem Laterankonzil (1179) verfaßt wurde.

[7] Fournier, Études 74.

[8] F. Pelster, Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561 und ihr Verfasser Canonicus Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180): Studia Mediaevalia in hon. R. J. Martin (Brügge 1948) 113—146. Damit wurde die Vermutung Grabmanns (a. a. O. 2, 432), daß Nikolaus von Amiens der Verfasser sei, überholt.

Materials zeigte Pelster, daß die seinerzeit von H. Usener besprochene „Belegsammlung" in Wirklichkeit jener *Tractatus de Trinitate* ist, den der Verfasser des *Liber de vera philosophia* als ein Werk des Magister Adhemar erwähnt [9].

Wenn Pelster die Grenobler Handschrift, die ihm „wegen des Krieges leider unzugänglich" war, hätte einsehen können, wäre es ihm sehr leicht gewesen, seine These noch zu erhärten. Die unzähligen Quellenverweise, mit denen die Folienränder dieser Handschrift angefüllt sind, stehen nämlich in deutlichem Einklang mit den Bleistiftnotizen im Cod. Vat. Lat. 561, die es Pelster ermöglichten, Adhemar als Verfasser des *Tractatus de Trinitate* aufzuzeigen. Es wäre Pelster auch möglich gewesen, zu beweisen, daß sehr viele Hinweise auf die von Adhemar zusammengestellte *Collectio* [10] durch Angaben bestätigt sind, die aus Fourniers Studie nicht ersichtlich sind.

Der Verfasser des *Liber de vera philosophia* hat nämlich nicht nur die von Fournier veröffentlichten Titel der 24 Distinktionen, in die unsere *Collectio* angeblich eingeteilt war, mitgeteilt, sondern hat auch eine gewisse von Fournier nicht besprochene Inhaltsangabe der meisten Distinktionen gemacht. Dadurch sind wir in der Lage, die *Collectio* in einer Weise zu rekonstruieren, daß es einmal möglich sein wird, sie eindeutig zu identifizieren, falls noch eine Handschrift davon existiert.

Und es ist höchstwahrscheinlich, daß die *Collectio* nicht spurlos vom Erdboden verschwunden ist; denn wir wissen, daß Adhemar „eine Reihe" von Abschriften machen ließ, von denen er eine Papst Alexander III. (1159—1181) zum Geschenk machte. Eine andere ging nach Maguelone; eine dritte zu den Benediktinern von Psalmodi. Adhemar schickte auch eine Kopie nach *Alemannia* (Elsaß), wo der Porretaner Hugo von Honau, der auch Kanonikus und zugleich hochangesehener Diakon am Hofe Friedrich Barbarossas war, die Sache Gilberts vertrat [11]. Von dort aus darf man wohl auch an Österreich denken, wo Hugos Freund, Petrus von Wien, als Porretaner verschrien und geschätzt war. Eine fünfte Abschrift, die dem Verfasser des *Liber de vera philosophia* zugegangen war, blieb in Jerusalem liegen, vermutlich wegen der Eile, in der die Stadt im Jahre 1187 von den Templern geräumt werden mußte [12]. Endlich sei noch eine sechste Abschrift erwähnt, die Adhemar der Kirche von Saint-Ruf in Valence vermachte. Diese Kopie enthielt neben der *Collectio* noch ein zweites Werk, Adhemars *Tractatus de Trinitate* [13].

Daß die *Collectio*, wie wir aus dem *Liber de vera philosophia* erfahren, in 24 Distinktionen eingeteilt war, kann nicht als ganz sicher betrachtet werden. Am

[9] Fournier, Études 75.

[10] Pelster (119) nennt die Sammlung auch *collatio*, weil die Bleistiftnotizen im Cod. Vat. Lat. 561 immer auf eine *colla.* hinweisen. Pelsters Verdacht, Fournier habe vielleicht irrtümlicherweise „die Abkürzung *collo* in *collectio* aufgelöst", besteht nicht zu Recht, da das Wort in der Grenobler Hs immer voll ausgeschrieben ist. Man könnte eher vermuten, daß *colla.* eine Abkürzung von *collecta* ist, weil auch im *Liber de vera philosophia* an zwei Stellen von einer *collecta* die Rede zu sein scheint: Flores primae partis collectae und Flores ultimae partis collectae (Fournier, 56). Man wird kaum annehmen, daß *collectae* in diesem Fall ein Adjektiv ist.

[11] Vgl. N. M. Häring, The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau (Einführung und Text): ArchHistDoctrLittMA 29 (1962) 103—216. Die Schrift ist hier als *De Div.* zitiert.

[12] Wenn diese Vermutung stimmt, muß das Datum des *Liber* von 1187 aus berechnet werden. Da die unheimliche Menge von Randnotizen höchstwahrscheinlich nur vom Verfasser persönlich geschrieben sein dürfte, haben wir in der Grenobler Hs auch höchstwahrscheinlich seine persönliche Hs vor uns. Es scheint, daß der Text selbst aus dem *Scriptorium* von Chartres stammt.

[13] Fournier, Études 75.

Ende seiner Inhaltsangabe (fol. 90vb—100va) zitiert der Verfasser einige *Flores primae partis collectae* (fol. 100va—102rb) und weitere *Flores ultimae partis collectae* (fol. 102rb—110vb). Diese „Blütenlese" bringt zunächst eine Reihe von sehr kurzen Zitaten, die alle höchst sorgfältig numeriert sind. In der zweiten Gruppe werden die Zitate allerdings langsam immer länger und länger. Man wird kaum in der Annahme fehlgehen, daß diese Blütenlese sich auch auf die *Collectio* stützt[14]. Wenn das der Fall ist, war wenigstens jene *Collectio*, die der Verfasser des *Liber de vera philosophia* benutzte, in zwei oder mehr Teile eingeteilt.

Wir wissen auch, daß sie drei Gegenstände umfaßte: die Dreieinigkeit, die Menschwerdung des Wortes und die Eucharistie[15]. Das sind ja auch die drei Themen, denen unser *Liber de vera philosophia* zunächst seine Aufmerksamkeit schenkt[16]. Es ist allerdings aus der Inhaltsangabe der *Collectio* nicht ersichtlich, in welcher von den 24 Distinktionen etwa die Väterstellen zur Inkarnation oder Eucharistie zu suchen waren; denn sowohl die Titel der Distinktionen wie die gebotenen Zitate beziehen sich nur auf die Trinität und reichen bis zur 24. Distinktion, die noch ausdrücklich von den Proprietäten der einzelnen göttlichen Personen handelt. Wenn auch gewisse Texte je nach einem verschiedenen Gesichtspunkt mehrmals in der *Collectio* vorkommen, so möchte man doch nicht annehmen, daß etwa die von der Dreifaltigkeit handelnden Texte kunterbunt mit den eucharistischen vermischt waren. Vielleicht hatte also unser Verfasser nur den Teil der *Collectio* im Auge, der sich auf die Dreieinigkeit bezieht[17].

In der Inhaltsangabe werden etwas über 130 Zitate mit dem Namen des betreffenden Kirchenvaters eingeleitet, und in den allermeisten Fällen ist auch der Titel der benutzten Schrift zitiert, oft sogar mit Angabe des Buches, wie etwa: *Ilarius in nono De Trinitate*. Wir finden auch in zwei Fällen eine (mit der heutigen übereinstimmende) Kapitelangabe: *Augustinus in secundo De Trinitate capitulo secundo* und *Augustinus in primo De Trinitate capitulo octavo (Dist.* XIV, 10 und XIX, 37). Die Tatsache, daß die im ersten Fall gemachte Quellenangabe mit der Quellenangabe des entsprechenden Textes in Adhemars *Tractatus* (fol. 184^{v}) wörtlich übereinstimmt, mag als eines von vielen Beispielen gelten, die man anführen könnte, um Pelsters These zu bekräftigen. Übrigens verweist eine Bleistiftnotiz auf fol. 181^{v} auf die 14. Distinktion mit dem schon zitierten Vermerk: *De colla. d. XIV haec omnia capitula.* Tatsächlich läßt sich an Hand des *Liber de vera philosophia* nachweisen, daß in unserem *Tractatus de Trinitate* von fol. 181^{v} bis zu fol. 187^{v} (wo wir auf die 15. Distinktion hingewiesen werden) von rund 17 Zitaten wenigstens 12 Texte aus der *Collectio* stammen, da sie alle in der gleichen Reihenfolge im *Liber de vera philosophia* angeführt sind. Man darf dabei nicht übersehen, daß die Angaben im *Liber* durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen.

---

[14] Es werden z. B. Sophronius, Didymus, Gregorius von Nazianz zitiert, die alle auch in der *Collectio* vertreten sind.

[15] Fournier, 75.

[16] Fournier, 59.

[17] Pelster (119) weist darauf hin, daß eine Randnotiz im Cod. Vat. Lat. 561 von einer 25. Distinktion zu sprechen scheine (fol. 270: quaere colla. XXV d. I). Er löst die Schwierigkeit mit der Annahme, daß die erste Zahl eine Kapitelangabe ist. Als Beweis zieht er fol. 264 heran, wo es heißt: quaere XVI d. XVII. Der hier in Frage stehende Text aus Hilarius ist jedoch (was Pelster nicht wissen konnte) im *Liber* unter der 16. Distinktion angeführt, so daß die erste Zahl also wohl die Distinktion und die zweite das Kapitel bedeuten dürfte. Daß die Distinktionen in *capitula* eingeteilt waren, ergibt sich aus vielen eindeutigen Notizen, wie z. B. auf fol. 180^{v}: De colla. d. XIII haec omnia capitula. Vgl. fol. 181^{v}; 187^{v}; 197^{r}; 200^{v}; 213^{v}.

Im Gegensatz zu der peinlich genauen Zitierungsweise[18], der wir bei Adhemar und Hugo von Honau begegnen, finden wir beim Verfasser des *Liber de vera philosophia* die weniger erfreuliche Tendenz, mit den Texten freier zu verfahren, wodurch natürlich das Auffinden der Quelle nicht erleichtert wird. Ferner kommt es dabei öfters vor, daß, was als zusammenhängendes Zitat erscheinen mag, eine Zusammenballung von Sätzen ist, die in der ursprünglichen Quelle weit voneinander getrennt stehen.

In der unten folgenden Veröffentlichung der Inhaltsangabe der *Collectio* sind meist nur der Anfang des jeweiligen Zitats angeführt und jene Worte, mit denen das wirkliche oder angebliche Zitat vor dem nächstgenannten Autor abschließt. Es liegt auf der Hand, daß die Worte, mit denen ein Zitat eingeleitet wird, hier oft eine wichtigere Rolle spielen als der Text selbst. Der Wert einer solchen Inhaltsaufzählung liegt ja nicht in der Vollständigkeit und genauen Fixierung jedes einzelnen Textes, sondern in der Festlegung der Struktur und des erfaßbaren Inhaltes, wodurch es einmal möglich sein wird, Adhemars *Collectio* der Vergessenheit zu entreißen und mit dem Namen ihres Verfassers zu versehen. Ihre genaue Kenntnis ist zweifellos auch sehr wichtig für das Verständnis der Arbeitsmethoden der Porretaner und für das weitere Studium ihrer Lehren.

Schon am Anfang seines Buches verspricht der Verfasser des *Liber de vera philosophia*, er werde am Ende seines Werkes, und zwar in der 12. *partitio*, die auf fol. 90vb (Zeile 6) beginnt, eine Sammlung von Texten vorlegen, da es nicht leicht sei, all die Bücher zu konsultieren oder zu erreichen, aus denen seine Zitate stammen[19]. Die Erfüllung dieses Versprechens ist mit dem Titel angezeigt: *De collectione auctoritatum.* Am Rande steht der Vermerk: *Capitulum primum.* Die mit den Worten: *Sed quia copia librorum* beginnende Einleitung unseres Verfassers ist in ihren geschichtlich wertvollen Teilen durch Fournier bekannt[20] und bedarf hier keiner Erläuterung.

Nach dieser Einleitung erfahren wir, daß die *Collectio* mit einem Prolog begann. Diesem Prolog ist das zweite Kapitel gewidmet (fol. 91va): Religionis i. e. fidei sectandae caput est historia et prophetia[21] de spiritualibus percipiendis eodem modo semper manentibus, scilicet Patre et Filio et Spiritu sancto quos Ilarius[22] ibidem dicit superiora et res divinas et naturas caelestes et spiritualia et invisibilia.

Damit haben wir die erste Distinktion und das dritte Kapitel erreicht und wollen nun den Verfasser der Inhaltsangabe ausschließlich zu Wort kommen lassen. In den allermeisten Fällen hat sich der genaue Ort der Zitate festlegen lassen. In den Anmerkungen finden sich zudem noch Hinweise auf den entsprechenden Text in Adhemars *Tractatus de Trinitate* im Cod. Vat. Lat. 561, fol. 171—282. Es sei noch einmal wiederholt, daß die hier folgende Inhaltsangabe der *Collectio* Adhemars dem *Liber de vera philosophia* im Cod. Grenoble, Bibl. publ. 290, fol. 91^{v}—101, entnommen ist.

I

De prima distinctione collectionis (III)

Prima distinctione commendant ILARIUM IERONIMUS et AUGUSTINUS contra eos qui eum abhorrent.

[18] Daß dabei z. B. Alkuin, Fulgentius, Gennadius und Arnobius unter dem Namen des hl. Augustinus wiederkehren und Vigilius von Thapsus als Athanasius angeführt wird, erleichtert oft die Entdeckung der literarischen Zusammenhänge.

[19] Fournier, Études 60.

[20] Fournier, 62 und 74.

[21] Fournier (57) liest *philosophia* statt *prophetia* im gleichen Zitat, das sich auf fol. 29 findet. Aber in beiden Fällen steht die Abkürzung für *prophetia* in der Hs.

[22] Hilarius, *De Trin.* IV, 2; PL 10, 97 C.

II

De secunda distinctione (IV)

Secunda distinctione continetur quod non homini sed soli Deo credendum sit de Deo.

III

De tertia distinctione (V)

Tertia distinctio dicit quod multis modis dicitur natura et essentia et substantia et quid sit natura et quid persona et quod inter se different.

1 BOETIUS libro *De Trinitate:* Deus et materia perfecte intelligi ... ecclesiasticae sit locutionis arbitrium[1]. Hoc interim constet quod differunt.

2 PROBUS ATHANASIUS: Prius mihi qualitatem ... vel possessio eius[2].

3 AUGUSTINUS *Super Psalmos:* Substantia dicitur divitiarum et illud quo sumus ... hoc est Filius i. e. Deus[3].

4 ILARIUS in *Synodis:* Sciendum quid sit essentia ne de rebus locuturi rem verborum nesciamus[4].

IV

De quarta distinctione (VI—VII)

Quarta distinctio signat distincte personas a natura.

1 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Homo ita imago est ut ... par sed similis[5].

2 ILARIUS in quarto *De Trinitate:* Deus nec solitarius nec differens nec diversus est confitendus[6].

3 Idem: Genesis Deum et Deum elocuta est ... patiatur operatio[7].

4 Idem: Deus non habet unionem ... Deus ad Deum loquitur[8].

5 ILARIUS in nono *De Trinitate:* Naturalis Filio Dei et congenita ... ea omnia Dei sunt[9].

6 ILARIUS in septimo *De Trinitate:* Dictum hoc Filii est ... nec Petrus est aliud quam etiam omnis homo[10].

7 ILARIUS in quarto *De Trinitate:* Deus nec solitarius nec differens nec diversus est confitendus[11].

---

[1] Lange Compilation aus Boethius, *Contra Eutychen* 1—4; ed. H. F. Stewart und E. K. Rand (London 1953) 78 (13)—92(5).

[2] Vigilius, *Contra Arian.* II, 4; PL 62, 200 B. Adhemar, *Tractatus* (224ra): Athanasius contra Arrium in *Altercatione* (Die dem *Tractatus* beigefügte Nummer ist die Folienangabe aus der Vatikanischen Hs).

[3] Augustinus, *Enarr. in Ps.* 68, 4—5; PL 36, 844 f. Adhemar, *Tractatus* (218^{r}): Augustinus de eodem in *libro psalmorum.* Hugo von Honau, *De Div.* 42, 4; S. 201.

[4] *De Synodis* 12; PL 10, 490 A. Adhemar, *Tractatus* (218^{v}): Hylarius in libro *De Synodis.*

[5] *De Trin.* VII, 6, 12; PL 42, 946. Adhemar, *Tractatus* (266^{r}): Augustinus in libro septimo *De Trinitate.*

[6] *De Tr.* IV, 18; PL 10, 111 B. Adhemar, *Tractatus* (266^{v}): Hylarius in quarto *De Trinitate.*

[7] *De Tr.* IV, 18; PL 10, 111 BC. Adhemar, *Tractatus* (266^{v}): Idem in eodem.

[8] *De Tr.* V, 8; PL 10, 134 B. Adhemar, *Tractatus* (266^{v}): Idem in quinto.

[9] *De Tr.* IX, 31 und 73; PL 10, 305 A und 340 B. Beide Kapitel in Adhemar, *Tractatus* (266^{v}—267^{v}): Hylarius in nono.

[10] *De Tr.* VIII, 20—26 (Auszüge mit Kommentar); PL 10, 251 C—255 C. Adhemar, *Tractatus* (263^{v}): Hylarius in octavo *De Trinitate* libro.

[11] *De Tr.* IV, 18; PL 10, 111 B. Adhemar, *Tractatus* (171^{v} und 266^{v}): Hylarius in quarto libro *De Trinitate.* Vgl. oben, *Dist.* IV, 2.

8 Idem: Deus non habet unionem ... contra Arrium probetur[12].
9 ILARIUS in quarto: Pater et Filius sunt unum, non unione personae sed unitate substantiae[13].
10 ILARIUS in quinto: Deus est indivisus ... ponenda sunt fundamenta[14].
11 ILARIUS in sexto: Docuimus fidem de Deo et Deo vero et Deo vero[15].
12 AUGUSTINUS in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Caro profecit in Verbum, non Verbum profecit in carnem[16].

V

De quinta distinctione (VIII)

Quinta distinctio docet quod hoc nomen substantia positum est in designatione personae, non naturae.
1 ORIGENES *Super Evangelium Iohannis:* Una est essentia in tribus substantiis[17].
2 ILARIUS in *Synodis:* Synodis impietatem perimens quae veritatem ... Spiritum sanctum[18].
3 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Sabellius quia dixit Patrem ... veteres naturam dicebant[19].

VI

De sexta distinctione (IX)

Sexta distinctio ostendit quod hoc nomen substantia positum est in designatione naturae non personae.
1 IERONIMUS in *Explanatione fidei:* Nec Pater Filii ... personis ac nominibus distinguntur[20].

VII

De septima distinctione (X)

Septima distinctio docet quod hoc nomen natura positum est in designatione personae, non naturae.
1 ILARIUS in V. *Synodo:* Haeretici dicunt se legisse ... se dixit et genitam[21].

---

[12] *De Tr.* V, 8 (mit Kommentar); PL 10, 134 BC. Vgl. oben, *Dist.* IV, 4.
[13] *De Tr.* IV, 42; PL 10, 128 B.
[14] *De Tr.* V, 35; PL 10, 153 BC. Adhemar, *Tractatus* (265r): Idem in eodem (= libro quinto).
[15] *De Tr.* VI, 8; PL 10, 162 A.
[16] Vgl. Arnobius, *Conflictus* II, 24; PL 53, 305 A. In der obigen Form zitiert den Text Adhemar, *Tractatus* (265v): De eodem Augustinus in *Altercatione Arnobii et Serap.:* Arnobius: Caro profecit in Verbum, non Verbum profecit in carnem. Et tamen verissime Verbum caro factum est ut diximus proprie personaliter non cum Patre aut cum Spiritu sancto naturaliter quia Unigeniti Dei Deus verus qui cum Patre et Spiritu sancto unus est in natura, alter est in persona.
[17] Scotus Erigena, *Hom. in Ev. Ioh.;* PL 122, 285 D. Adhemar, *Tractatus* (219r): Origenes super Evangelium Iohannis.
[18] *De Syn.* 32; PL 10, 504 B. Adhemar, *Tractatus* (219v): Idem in eodem. Hugo von Honau, *De Div.* 34, 5; S. 189.
[19] *De Tr.* VII, 4, 9—6, 11; PL 42, 941—944. Adhemar, *Tractatus* (219v—220r): Idem in eodem (= libro septimo). Hugo von Honau, *De Div.* 49, 8; S. 213.
[20] Pelagius, *Lib. fidei* 7; PL 48, 489C. Adhemar, *Tractatus* (220v): Ieronimus in *Explanatione fidei.* Hugo von Honau, *De Div.* 45, 4; S. 205.
[21] *De Syn.* 17; PL 10, 493 B—494 A. Die lateinische Nummer bezieht sich auf das Anathema.

VIII

De octava distinctione (XI)

Octava distinctio ostendit quod hoc nomen natura positum est in designatione naturae, non personae.

1 AUGUSTINUS *Super Iohannem* sermone tricesimo tertio: Incorporaliter ... scientem genuerit [22].

2 AUGUSTINUS sermone nonagesimo octavo: Filius Dei gratia qua homo ... carnis et Verbi [23].

3 AUGUSTINUS *Ad Petrum:* Aliud est genuisse quam natum ... vel natum esse [24].

4 AUGUSTINUS in eodem: Christus ideo Mediator ... cum matre substantiam [25].

5 ILARIUS in quinto: Filius Dei non est Deus falsus ... nomen adoptionis sed naturae [26].

6 ILARIUS in octavo: Christus noscitur Deus esse nomine ... potestate, professione [27].

7 ILARIUS in octavo: Et idem natura non potest diversa velle [28].

IX

De nona distinctione (XII)

Nona distinctio ostendit quod hoc nomen essentia positum est in designatione personae, non naturae.

1 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Filius est hoc quod Pater, non tamen Pater [29].

X

De decima distinctione (XIII)

Decima distinctio docet quod hoc nomen essentia positum est in designatione naturae, non personae.

1 HORMISTA papa: In Trinitate ratio admittit numerum personarum [30].

2 SOPHRONIUS: Trinitas condividitur numerabilibus ... per deitatem [31].

3 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Pater et Filius sciunt omnia [32].

---

[22] *In Ioh. Tr.* 40, 5; PL 35, 1689. Adhemar, *Tractatus* (227v): Augustinus *Super Iohannem* in sermone tricesimo tertio.

[23] *In Ioh. Tr.* 110, 6; PL 35, 1924. Adhemar, *Tractatus* (227v): Item in sermone centesimo octavo.

[24] Fulgentius, *De Fide ad Petrum* 1, 6; 40, 755.

[25] *Ibidem* 2, 12; PL 40, 757. Adhemar, *Tractatus* (221r): Augustinus ad Petrum diaconum *De regula verae fidei.* Bleistiftnotiz: Quaere colla. d. VIII.

[26] *De Tr.* V, 5; PL 10, 133 A.

[27] *De Tr.* VII, 9; PL 10, 206 B. Adhemar, *Tractatus* (191r und 264): Hylarius in septimo *De Trinitate* libro. Vgl. unten, *Dist.* XVI, 6.

[28] *De Tr.* VIII, 19; PL 10, 250 A.

[29] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 7; PL 101, 18 B.

[30] *Ep.* 79; PL 63, 574 B. Adhemar, *Tractatus* (221v): Hormisda papa in decreto ad Iustinum Imperatorem. Der Text scheint also aus einer Dekretensammlung zu stammen. Hugo v. Honau, *De Div.* 21, 1; S. 152.

[31] *Ep. synodica ad Sergium;* Mansi 11, 466 E oder PG 87, 3155 C. In dem Artikel: The Porretans and the Greek Fathers: MedStuds 24 (1962) 186 f. habe ich nachweisen können, daß dieser Brief den Akten des 6. Allgemeinen Konzils (680) entnommen war. Adhemar, *Tractatus* (221v): Beatus Sophronius. Hugo v. Honau, *De Div.* 21, 1; S. 152.

[32] *De Tr.* XV, 14, 23; PL 42, 1076. Adhemar, *Tractatus* (228r): Augustinus in libro *De Trinitate.*

4 AUGUSTINUS in quinto: Deus non vivit nisi vita quod ipse sibi est[33].
5 ILARIUS: Omnium creationum dicitur Deus Pater et sancti nuncupantur Dei filii potius quam sint[34].
6 ILARIUS in *Synodis:* Ex Deo Deus, ex toto totus ... ex Domino Dominus[35].

XI
De undecima distinctione (XIV)

Distinctio undecima docet quod personae natura et substantia et essentia dicitur et genus et qualitas et species et proprietas.
1 IERONIMUS *Ad Paulam et Eustochium:* Verbum Deum incarnatum adoramus ... coauctus nec imminutus nec immutatus[36].
2 AUGUSTINUS in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Quicquid ad vivificandum ... Spiritus sanctus rivus[37].
3 ILARIUS in *Synodis:* In his quae Patris ... divinitatis bonis intelligitur[38].
4 ILARIUS in eodem: Uterque Deus est ... in naturae qualitate diversitas[39].
5 ILARIUS in septimo *De Trinitate:* In Moyse Deo ... cum dicitur: Deus erat[40].
6 ILARIUS in nono: In Deo non sunt particulata sed tota[41].
7 ILARIUS in duodecimo: Ex Spiritu nascens ... ipsius proprietatis nascatur[42].
8 ILARIUS in quarto: Uterque Deus est unus[43].
9 IERONIMUS *Ad Paulam et Eustochium:* Secundum utrasque formas operatus est ... proprium habuit[44].

XII
De duodecima distinctione (XV)

Duodecima distinctio ostendit et aperit Sabellianam et Arrianam haeresim.
1 MOYSES: Audi Israel ... unus est. Item: Non est alius Deus praeter me[45]
2 ATHANASIUS: Arrius ait: Ego ... nec consortes natura sunt[46].
3 VIGILIUS papa: Haereticorum error ... sententiam retractaverit[47].

XIII
De tertia decima distinctione (XVI)

Decima tertia distinctio docet exordium fidei constituendum a Trinitate et non ab unitate.

---

[33] *De Tr.* XV, 5, 7; PL 42, 1061. Hugo v. Honau, *De Div.* 21, 5; S. 153.
[34] *De Syn.* 20; PL 10, 496 A.
[35] *De Syn.* 33; PL 10, 505 BC. Vgl. Hugo v. Honau, *De Div.* 21, S. 153.
[36] Ps.-Hieronymus, *Ep.* 9, 10; PL 30, 133 C.
[37] Arnobius, *Conflictus* II, 24; PL 53, 305 A. Adhemar, *Tractatus* (222r): Augustinus in *Altercatione Arnobii et Serapionis.* Bleistiftnotiz: Quaere colla. XI.
[38] *De Syn.* 15; PL 10, 491 B—492 A.
[39] *De Syn.* 36; PL 10, 508 B. Adhemar, *Tractatus* (223v): Hylarius.
[40] *De Tr.* VII, 11; PL 10, 208 B.
[41] *De Tr.* IX, 61; PL 10, 330 B. Adhemar, *Tractatus* (211v und 229v): Hylarius in nono.
[42] *De Tr.* XII, 8; PL 10, 438 B. Adhemar, *Tractatus* (212r; 223v; 230v; 254v): Idem in duodecimo libro.
[43] *De Tr.* IV, 33; PL 10, 120 D. Vgl. unten, *Dist.* XIX, 24.
[44] Ps.-Hieronymus, *Ep.* 9, 12; PL 30, 135 A.
[45] *Deut* 6 : 4 und 4 : 35.
[46] Vigilius, *Contra Arian.* I, 4; PL 62, 182 C. Adhemar, *Tractatus* (177v): Athanasius inducit Arrium ...
[47] Vigilius, *Contra Eutychen* II, 1—2; PL 62, 103 C—105 B. Adhemar, *Tractatus* (178v): Vigilius papa Arrianam haeresim et Sabellianam aperit ...

1 ATHANASIUS in sexto *De Trinitate:* Numquid potestis Deum ... distingantur personaliter [48].
2 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* Prius crede istos tres et in suis singulis personis tres esse [49].
3 ILARIUS in quinto *De Trinitate:* Prius confitendus est Pater ... sed ex natura [50].
4 ILARIUS in quinto: Quod a personis fides ... Credo esse Deum et Deum atque ita contra non itum est auctoritati sed ex auctoritate responsum est [51].
5 ILARIUS in septimo: Primum non aliud debuimus ... intimare [52].
6 ILARIUS in *Synodis* similiter dicit quod periculum idem est cum dicitur una substantia. Quare et prohibet ne quis ab unitate substantiae incipiat sed a personis dicens: Dicturus unam ... conscientia non tenemus [53].

XIV

De quarta decima distinctione (XVII)

Decima quarta distinctio ostendit quod haec tria nomina Pater et Filius et Spiritus sanctus unam rem solitariam non nominant sed unumquodque nomen suam rem singulariter subsistentem.
1 DIONISIUS ARIOPAGITA in *Ierarchia:* Quia fontalis deitas ... eloquiis accepimus [54].
2 ATHANASIUS in primo *De Trinitate:* In collisione haereticorum ... differre et non in unita plenitudine divinitatis usiae [55].
3 ATHANASIUS in quarto *De Trinitate:* Vera nomina propria ... in his consistere [56].
4 ATHANASIUS in septimo *De Trinitate:* In duodecim verbis vel syllabis penitus ... Spiritus sancti [57].
5 ATHANASIUS libro *De Spiritu sancto:* Patrem ex se Filium ineffabiliter ... essentia vel natura [58].

---

[48] Ps.-Vigilius, *De Tr.* VI; PL 62, 275 D. Adhemar, *Tractatus* (181r): Athanasius in sexto libro *De Trinitate.*

[49] *Coll. cum Max.* 26; PL 42, 742. Adhemar, *Tractatus* (180v): Augustinus in *Altercatione contra Maximinum.* Bleistiftnotiz: De colla. d. XIII haec omnia capitula.

[50] *De Tr.* V, 35; PL 10, 153 B. Adhemar, *Tractatus* (181r): Hylarius de eodem.

[51] *De Tr.* V, 2; PL 10, 131 A. Nur die Worte *Deum et Deum* sind wörtlich aus Hilarius. Alles andere zielt darauf hin, man habe schon seit dem Konzil von Nizäa (325) kirchlicherseits die Dreieinigkeitslehre von den Personen und nicht von der Wesenheit aus entwickelt.

[52] *De Tr.* VII, 2; PL 10, 200 B.

[53] *De Syn.* 68 f.; PL 10, 525 B—526 B. Adhemar, *Tractatus* (278v): Idem in eodem *(= De Syn.).*

[54] *De Div. nominibus* 2; PL 122, 1123 C. Adhemar, *Tractatus* (181v): Beatus Dionisius Ariopagita in tertio *Ierarchiae* libro. Bleistiftnotiz: De colla. d. XIV haec omnia capitula. Hugo v. Honau, *De Div.* 22,1; S. 153: Dionysius Areopagita in tertio *Hierarchiae* libro.

[55] Ps.-Vigilius, *De Tr.* II; PL 62, 248 D—249 A. Adhemar, *Tractatus* (182r): Athanasius in secundo libro *De Trinitate.*

[56] Ps.-Vigilius, *De Tr.* IV; PL 62, 263 C. Adhemar, *Tractatus* (182v): Idem in quarto.

[57] Ps.-Vigilius, *De Tr.* VII; PL 62, 282 D—283 A.

[58] Vigilius, *Contra Arian.* I, 5; PL 62, 183 AB. Adhemar, *Tractatus* (247r): Athanasius in libro *De Spiritu sancto.* Bleistiftnotiz: Quaere colla. d. XIV.

6 AUGUSTINUS *Super Iohannem* in sermone vicesimo septimo: Mea doctrina ... non sum a me ipso[59].
7 In eodem: Pater et Filius ... non duo luminaria[60].
8 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Pater solus est in ... aequaliter procedit[61].
9 AUGUSTINUS in eodem: Pater est a se ipso[62].
10 AUGUSTINUS in secundo *De Trinitate* capitulo secundo: Omnis filius de patre est quod est[63].
11 AUGUSTINUS *Ad Petrum diachonem:* Hanc Trinitatem personarum ... sanctus, sanctus Dominus Deus etc.[64].
12 In eodem: Aliud est genuisse quam ... alius Spiritus sanctus[65].
13 AUGUSTINUS in primo *De Doctrina christiana:* In Patre est unitas ... connexa omnia propter Spiritum sanctum[66].
14 AUGUSTINUS *De Civitate Dei:* Porphirius dicit Deum Patrem et Deum Filium quem Graece appellat ... principia quasi Platonicus[67].
15 AUGUSTINUS *De Verbis Domini:* Nulla alia causa est ... hic Pater est et ille Filius[68].
16 IERONIMUS in *Explanatione fidei:* Filius Dei non est adoptivus ... necesse sit confiteri[69].
17 IERONIMUS *Ad Paulinum:* Haereticus vocor ... integrae perfectaeque personae[70].
18 THEODORITUS: Insensatus Sabellius sensu iudaico asserit ... nominum enim trinitas est et non rerum[71].
19 ILARIUS in primo *De Trinitate:* Compellimur haereticorum ... periculum humani eloquii proferantur[72].
20 ILARIUS in primo *De Trinitate:* Sabellius Patrem extendit ... putat esse quam rebus[73].

---

[59] *In Ioh. Tr.* 29, 5; PL 35, 1630. Adhemar, *Tractatus* (184r): Idem de eodem in sermone vicesimo septimo *Super Iohannem.*
[60] *Ibidem.*
[61] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 11; PL 101, 19 D—20 A. Adhemar, *Tractatus* (184r): Idem in libro *De Fide s. Trinitatis.* Vgl. *Dist.* XV, 4.
[62] Vgl. Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 11; PL 101, 20 A.
[63] *De Tr.* II, 1, 2; PL 42, 846. Adhemar, *Tractatus* (184v): Idem in libro secundo *De Trinitate* capitulo secundo.
[64] Fulgentius, *De Fide ad P.* 1, 6; PL 40, 755. Adhemar, *Tractatus* (184v): Item Augustinus *De regula verae fidei* ad Petrum diaconum.
[65] *Ibidem.*
[66] *De Doctr. chr.* I, 5, 5; PL 34, 21. Adhemar, *Tractatus* (235v): Augustinus in primo libro *De Doctrina christiana.*
[67] *De Civ. Dei* X, 23; PL 41, 300.
[68] Ps.-Augustinus, *Serm.* 246, 3; PL 39, 2199. Adhemar, *Tractatus* (247v): Augustinus in libro *De Verbis Domini* in Ev. Non turbetur cor vestrum ...
[69] Pelagius, *Lib. fidei* 2; PL 48, 489 A. Adhemar, *Tractatus* (185r): Ieronimus in *Explanatione fidei.*
[70] *Ep.* 17, 2; PL 22, 360 A. Adhemar, *Tractatus* (247v): Ieronimus ad Paulinum presbiterum Calcide.
[71] *Contra Sabellium;* ed. E. Schwartz, *Acta Conc. Oec.* II, 5, 150 (30)—151 (1). Adhemar, *Tractatus* (248r): Beatus Theodoritus *Contra Sabellium.*
[72] *De Tr.* II, 2; PL 10, 51 AB. Adhemar, *Tractatus* (186r): Hylarius in secundo libro *De Trinitate.*
[73] *De Tr.* II, 4; PL 10, 52 B. Adhemar, *Tractatus* (186r): Hylarius in secundo libro *De Trinitate.* Vgl. *Dist.* XX, 6.

XV

De quinta decima distinctione (XVIII)

Decima quinta distinctio docet quare Pater nominetur Pater et Filius Filius et Spiritus sanctus Spiritus sanctus et quare Filius nominetur Verbum et Sapientia et Virtus.

1 ATHANASIUS in quarto *De Trinitate:* Spiritus principalis de Patre procedit[74].

2 BONEFACIUS *De Fide recta:* Valde necessarium est ... ingenitus quia non est Pater[75].

3 AUGUSTINUS in quinto *De Trinitate:* Si quod dicitur Pater ... sed secundum relativum[76].

4 AUGUSTINUS libro *De Trinitate:* Spiritus sanctus de Patre et Filio aequaliter procedit[77].

5 AUGUSTINUS in quarto *De Trinitate:* Christus ait: Spiritum mittam ... in nomine meo[78].

6 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* Pater est principium ... Spiritus sanctus quoque est principium[79].

7 AUGUSTINUS in quinto *De Trinitate:* Principium dicitur relative ... quare Creator est[80].

8 ATHANASIUS *Contra Arrium:* Primo recedentes ab omni corporalium passionum perscriptione ... nostri sensus opinemur[81].

XVI

De sexta decima distinctione (XIX—XX)

Distinctio decima sexta docet quod Pater et Filius et Spiritus sanctus a sua communi natura hoc nomen suscipiunt: Deus.

1 ILARIUS *De Trinitate:* In Filio natura Patris est et nomen[82].

2 ILARIUS in quinto: Iacob luctans cum Deo aliud agit, aliud intelligit ... apostolicae praedicationis impietas[83].

3 ILARIUS in quarto *De Trinitate:* Sulphur et ignem ... subsistentes esse distinguit[84].

4 ILARIUS in quinto: Si Filius non est verus ... haereticae stultitiae praedicari sinamus[85].

---

[74] Ps.-Vigilius, *De Tr.* IV; PL 62, 267 D—268 A. Adhemar, *Tractatus* (187^{v}): Athanasius in quarto *De Trinitate* libro; (182^{r}): Athanasius in secundo libro *De Trinitate.*

[75] Bonifacius, *Serm.* 1, 1—2; PL 89, 844 C. Adhemar, *Tractatus* (188^{r}): Beatus Bonefacius in sermone *De Fide recta.*

[76] *De Tr.* V, 4, 5; PL 42, 914. Adhemar, *Tractatus* (188^{r}): Augustinus in quinto *De Trinitate.*

[77] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 11; PL 101, 20 A. Adhemar, *Tractatus* (184^{r}): Idem in libro *De Fide s. Trinitatis.*

[78] *De Tr.* IV, 20, 29; PL 42, 908.

[79] *Contra Maxim.* II, 17, 4; PL 42, 784.

[80] *De Tr.* V, 13, 14; PL 42, 920.

[81] Vgl. Vigilius, *Contra Arian.* II, 6; PL 62, 201 CD.

[82] *De Tr.* X, 6; PL 10, 347 C. Adhemar, *Tractatus* (189^{v}): Hylarius in secundo *De Trinitate* libro.

[83] Vgl. *De Tr.* V, 20—35; PL 10, 142 AB—153 B.

[84] *De Tr.* IV, 29—30; PL 10, 118 C—119 B. Adhemar, *Tractatus* (189^{v}): Idem in quarto *De Trinitate* libro.

[85] *De Tr.* V, 14—23; PL 10, 137 B—144 A.

5 ILARIUS in sexto: Filius Dei non est Filius ex adoptione ... testatur dolor oboediendi[86].
6 ILARIUS in septimo: Deum Christum his modis ... nisi Dei natura non potuit[87].
7 ATHANASIUS in *Altercatione:* Spiritus sanctus eiusdem naturae socius ... quid amplius habere possit qui Deus est[88].
8 THEODORITUS: Quia ergo incerta sunt ... incarnatam dispensationem[89].
9 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Nihil est in Trinitate ad se dictum plurali numero ... in Deo dicere fas est[90].

XVII

De decima septima distinctione (XXI)

Distinctio decima septima docet quod hoc nomen Deus sic est Patris et Filii et Spiritus sancti ut quandoque Patrem tantum nominet, quandoque Filium tantum, quandoque Spiritum sanctum tantum, quandoque simul sine distinctione hos tres nominet.
1 IERONIMUS *Ad Amandum:* Deus est proprium nomen ... ad Spiritum sanctum refertur[91].
2 AUGUSTINUS in sexto *De Trinitate:* Deo hoc est esse quod potentem ... dixeris quo substantia significetur[92].
3 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* Tota Trinitas dicit: Ego sum Dominus ... negaret utique Deum esse Filium[93].
4 GREGORIUS NAZANZENUS in secundo *De Epiphaniis:* Non iudaice unum Deum dicamus nec secundum gentiles plures[94].
5 YSIDORUS in septimo *Ethimologiarum:* Deus proprie nomen ... et Spiritus sanctus[95].

XVIII

De decima octava distinctione (XXII)

Distinctio decima octava docet cum unus, una, unum, rem solitarie singularem significet quando et quare plures nominet personas.
1 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* De Patre et de Filio unum sunt dicimus quia unius substantiae duo sunt[96].

---

[86] *De Tr.* VI, 22; PL 10, 173 C.
[87] *De Tr.* VII, 9; PL 10, 206 B. Adhemar, *Tractatus* (264r): Hylarius in septimo *De Trinitate* libro. Bleistiftnotiz: Quaere colla. XVI d. XVII.
[88] Vigilius, *Contra Arian.* II, 35—40; PL 62, 220 C—223 D. Adhemar, *Tractatus* (193v): Athanasius in *Altercatione.*
[89] *Contra Sabellium;* ed E. Schwartz, *ACO* II, 5, 151 (31)—153 (2). Adhemar, *Tractatus* (186r): Beatus Theodoritus *Contra Sabellium.* (265r): De eodem Theodoritus *Contra Sabellium.*
[90] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 11; PL 101, 20 B.
[91] *Ep.* 55, 5; PL 22, 564 D. Adhemar, *Tractatus* (198v): Ad Amandum presbiterum epistolaris responsio Ieronimi.
[92] *De Tr.* VI, 4, 6; PL 42, 927. Adhemar, *Tractatus* (199r): Idem in sexto libro.
[93] *Contra Maxim.* II, 23, 2; PL 42, 798. Adhemar, *Tractatus* (199v): Idem in eodem (= *C. Max.*).
[94] *De Epiphaniis* 8, 3; CSEL 46, 94 (18 f.). Adhemar, *Tractatus* (200r): Gregorius Nazanzenus in libro secundo *De Epiphaniis.*
[95] *Ethym.* VII, 1, 6 (ed. Lindsay). Adhemar, *Tractatus* (200r): Ysidorus in libro *Ethimologiarum.*
[96] *Contra Maxim.* II, 22, 2; PL 42, 794. Adhemar, *Tractatus* (201r): Augustinus in *Altercatione contra Maximinum Arrianum.*

XIX

De decima nona distinctione (XXIII)

Distinctio decima nona docet quibus rationibus Pater et Filius et Spiritus sanctus, licet tres sint numero discreti, dicantur esse unum et unus Deus.

1 AUGUSTINUS in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Aliud est nasci et aliud procedere [1].

2 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Quicquid est Pater quo Deus ... esse Spiritum intelligis i. e. Patris et Filii [2].

3 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* Si animae multorum hominum accepto Spiritu sancto ... si unus sit filius alterius [3].

4 AUGUSTINUS *De Verbis Domini:* Quicquid est Pater hoc est et Filius ... sint tria unum sunt [4].

5 AMBROSIUS *Ad Gratianum:* Quidam interrogatus quid amicus esset ... Patrem et Filium distinguit [5].

6 SOPHRONIUS: Unaquaeque persona perfectus est Deus ... unus est haec tria Deus [6].

7 ATHANASIUS *Contra Arrium:* Hinc praecipue declaratur ... alienus qui cum Patre unus est Deus [7].

8 ATHANASIUS in persona Probi: Nomen naturae quod Deus ... et distinctio haberi potest [8].

9 AMBROSIUS *Ad Gratianum:* Idem novit Spiritus sanctus quod ... in quo Spiritus sanctus venit [9].

10 AMBROSIUS in secundo *De Spiritu sancto:* Sacrilegium est putare ... primitus mittenda est [10].

11 AMBROSIUS in tertio: Quod eiusdem substantiae est, non unus sed unum est [11].

12 AMBROSIUS *Ad Gratianum:* Inter Patrem et Filium generationis expressa distinctio ... pro nobis omnibus [12].

13 AMBROSIUS in secundo: Ubi una divinitas ... excipit quod non habet [13].

---

[1] Arnobius, *Conflictus* II, 24; PL 53, 304 C. Adhemar, *Tractatus* (202v): Augustinus inducens Arnobium contra Serapion.

[2] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 2; PL 101, 15 C. Adhemar, *Tractatus* (262r): Augustinus in libro *De Fide s. Trinitatis.*

[3] *Coll. cum Max.* 12; PL 42, 715. Adhemar, *Tractatus* (201v): Idem in eodem (= libro *Alterc. c. Arr.*).

[4] *Sermo* 139, 2, 2; PL 38, 770. Adhemar, *Tractatus* (205v): Augustinus *De Verbis Domini* in Ev. sec. Iohannem.

[5] *De Spir. s.* II, 13, 154 und III, 16, 116; PL 16, 808 A und 838 A.

[6] *Ep. syn. ad Sergium;* Mansi 11, 470 D oder PG 87, 3158 BD. Adhemar, *Tractatus* (206v—207v): Sophronius.

[7] Vigilius, *Contra Arian.* II, 43; PL 62, 226 BD. Adhemar, *Tractatus* (207r): Idem in eodem (= Ath. in libro quinto *De Tr.*).

[8] Vigilius, *Contra Arian.* III, 9; PL 62, 235 B. Adhemar, *Tractatus* (207v): Athanasius in persona Probi iudicis.

[9] *De Spir. s.* I, 1, 25 f.; PL 16, 739 BC. Adhemar, *Tractatus* (208v): Ambrosius Mediolanensis ad Gratianum Imperatorem in primo libro *De Spiritu sancto.*

[10] Frei formuliert nach *De Spir. s.* II, 6, 53; PL 16, 785 C.

[11] Vgl. *De Spir. s.* II, 12, 135; PL 16, 803 C.

[12] *De Fide ad Grat.* I, 2, 16—18; PL 16, 555 AB. Adhemar, *Tractatus* (209v): Ambrosius *Ad Gratianum* in epistola sua in primo libro eiusdem.

[13] *De Fide ad Grat.* II, 10, 86 — III, 16, 134; PL 16, 602 B—641 C. Adhemar, *Tractatus* (228r): Ambrosius *Ad Gratianum* Imperatorem in secundo libro.

14 Idem in quarto: Per unitatem inseparabilem ... vivimus per corporis unitatem [14].
15 AMBROSIUS in quinto: Intellectus impios pro nostris viribus ... Filius a Patre est et a Spiritu sancto [15].
16 LEO papa: Assumpsit Ihesus Petrum ... exequutus est commune consilium [16].
17 IERONIMUS *Ad Paulam et Eustochium:* Nos hominem non colimus ... vel immutatus [17].
18 ILARIUS in nono: Deus non est singularis. Excutiat ingenii ... non adoptio, Deus est, non creatura [18].
19 ILARIUS: In Christo habitat omnis plenitudo ... est Deus cognitio futurorum [19].
20 ILARIUS in decimo: Fuerunt qui dicerent solitarium ... verus in forma servi [20].
21 ILARIUS in undecimo: Unum baptisma ... dedit mihi maius est omnibus [21].
22 ILARIUS in duodecimo: Filius Dei non est adoptivus ... nascendo esse quod Filius est [22].
23 ILARIUS in tertio: Affert plerisque obscuritatem ... sui similes ostendit [23].
24 ILARIUS in quarto: Ego sum Dominus ... et solus est proprietate [24].
25 ILARIUS in quinto: Lex ait Filium Dei angelum ... quia in se Deo Deus inest [25].
26 ILARIUS in sexto: Pater et Filius unum ... non ex permixtione confusus [26].
27 ILARIUS in septimo: Qui me videt, videt et Patrem ... in significatione non solus sint [27].
28 ILARIUS *Super Mattheum:* Minimum omnium mandatorum ... praeiudicata auctoritas sit in caelo [28].
29 ILARIUS *Super Psalmos:* Iniuria unius contemptus est utriusque ... sedes Patris sedes et Filii est [29].
30 EUSEBIUS EMISSENUS in prima *Omelia de simbolo:* Cum dicimus Credo in Deum dicere ... numerari potest sed distingui non potest [30].
31 Idem in secunda: In tantum Spiritus sanctus ... tota Trinitas celebratur.
32 In *Omelia* generali *De Trinitate:* Sicut eos distinguit proprietas personarum ita eos coniungit unitas voluntatis ... Ego dixi dii estis.
33 IERONIMUS in *Epistola ad Corinthios:* Si ideo non erit Filius ... nec Filius a deitate [31].

---

[14] *De Fide ad Grat.* IV, 5, 62 — IV, 10, 134; PL 16, 654 D—669 C.
[15] (Abgesehen von der Einleitung) *De Fide ad Grat.* V, 1, 18 — V, 3, 47; PL 16, 679 C—686 B.
[16] *Sermo* 51, 6; PL 54, 312 AC. Adhemar, *Tractatus* (228v): Leo papa in expositione Evangelii: Assumpsit ...
[17] Ps.-Hieronymus, *Ep.* 9, 10; PL 30, 133 BC.
[18] Vgl. *De Tr.* VII, 39; VIII, 19; IX, 41; PL 10, 232 C; 250 B; 267 B.
[19] *De Tr.* IX, 61; PL 10, 330 BC. Adhemar, *Tractatus* (211v): Hylarius in nono.
[20] *De Tr.* X, 5; PL 10, 347 A.
[21] (Abgesehen von der Taufformel) *De Tr.* XI, 12; PL 10, 407 B.
[22] *De Tr.* XII, 2; PL 10, 435 AB.
[23] *De Tr.* III, 1; PL 10, 76 A. Adhemar, *Tractatus* (212v): Hylarius in tertio.
[24] *De Tr.* IV, 33; PL 10, 120 CD. Vgl. *Dist.* XI, 8.
[25] *De Tr.* VII, 11 und V, 37; PL 10, 137 AB und 154 D—156 A.
[26] *De Tr.* VI, 11—19; PL 10, 165 B—171 C.
[27] *De Tr.* VII, 5; PL 10, 203 AB. Adhemar, *Tractatus* (230v): Idem in septimo.
[28] *In Matth.* 4, 15; PL 9, 937 B.
[29] (Abgesehen vom Schluß) *Tract. in Ps.* 2, 10; PL 9, 267 B.
[30] Die angeblichen Eusebius-Texte habe ich noch nicht auffinden können.
[31] Nicht gefunden.

34 IERONIMUS in *Epistola ad Galatas:* Manifeste Apostolus Paulus tres spiritus nominat ... eius volunt esse sed nomen [32].
35 IERONIMUS in secundo *Super Epistolam ad Ephesios:* Sabellius confundit personas ... non putat esse diversorum [33].
36 DIDIMUS libro *De Spiritu sancto:* Trinitas substantiae unitate sociatur ... visibilem non licere disputari naturam [34].
37 AUGUSTINUS in primo *De Trinitate* capitulo octavo: Propter ipsam inseparabilitatem sufficienter aliquando nominatur vel Pater solus vel Filius solus [35].

XX

De vicesima distinctione (XXIV)

Distinctio vicesima ostendit quod si quis per unus Deus rem solitarie singularem supponit et eidem haec tria nomina Pater, Filius et Spiritus sanctus attribuit Sabellianam haeresim incurrit.
1 ATHANASIUS in quinto *De Trinitate:* Divisa sunt nomina in personis [36].
2 Idem in octavo: Patrem et Filium et ... quasi solitarium ... est ingenitus [37].
3 PROBUS iudex: Quae videmus nobis secundum normam ... obiectionibus fidei christianae illudens [38].
4 IERONIMUS in *Explanatione fidei:* Non est prorsus in Trinitate aliquis gradus ... personis ac nominibus distinguntur [39].
5 AMBROSIUS *Ad Gratianum:* Cum Filius dicit Ego et ... una praeceptio [40].
6 AUGUSTINUS in quinto *De Trinitate:* Non potest dici Trinitas ... simul ambo Pater est [41].
7 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Verbum ad eum cuius est Verbum refertur ... eo Verbum quo Filius [42].
8 AUGUSTINUS in duodecimo *De Trinitate:* Quaesivi te, Deus, et desideravi ... laboravi [43].
9 AUGUSTINUS *Super Iohannem* sermone centesimo tertio: Trinitas est unus solus verus Deus [44].
10 AUGUSTINUS in decimo *De Civitate Dei:* Nobis ad certam regulam loqui fas est ... gignat opinionem [45].

---

[32] *Ad Gal.* II, 4, 6; PL 26, 399 C. Adhemar, *Tractatus* (237v): Ieronimus in Epistola ad Galathas. Hugo von Honau, De Div. 50, 3; S. 214.
[33] *Ad Eph.* II, 4, 5; PL 26, 527 D. Adhemar, *Tractatus* (238r): Ieronimus in secundo libro super epistolam ad Ephesios.
[34] *De Spir. s.* 19; PL 23, 127 A.
[35] *De Tr.* I, 8, 17; PL 42, 832.
[36] Ps.-Vigilius, *De Tr.* IV; PL 62, 267 AB. Adhemar, *Tractatus* (241v): Athanasius in quarto *De Trinitate* libro.
[37] Ps.-Vigilius, *De Tr.* IX; PL 62, 287 C. Adhemar, *Tractatus* (242r): Idem in octavo.
[38] Vigilius, *Contra Arian.* III, 1; PL 62, 230 C—231 A. Adhemar, *Tractatus* (242v): Athanasius in persona Probi.
[39] Pelagius, *Lib. fidei* 5—7; PL 48, 489 BC.
[40] *De Fide ad Grat.* II, 10, 86; PL 16, 602 B. Adhemar, *Tractatus* (243v): Idem in eodem *(= De Fide ad Gr.).*
[41] *De Tr.* VI, 7, 8; PL 42, 929. Adhemar, *Tractatus* (252v): Augustinus in sexto *De Trinitate.*
[42] *De Tr.* VII, 2, 3; PL 42, 936.
[43] Nicht gefunden.
[44] *In Ioh. Tr.* 105, 3; PL 35, 1904.
[45] *De Civ. Dei* X, 23; PL 41, 300. Adhemar, *Tractatus* (244r): Augustinus in libro *De Civitate Dei* decimo.

11 AUGUSTINUS sermone tricesimo quinto: Sabellius ait ipsum esse Patrem qui est Filius ... alius est quam Pater non aliud [46].
12 AUGUSTINUS sermone tricesimo octavo: Iam gaudere coeperat Sabellius erroris sui occasione ... me ipso non sum sed a Patre [47].
13 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Quod de personis secundum ... dicitur tres substantiae vel personae [48].
14 AUGUSTINUS *Contra Arrianos:* Impossibile est esse quod unus idem ... sed unum sunt Pater et Filius [49].
15 AUGUSTINUS in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Pater et Filius et Spiritus sanctus ... nomen Patris est in Filio [50].
16 ILARIUS in secundo *De Trinitate:* Sabellius Patrem extendit in Filium ... putat quam rebus [51].
17 ILARIUS in septimo: Qui videt me ... se nunc in alio mentiantur [52].
18 ILARIUS in I *Synodo:* Si quis audiens imaginem ... et indiscreta similitudo [53].
19 ILARIUS in VIII *Synodo:* Nullus intelligit ... non recipit unionem [54].
20 ILARIUS in IX *Synodo:* Gignens ... alius, non aliud [55].
21 ILARIUS in XII *Synodo:* Unigeniti Filii de Patre ... esse non natum [56].

XXI

De vicesima prima distinctione (XXV)

Distinctio vicesima prima docet ex quo sensu Pater et Filius et Spiritus sanctus unum et unus Deus esse intelligi debeant.
1 ILARIUS *Contra Imperatorem Constantium:* Domini enim mortis ... postea fatebor [57].
2 ILARIUS in *Synodis:* Baptizate ... Credimus itaque ... ad discidium unitatis [58].
3 ILARIUS in octavo *De Trinitate:* Pater et Filius unus uterque est non solus [59].
4 AUGUSTINUS *Contra Maximinum Arrianum:* Unum sunt, inquis, Pater et ... apertissime numerus singularis [60].

---

[46] *In Ioh. Tr.* 37, 6; PL 35, 1672 f.
[47] *In Ioh. Tr.* 40, 3; PL 35, 1687. Adhemar, *Tractatus* (244v): Augustinus *Super Iohannem* in sermone tricesimo octavo.
[48] *De Tr.* VII, 4, 8—9; PL 42, 941 f. Adhemar, *Tractatus* (276v): Idem in eodem (= vii). Vgl. *Tractatus* (219v—220r): Augustinus in libro septimo *De Trinitate.*
[49] *Contra serm. Arian.* 34, 32; PL 42, 705 f. Adhemar, *Tractatus* (245r): Augustinus *Contra Arrianos.*
[50] Vgl. Arnobius, *Conflictus* II, 26; PL 53, 307 A.
[51] *De Tr.* II, 4; PL 10, 52 B. Adhemar, *Tractatus* (186v): Hylarius in secundo libro *De Trinitate.*
[52] *De Tr.* VIII, 38 f.; PL 10, 231 B—232 B (mentiatur).
[53] *De Syn.* 12 f; PL 10, 490 B. Die lateinische Zahl bedeutet das zitierte Anathema. Adhemar, *Tractatus* (246r): Hylarius in I Synodo.
[54] *De Syn.* 20—22; PL 10, 496 C—497 B.
[55] *De Syn.* 22; PL 10, 497 C.
[56] *De Syn.* 25 f.; PL 10, 499 C—500 A. Adhemar, *Tractatus* (222r): Hylarius in libro *De Synodis* de eodem XIIa.
[57] *Contra Constantium Imp.* 17—22; PL 10, 595 A—598 A. Adhemar, *Tractatus* (277v): Hylarius *Contra Constantium Imperatorem.*
[58] *De Syn.* 64—91; PL 10, 523 C—544 A. Adhemar, *Tractatus* (279r): Idem in eodem *(= De Syn.).*
[59] *De Tr.* VIII, 36; PL 10, 264 A.
[60] *Coll. c. Maxim. Arriano* 22; PL 42, 737. Adhemar, *Tractatus* (280r): Augustinus in *Altercatione contra Maximinum Arrianum.*

5 AUGUSTINUS in quarto *De Trinitate:* Ad hoc valet quod ait ... dilectionis societate sunt unum [61].
6 VIGILIUS papa: Christus ait Ego et Pater ... quod Arrius male discrevit [62].
7 AUGUSTINUS *Contra Maximinum:* Apostolus dicit Unus est Pater ex quo omnia ... sed unus Dominus Ihesus Christus [63].
8 ATHANASIUS in quarto *De Trinitate:* Ex quo omnia ... in quo in sancto Spiritu est consummatum unit [64].

XXII

De vicesima secunda distinctione (XXVI)

Distinctio vicesima secunda docet quod cum dicitur: Pater genuit quod ipse est, per istud ‚quod' non refertur subsistens sed subsistentis natura quam genus, proprietatem et qualitatem nominant sancti.
1 AUGUSTINUS: Veri filii hoc sunt per substantiam quod parentes [65].
2 AUGUSTINUS *De Verbis Domini* in Evangelio Iohannis: Ego et Pater ... est, non natura [66].
3 AUGUSTINUS *De Verbis Domini:* In te quaere, o homo, ne forte ... vestigium Trinitatis [67].
4 AUGUSTINUS *De Trinitate:* Deus proprie dicitur substantia summa ... quia semper immutabilis [68].
5 AUGUSTINUS in secundo *De Trinitate:* Omnis filius de patre est quod ... de filio est quod est [69].
6 ATHANASIUS *Contra Arrium:* Pater genuit Filium de se ipso ... hoc quod ipse est genuit [70].
7 AUGUSTINUS in primo *De Trinitate:* Nulla omnino res est quae se ipsam gignat ut sit [71].

XXIII

De vicesima tertia distinctione (XXVII)

Distinctio vicesima tertia docet Deum ideo simplicem esse quod ei non inest multitudo naturarum nisi una sola tantum quam sancti nominant eius esse et habere et velle et audire et videre et posse et vivere et facere.
1 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Totum corpus mundi duabus ... solet i. e. caelum et terra [72].

---

[61] *De Tr.* IV, 9, 12; PL 42, 896.
[62] Vigilius, *Contra Eut.* II; PL 62, 105 A. Adhemar, *Tractatus* (280^{v}): Vigilius papa.
[63] *Contra Maxim.* II, 23, 4; PL 42, 800. Adhemar, *Tractatus* (280^{v}): Augustinus *Contra Maximinum Arrianum.*
[64] Ps.-Vigilius, *De Tr.* IV; PL 62, 266 C. Adhemar, *Tractatus* (281^{r}): Athanasius in quarto *De Trinitate* libro.
[65] *Contra Max.* I, 18; PL 42, 756.
[66] *Sermo* 139, 2, 3; PL 38, 771. Hugo v. Honau, *De Div.* 30, 8; S. 171.
[67] *Sermo* 52, 6, 17; PL 38, 361.
[68] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 15; PL 101, 22 D—23 A. Adhemar, *Tractatus* (252^{r}): Augustinus in libro *De Fide s. Trinitatis.*
[69] *De Tr.* II, 1, 2; PL 42, 846.
[70] Vigilius, *Contra Arian.* II, 5; PL 62, 201 B.
[71] *De Tr.* I, 1, 1; PL 42, 820.
[72] *De Tr.* VI, 6, 8; PL 42, 928.

2 AUGUSTINUS in undecimo *De Civitate Dei:* Trinitas est unus Deus nec ideo non simplex quia Trinitas [73].
3 AUGUSTINUS in septimo *De Trinitate:* Nec quoniam Trinitas est, ideo triplex ... non illi cum illo Deus sunt [74].
4 AUGUSTINUS *Super Iohannem* sermone decimo octavo: Ipsa est Dei potentia ... ideo non potest a se [75].
5 AUGUSTINUS *Contra Arrianos:* In natura Dei non est aliud videre, aliud audire ... est ipsum esse [76].
6 ATHANASIUS *Contra Arrium:* Non est aliud esse Patris ... a lumine proprio non secernit [77].
7 GREGORIUS THEOLOGUS *De Spiritu sancto:* Cum ad deitatem speculamur ... unum et idem sunt [78].

XXIV

De vicesima quarta distinctione (XXVIII)

Distinctio vicesima quarta docet quid de singulis Patris et Filii et Spiritus sancti proprietatibus intellexerunt sancti.
1 AUGUSTINUS in sexto *De Trinitate:* Cum ingenitus dicitur Pater ... non secundum substantiam dicitur [79].
2 AUGUSTINUS in libro *De Trinitate:* Habent singulae in sancta Trinitate personae ... personae suae proprietas [80].
3 In CONCILIO TOLETANO undecimo: Una persona sine altera non potest intelligi ... tamen unicuique manet sua proprietas [81].
4 VIGILIUS papa *Contra Nestorium et Eutychen:* Sed ne adhuc de his proprietatibus dubites ... personae proprium specialiter [82].
5 AMBROSIUS *Ad Gratianum Imperatorem:* Cum dico genitum, non ... non videntur separare sed iungere [83].
6 SOPHRONIUS: Numeratur beata Trinitas ... consensivam Trinitatem sine confusione conservant [84].

---

[73] *De Civ. Dei* XI, 10, 1; PL 41, 325.
[74] *De Tr.* VI, 7, 9; PL 42, 929. Adhemar, *Tractatus* (252v): Augustinus in sexto *De Trinitate.*
[75] *In Ioh. Tr.* 20, 4; PL 35, 1558 f. Adhemar, *Tractatus* (252v): Augustinus *Super Iohannem* in sermone decimo octavo.
[76] *Contra serm. Arian.* 14; PL 42, 693. Adhemar, *Tractatus* (227r): Augustinus *Contra Arrianos.*
[77] Vigilius, *Contra Arian.* II, 13—25; PL 62, 206 C—214 A. Adhemar, *Tractatus* (251r): Athanasius in *Altercatione contra Arrium.*
[78] *Oratio de Spir. s.* 14; PG 36, 150 A. Adhemar, *Tractatus* (226r): Gregorius Theologus in *Omelia de Spiritu sancto.* Hugo v. Honau, *De Div.* 38, 1; S. 196.
[79] *De Tr.* V, 6, 7; PL 42, 915. Adhemar, *Tractatus* (272v): Augustinus in sexto *De Trinitate* libro.
[80] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 11; PL 101, 19 D—20 C. Adhemar, *Tractatus* (277r): Augustinus in libro *De Fide s. Trinitatis.*
[81] *Collectio Hispana;* PL 84, 455 B.
[82] Vigilius, *Contra Eut.* I, 10; PL 62, 101 A. Adhemar, *Tractatus* (274r): Vigilius papa.
[83] *De Incarn.* 9, 97—100; PL 16, 878 AD. Adhemar, *Tractatus* (273r): Ambrosius *Ad Gratianum Imperatorem.*
[84] *Ep. syn. ad Sergium;* Mansi 11, 470 A—471 D oder PG 87, 3155 C. Adhemar, *Tractatus* (246v): Sophronius in *Epistola* sua.

7 AUGUSTINUS in quinto *De Trinitate:* In Deo nihil secundum accidens dicitur ... ista dicuntur [85].

8 AUGUSTINUS de libro *De Trinitate:* Quicquid ad se substantialiter dicitur ... vel non esse potest vel potuit vel poterit [86].

[85] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 9; PL 101, 19 A. Adhemar, *Tractatus* (273r): Idem in eodem *(= De Fide s. Tr.).*

[86] Alkuin, *De Fide s. Tr.* I, 5—9; PL 101, 17 A—19 B. Adhemar, *Tractatus* (272v): Augustinus in libro *De Fide s. Trinitatis.* — Es folgt nun die Blütenlese des Verfassers, eingeleitet mit den Worten: Flores primae partis collectae.

Besprechungen

Austeda, Franz, *Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie* (Erfahrung und Denken, 10). 8° (253 S.) Berlin 1962, Duncker & Humblot. 29.80 DM.

„Selbstkritik der Philosophie" im Untertitel des Buches hat einen völlig anderen Sinn als etwa im Titel des bekannten Werkes von A. Dempf (1947); sie konstituiert sich als „Erkenntniskritik des philosophischen Denkens" (100) und läuft letztlich auf einen positivistischen Standpunkt hinaus, wenn man „Positivismus" in der Bedeutung nimmt, wie er z. B. von W. Stegmüller definiert wird: Ablehnung aller Metaphysik als sinnlos (161 Anm. 504), oder in der Bedeutung, die J. M. Bocheński (Europäische Philosophie der Gegenwart, ²1951, 49) seiner ablehnenden Kritik zugrunde legt (174 Anm. 551). Es wird keineswegs die Möglichkeit von Philosophie überhaupt verworfen, womit der Verf. sich gegen den extremen Szientismus wendet (173 f.); möglich ist sie für ihn aber nur als „axiomatische Philosophie". Was das besagen soll, bedarf gleich näherer Auslegung. Den Zusammenhang der vorgelegten Auffassung mit derjenigen von E. Rogge (Axiomatik alles möglichen Philosophierens [1950]) erblickt A. nur in der grundsätzlichen These von der Philosophie als eines „axiomatischen Sprechens" (171 224).

Daß alle theoretische Metaphysik überwunden und überholt sei, gilt als ausgemacht. Der Verf. schließt sich ausdrücklich der Meinung E. Schrödingers an, Kants Urteil in diesem Punkt sei inappellabel (163 Anm. 512). Daher wird, mit oftmaliger Berufung auf Kant — einen u. E. sehr vereinfachten und vergröberten Kant — der sinnvoll allein mögliche Bezug aller Kategorien, vorab der Existenz und Kausalität, auf Erfahrung vertreten, und das heißt immer intersubjektiv kontrollierbare äußere Erfahrung. Übrigens wird selbstverständlich „wissenschaftliche" Erfahrung angesetzt (101), so daß Philosophie im Grunde letztmögliche (doch selbst nicht mehr „wissenschaftliche") Deutung der durch die Wissenschaften gegebenen Welt darstellt.

Das Thema der Arbeit ist „die Grundlagenproblematik der Philosophie" auf der Basis einer Analyse der empirischen Aussagen als Ausgangspunkt für das philosophische Denken (75 Anm. 211). Daher folgt auf eine „erkenntnispsychologische Grundlegung" (Teil I) und die Aufstellung des „Systems der Aussagen" (Teil II) als Teil III „Theorie und Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis und des philosophischen Denkens": hier konzentriert sich das Interesse vornehmlich auf die „philosophische Begriffsbildung im Lichte der Axiomatik". Abschließend wird wichtig die Herausarbeitung des Gegensatzes von „kritisch-wissenschaftlicher Philosophie" und Metaphysik sowie die definitive Charakteristik des „axiomatischen Denkansatzes". Die Absicht des Verf. geht zugleich darauf, mit seiner „Argumentation gegen die Metaphysik" noch „etwas tiefer zu graben" als der empiristische Szientismus und so gegen „Angriffe seitens der Metaphysiker besser gewappnet zu sein" (162 Anm. 505). Von vornherein mag dazu bemerkt werden: vorliegende Besprechung will keinen „Angriff" starten, sondern höchstens darauf hinweisen, daß aus dem ganzen Buche nicht hervorgeht, ob A. jene Metaphysik, mit der sich auseinanderzusetzen aufgegeben wäre, überhaupt kennt, so vornehmlich die thomistische. Nirgendwo fällt ein Wort zu den bahnbrechenden Werken neuerer thomistischer Metaphysik, weder zu Maréchal noch zu Lotz, Rahner oder Siewerth (abgesehen von Namen wie A. Marc, B. Lonergan und schließlich E. Coreth, dessen „Metaphysik" freilich noch nicht hatte berücksichtigt werden können). Dafür ist anderseits die (freilich nicht kritiklose) Abhängigkeit von ametaphysischen Autoren wie Th. Ziehen, J. Schultz, B. Juhos u. a. nur allzu greifbar.

Von vornherein steht fest, daß menschliches Erkennen lediglich auf „Phänomene" gehe, relativ auf „menschliche" Erkenntnisstrukturen apriorischer Natur

und daher nie ontologisch sei. Was zum logischen Aufbau empirischer Aussagen vermerkt wird (75 f.), verdient z. T. gerade auch aus dem Blickwinkel der traditionellen Logik Beachtung: der Unterschied zwischen „Konstatierungen", die, wenn sie falsch sind, nur Lügen sein können, nicht Irrtümer, und „hypothetischen Sätzen", die wahr oder falsch sein können und somit Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit sowie „Voraussagen" zulassen. Die sich anschließende Diskussion der naturwissenschaftlichen Induktion bewegt sich ganz in den bekannten neopositivistischen Bahnen; Induktion macht Voraussetzungen, wie „lückenloser Erfahrungszusammenhang, durchgängige Regelmäßigkeit und unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit (regelmäßige Sukzession und gesetzliche Folge)" (77), welche Voraussetzungen also wissenschaftliche Erfahrung erst ermöglichen und daher als notwendig zu postulierende Axiome gelten müssen (wie auch alle a priori synthetischen Urteile, soweit es sie gibt, nach dem Verf. „postulatorischen Charakter" haben, vgl. 92 Anm. 257). Die vorausgegangene Deutung der „analytischen" Sätze hält sich ebenfalls wesentlich im bekannten Rahmen. Wertvoll für eine Klärung der Terminologie innerhalb der Diskussion um den Sinn von „analytisch" ist, daß sowohl „Erläuterungsurteile" wie auch rein formal deduzierte Sätze darunterfallen (72 Anm. 203 90/91) — „Axiome" scheinen weder im eigentlichen Sinne synthetisch noch analytisch zu sein, sondern, unter formallogischem Aspekt, implizite Definitionen. — Kritik des philosophischen Denkens ist nun vorab Besinnung auf die axiomatischen Grundlagen der philosophischen Begriffsbildung (100). Der Philosoph baut aus den einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und „Wissensfragmenten" ein „Weltbild" auf, indem er deren Zusammenhang zu „verstehen" sucht (101 f.); dazu bedarf es freilich neben der Reflexion auf die „wirklichkeitstheoretische Dimension" (d. h. auf die mögliche Theorie der Erfahrungswelt als Ganzes) ebensosehr derjenigen aufs Erkenntnisphänomen selbst sowie auf das Wertphänomen. Philosophie analysiert also Phänomene, die der strengen Wissenschaft unzugänglich bleiben, aber auch die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst (103). Mit Hilfe von Denkmodellen und „Gedankensymbolen" wird ein umfassendes Verständnis des Gegebenen angestrebt; durch sie wird den Gegebenheiten „zum Zwecke ihrer Erklärung etwas Erdachtes, dem realen *factum* also ein irreales *fictum* substituiert, das aber doch so gedacht wird, als ob es real wäre" (105/106). Zugrunde liegt eine „Axiomatik des Verstehens": alle Erscheinungen der Wahrnehmungswelt werden auf die Ebene der „Dynamistik-Mechanistik" projiziert (108). „Verstehen" läßt sich dem Verf. zufolge nämlich nur unter der Voraussetzung des „Kausalitätspostulats" und des „dynamisch-mechanistischen Grundaxioms": nur was als „Bewegung", in die wir uns „einzufühlen" vermögen, gedacht werden kann, zugleich aber die Reduktion alles Qualitativen auf Quantitatives erlauben ein deutendes, gesamtheitlich „verstehendes" Begreifen der Welt (23 ff. 122 ff.). Nochmals, diese Axiome bedeuten „Erdachtes", Fingiertes, so daß Philosophie niemals Wissen, höchstens „Interpretation" zu vermitteln vermag. Von hier aus polemisiert A. in aller Schärfe gegen vitalistische, überhaupt gegen teleologische Theorien sowie gegen die Möglichkeit eigentlich metaphysischer Entwürfe über Wesen und Sinn des Weltgeschehens. Immerhin will er sich formell von allem Materialismus und Physikalismus absetzen, indem er die von der Wahrnehmungswelt „toto genere verschiedene", qualitativ differenzierte Welt der psychischen Wirklichkeit und der Werte unterscheidet. (Ob er damit nicht doch nur den nicht-dialektischen, mechanizistischen Materialismus ausschließt?)

Es erübrigt sich, auf die weitläufigen Ausführungen zu den „Fehlerquellen" und „Fehlleistungen" metaphysischen Denkens einzugehen. Sie bringen nicht viel Neues. Nur mutet es seltsam an, daß auch hier immer wieder Formulierungen aufgegriffen oder geprägt werden, die ein so gut wie totales Mißverständnis metaphysischer Methode verraten. Dergleichen fördert wohl kaum die Diskussion. So, wenn es vom Gottesbeweis aus der „Bewegung" heißt, es sei widersinnig, „eine Kausalkette, die ... als ad infinitum verlaufend gedacht werden muß, willkürlich an einem Punkte abbrechen zu lassen" (131) — in welcher Metaphysik geschieht das, wird die Reihe der empirischen Kausalität abgebrochen, um zum transzendenten Grund alles Kontingenten zu gelangen? Auch schiebt kein Gottesbeweis „in den Kreislauf der materiellen Wirkungen ... ein immaterielles Glied ein" (ebd. Anm. 384).

Ebensowenig trifft es zu, daß „das Wirken einer Ursache für das Entstehen in der Zeit ... (selbst) in der Zeit stattfinden müßte", also Zeit „vor Entstehen der Zeit" voraussetzte (112 Anm. 322): die fundamentalen ontologischen Begriffe von Grund, Ursache, Wirken haben nicht notwendig den Zeitindex, was in jeder Metaphysik, die sich mit Kant auseinandersetzt, nachzulesen sein sollte. Und wenn zu „actus purus" ein Wort gesagt wird (120), dann sollte der von der Metaphysik damit gemeinte Sinn dieses Ausdrucks genauestens angegeben werden; ihn mit der Bemerkung, er sei „rein unverständlich", abzutun genügt nicht. Es kann auch nicht imponieren, wenn „nur ein paar Beispiele für Denkfehler in der philosophischen Gottesbegriffsbildung" hergezählt werden, darunter „pseudo-räumliche Lokalisation eines seelisch-geistigen Wesens" usf. (220). Daß es hier wie überall im metaphysischen Bereich an Fragen und Schwierigkeiten nicht mangelt, geben wir unbedenklich zu, doch wer begeht die genannten „Denkfehler"?

Anderseits darf man das Anliegen des Buches, das ohne Zweifel die Mentalität nicht nur gewisser philosophierender, sondern auch gebildeter Kreise überhaupt widerspiegelt, nicht übersehen oder gar mißdeuten. Aber die neuere scholastische Philosophie bemüht sich ja immer intensiver gerade darum, die „metaphysischen" (und nicht nur logischen, auch nicht nur transzendentallogischen) Voraussetzungen in allem, auch im wissenschaftlichen Denken herauszustellen, Voraussetzungen, deren Gewißheit nicht deshalb geringer als die des wissenschaftlichen Denkens anzuschlagen ist, weil sie dieses Denken ermöglichen und zugleich transzendieren. Es wäre auch nicht von der Hand zu weisen, daß Metaphysik einen eigenen Sinn für „axiomatisches" Verfahren entwickeln könnte, ohne darum gleich ohne Vorbehalt sich am Modell der mathematischen oder formallogischen Axiomatik auszurichten.

H. Ogiermann S. J.

Lebacqz, Joseph, *Certitude et volonté* (Museum Lessianum, Sect. philos., 49). gr. 8° (182 S.) Brügge 1962, Desclée. 165.— bFr.

Der Verf. behandelt in umfassender Weise die vielschichtige Frage nach den verschiedenen stellungnehmenden Akten des Verstandes (feste Zustimmung, Meinung, Zweifel) und ihrem Verhältnis zu den Vernunftgründen und Willensmotiven. Thema des 1. Kap. ist die *Meinung*. Platon und Aristoteles unterscheiden sie vom Wissen durch ihren Gegenstand; das Wissen bezieht sich auf das Notwendige, die Meinung (δόξα) auf das Kontingente. Aristoteles geht dadurch über Platon hinaus, daß er eine feste Zustimmung (πίστις) auch beim Kontingenten als möglich annimmt; diese bleibt aber δόξα, ist also kein Drittes zwischen Wissen und Meinung. Auch die Frage nach der Begründung dieser festen Zustimmung behandelt Aristoteles nicht (15). Im Mittelalter zwingt das Durchdenken des Glaubensaktes, über Aristoteles hinauszugehen. Das Wesentliche der Meinung (opinio) sieht man jetzt in einer Zustimmung, die mit der Furcht zu irren (formido errandi) verbunden ist. Der Glaube unterscheidet sich als feste Zustimmung von der Meinung, durch das Fehlen der Evidenz und die damit gegebene Notwendigkeit einer Willensentscheidung vom Wissen. Gegenstand der Meinung ist nicht mehr das Kontingente als solches, sondern das, was sich dem Geist nur unvollkommen darbietet, d. h. das Wahrscheinliche. Die Meinung ist aber nicht das Urteil über die Wahrscheinlichkeit, sondern das Urteil über den Gegenstand, der sich mit Wahrscheinlichkeit zeigt (22 f.). Es bleiben manche Fragen offen, namentlich die nach der Begründung der Meinung; die Willensmotive können die fehlenden Gründe nicht ersetzen (31). Bei Fehlen der Evidenz scheint der Zweifel zunächst vernünftiger als die Meinung. Auch der Zweifel ist schon eine Art Stellungnahme, ein implizites Urteil, daß die Gründe zu einer Entscheidung nicht ausreichen (33 f.).

Das 2. Kapitel hat die *moralische Gewißheit* zum Gegenstand. Sie findet sich zunächst im menschlichen Glauben. Hier ergibt sich das Dilemma: Entweder ist mit der „Evidenz der Glaubwürdigkeit" zugleich eine Art Evidenz der Wahrheit gegeben — aber wie kann dann noch von Freiheit des Glaubens die Rede sein? Oder wir haben keine Evidenz der Wahrheit — wieso ist dann der Zweifel unvernünftig? Zur Lösung weist L. auf die Unterscheidung hin, die Billot zwischen der Haltung des kritischen Historikers gegenüber seinen Quellen und der Haltung des Freundes macht, der auf das Wort des Freundes hin glaubt. Aber wenn der letztere

nach Billot von der in den Glaubwürdigkeitsgründen gegebenen Begründung absehen muß, bleibt sein Glaube dann vernünftig? (47).

Der menschliche Glaube ist nicht der einzige Fall einer freien Gewißheit. Die alte, schon von Silvester Maurus als bekannt vorausgesetzte Unterscheidung von metaphysischer, physischer und moralischer Gewißheit weist auf das Problem hin. Die Unterscheidung bietet allerdings viele Schwierigkeiten, meint L., und er hat recht, wenn der Unterschied der drei Grade der Gewißheit auf ihren jeweiligen Gegenstand zurückgeführt wird anstatt auf die verschiedene Notwendigkeit des Nexus zwischen Erkenntnisgrund und Gegenstand. Streng logisch scheint nur die Unterscheidung zwischen Gewißheit, die auf Evidenz beruht, und — der anderen zu sein (67). Beruht die letztere statt auf Evidenz auf dem Willen?

Einen Versuch, eine nicht-evidente und doch auch nicht von einer freien Wahl zwischen entgegengesetzten Urteilen abhängigen Gewißheit einzuführen, haben wir in der Theorie A. Gardeils von der „certitudo probabilis". „Probabilis" bedeute in dieser Verbindung bei Thomas nicht „wahrscheinlich" im üblichen Sinn des Wortes, der die Wahrscheinlichkeit auch des Gegenteils nicht ausschließt, sondern „dignum quod probetur", was niemals ebenso vom Gegenteil gesagt werden könne. Damit verbindet Gardeil die Auffassung des Aristoteles, der Gegenstand einer solchen „Gewißheit" sei stets das Kontingente. L. sieht in dieser Theorie den vergeblichen Versuch, Aristoteles und Thomas in diesem Punkt zu versöhnen (78). Insoweit freilich nimmt L. den Begriff der certitudo probabilis an, als damit die Möglichkeit einer nicht-unfehlbaren Gewißheit eingeräumt wird. „Gewißheit", meint er, besage nicht notwendig Unfehlbarkeit, sondern nur die Festigkeit der Zustimmung (84). Eine nicht-unfehlbare Gewißheit ist aber eine freie Gewißheit. Wie ist eine solche möglich? Der Wille kann unzureichende Gründe doch nicht zureichend machen (92).

In diesem Zusammenhang weist L. auf das „nicht-formale Schließen" (informal inference) Newmans hin, das auf der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten beruht und zu einer jedenfalls für den Einzelnen durchaus gültigen Gewißheit führt. Die Unvermeidlichkeit solchen Schließens zeigt seine Rechtmäßigkeit (111). Eine theoretische Rechtfertigung versucht Newman nicht.

Verwandt mit dem „Folgerungssinn" Newmans scheint die Erkenntnis *„per connaturalitatem"* zu sein, von der Thomas spricht, weiter das „Herz" im Gegensatz zum streng rationalen Denken als Erkenntnisquelle bei Pascal, der intellektuelle Instinkt des Balmes, schließlich das „natürliche Schließen" (natural inference) Newmans, das der weitere Begriff gegenüber dem nicht-formalen Schließen ist (126). Von diesen Erkenntnisarten handelt das 3. Kapitel.

Das 4. Kapitel ist überschrieben: *„Willentliche Vertiefung der rationalen Gewißheit."* Zuerst ist hier die Rede von der Zustimmungslehre Rosminis. Ihr zufolge bedeutet die von der Totalität des Menschen ausgehende, stets freie Zustimmung die persönliche Aneignung der erkannten Wahrheit, nicht aber eine inhaltlich neue Erkenntnis. L. wendet dagegen ein: Wenn die Wahrheit schon vor der Zustimmung erkannt ist, wozu dann noch die Zustimmung? (131). Blondel antwortet: In der Zustimmung tritt das Subjekt durch eine freie Wahl (option) in ein inneres Verhältnis (s'engage) zum Objekt. Es ist nicht dasselbe, einen Beweis als gültig erkennen und seinem Schlußsatz die volle Zustimmung geben; nur im rein wissenschaftlichen Denken folgt die Zustimmung „automatisch" (135). Aber auch so bleibt die Schwierigkeit: Wenn das Subjekt schon vor der Zustimmung Gewißheit hat, wie kann es dann durch die Zustimmung ohne neue Gründe eine größere Gewißheit erlangen? (138).

Das letzte Kapitel bringt den *„Versuch einer Lösung"*. Ausgangspunkt für diesen Lösungsversuch ist die Unterscheidung von Grundstrebung (tendance foncière), Erkenntnisakt und Willensakt. Die Grundstrebung wird einmal (144) mit dem habitus principiorum gleichgesetzt; aber L. denkt doch nicht in erster Linie an ein „transzendentales", jedem Menschen gemeinsames Apriori, sondern mehr an ein psychologisches Apriori, das je nach der angeborenen Eigenart und den Lebenserfahrungen verschieden ist, wie etwa technische Begabung, historischer Spürsinn usw. (142). Diese Grundstrebung ist nicht Akt einer einzelnen Fähigkeit, vor allem nicht des Willens allein (145), ja die reale Unterscheidung von Fähigkeiten scheint

mit ihr überhaupt kaum vereinbar. Aus der Grundstrebung geht die Erkenntnis durch seelische Verwandtschaft (connaturalitas) hervor (143). Sie läßt uns Objekte bestimmter Art entdecken, auch wo evidente Gründe fehlen. Fast alle „Gewißheiten" des täglichen Lebens sind von dieser Art (147).

So ist der Willensakt der freien Gewißheit vorbereitet. (Die freie Gewißheit betrachtet L. anscheinend als eine willentliche Entscheidung — wenn man die reale Unterscheidung der Fähigkeiten aufgebe, sei man nicht mehr genötigt, zwischen der Auffassung der Scholastik und der Descartes' bezüglich des Aktes der Zustimmung zu wählen [150].) Dabei soll der Übergang zu irgendeinem Akt des Wollens notwendig sein, frei sei nur die Spezifikation: Die freie Gewißheit selbst ist unvermeidlich, frei ist nur, ob sie sich auf dieses oder jenes Objekt richtet (149). Die Notwendigkeit des Handelns fordert die feste Zustimmung auf wahrscheinliche Gründe hin (151). In der Zustimmung „sieht" man nicht mehr als in der vorangehenden Erkenntnis; aber man „hält" (tient) eine bestimmte Auffassung (156). Sobald eine lebenswichtige Entscheidung ins Spiel kommt, sind Einsicht und Zustimmung nicht mehr zu verwechseln (165). Gegenüber den praktischen Motiven, welche die Furcht zu irren ausschließen, scheint L. die Begründung durch die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten untergeordnet (168).

Die *Hauptbedeutung* des Buches liegt darin, daß es eine Problemgeschichte der „freien Gewißheit" gibt, wie wir sie in dieser Vollständigkeit bisher noch nicht gehabt haben. Die Sachproblematik ist ebenfalls ausgezeichnet herausgearbeitet, und daraus wird klar, daß es sich bei dieser vielschichtigen Frage wirklich nicht bloß um eine Randfrage handelt (167). Auch darin dürfte L. recht haben, daß die „klassischen" Lösungsversuche unzureichend sind. Man muß über sie hinausgehen; die Frage ist nur, ob in so radikaler Weise wie der Verf.

Gern geben wir dem Verf. zu, daß der Ausdruck *„reale Unterscheidung"*, auf das Verhältnis der Seelenfähigkeiten zur Seele selbst und untereinander angewandt, fragwürdig, jedenfalls keineswegs eindeutig, ist. Immer wieder verführt diese Vorstellung zu einer Sprechweise, die, wörtlich genommen, eine Hypostasierung der Fähigkeiten einschließt („Der Verstand denkt, der Wille will" usw.), entgegen dem klaren Zeugnis des Bewußtseins, nach dem das gleiche „Ich" in all diesen Betätigungen handelndes Subjekt ist; so entstehen dann schiefgestellte Probleme, wie die nach der Einwirkung einer Fähigkeit auf eine andere. Aber auch wenn man solche Scheinprobleme ablehnt, bleibt doch immer noch die qualitative Wesensverschiedenheit mehrerer Arten von Akten, die sich durch ihr „Formalobjekt" unterscheiden und so die Redeweise von verschiedenen „Fähigkeiten" rechtfertigen. Wenn so der Verstand und Wille unterschieden werden, scheint der Akt der Zustimmung — trotz seiner unbezweifelbaren Verschiedenheit vom schlichten „Sehen" eines Sachverhaltes — dem Bereich des „Verstandes" zuzuordnen zu sein.

Auch daß — entsprechend der Lösung L.s — die Freiheit der Zustimmung sich nur auf die „Spezifikation" des Aktes bezieht, scheint wenig wahrscheinlich. Vor allem aber befriedigt die uneingeschränkte Behauptung nicht, bei der freien Gewißheit bleibe auch dem Gegenteil seine Wahrscheinlichkeit (149). Niemand wird leugnen, daß es feste Zustimmungen solcher Art gibt. Aber wird man sie nicht nur als subjektive Gewißheiten bezeichnen? Es läßt sich nicht leugnen, daß ein Begriff der *„Gewißheit"* sinnvoll ist, der nicht bloß die feste, den Zweifel (formido errandi) ausschließende Zustimmung, sondern darüber hinaus eine *wohlbegründete* feste Zustimmung besagt, und daß nur eine solche feste Zustimmung vor der Vernunft zu rechtfertigen ist. Ist aber eine feste Zustimmung wohlbegründet, wenn auch das Gegenteil wahrscheinlich ist? Gewiß wird man dem Verf. zugeben müssen, daß es eine „Gewißheit" gibt, der — im Vergleich mit der absoluten Gewißheit — der Begriff der Gewißheit in einem nur analogen Sinn zukommt (147). Aber gibt es wirklich kein Mittleres zwischen der absoluten Gewißheit und der freien Gewißheit, wie sie der Verf. beschreibt? (Wir sehen hier davon ab, daß auch die spekulativ voll hinreichende, absolute Gewißheit oft freie Gewißheit ist, etwa im Fall der metaphysischen Gottesbeweise.)

Alles drängt darauf hin, auch den Begriff der *„Evidenz"* über den in der klassischen Scholastik üblichen hinaus zu erweitern. Wohlbegründet ist eine feste Zustimmung, wenn sie auf „Evidenz" in diesem weiteren Sinn beruht, d. h. auf

Gründen, die irgendwie — wenn auch nicht absolut — das Gegenteil ausschließen, zuallermindest aber die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils ausschließen. Soweit diese Gründe das Gegenteil nicht absolut ausschließen, laufen sie in letzter Analyse stets auf den „Konvergenz-Beweis" Newmans hinaus. Diesem muß u. E. doch eine weit größere Bedeutung zugeschrieben werden, als in diesem Buch geschieht. Die Alten verstehen unter „Evidenz" anscheinend nur das unmittelbare Sehen und die Begründung durch syllogistischen, formalen Beweis, und sie scheinen — doch wohl zu naiv! — vorauszusetzen, daß solche Evidenz die Zustimmung stets notwendig macht.

In Wirklichkeit sind die Begriffspaare absolute-nicht-absolute Gewißheit und notwendige-freie Gewißheit keineswegs gleichzusetzen; es gibt absolute Gewißheiten, die frei sind, und es gibt nicht-absolute Gewißheiten, die nicht frei sind. Ob die Gewißheit absolut oder nicht-absolut ist, hängt von der Eigenart der logischen *Gründe* ab, auf denen die *Einsicht* beruht; ob die Gewißheit notwendig oder frei ist, hängt davon ab, ob die Zustimmung sich ohne Willens*motiv* von selbst ergibt oder ob sie wegen möglicher Widerstände willentlicher oder gefühlsmäßiger Art eines Willensmotives bedarf. (Dieses Motiv kann auch der Wert der Erkenntnis bzw. der Unwert des Irrtums sein.)

Der Klarheit halber wäre zu wünschen, daß man „Gründe" (rationes) des Verstandes und „Beweggründe" (motiva) des Willens auch terminologisch auseinanderhielte und z. B. statt von „motiva credibilitatis" von „rationes credibilitatis" spräche. J. de Vries S. J.

Kraus, Otto, *Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik.* gr. 8° (226 S.) Berlin 1960, Duncker & Humblot. 24.— DM. — Ders., *Grundfragen der Wirtschaftsphilosophie.* gr. 8° (271 S.) Berlin 1962, Duncker & Humblot. 29.60 DM.

Bereits 1958 brachte der Verlag die „Wirtschaftsphilosophie" von Otto Weinberger auf den Büchermarkt (vgl. Schol 34 [1959] 144), sodann 1961 die Studie von Alfred Amonn über „Nationalökonomie und Philosophie" (vgl. Schol 38 [1963] 146; ausführlicher in „Die neue Ordnung" 16 [1962] 445—448). Auch die beiden Bände, über die hier zu berichten ist, versprechen im Titel eine Philosophie der Wirtschaft bzw. der Wirtschaftspolitik; tatsächlich jedoch bieten sie mehr eine Geschichtsphilosophie als eine Sozial- und Wirtschaftsphilosophie. Im strengen Wortsinn philosophisch („cognitio ex ultimis causis") ist überhaupt nur ein verschwindend kleiner Teil dieser beiden Bände; insofern sagt K. mit vollem Recht, er habe „für philosophische Laien geschrieben" (II, 196). Aber auch oder gerade dem philosophischen Laien sollte doch Aufschluß darüber gegeben werden, was Gesellschaft und Wirtschaft letzten Endes sind, *ob* und zutreffendenfalls *was* sich über Sinn und Ziel des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens ausmachen läßt. Was K. darüber denkt, läßt sich nur mutmaßend aus dem Umstand erschließen, daß er sich mehrfach unzweideutig zu einem christlichen Humanismus bekennt.

I. Sozialphilosophie — darüber dürfte allgemeine Übereinstimmung bestehen — hat es zu tun mit dem Menschen als ens sociale, hat zu klären, worauf letzten Endes seine socia(bi)litas beruht, in welchem Verhältnis von Gleich-, Über- oder Unterordnung Einzelmensch und Gesellschaft (Gemeinschaft) zueinander stehen. Auch in einer Abhandlung über das begrenzte Thema „Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik" dürfen diese Grundsatzfragen nicht fehlen. Wenn man schon, wie K. es unternimmt, die Wirtschaftspolitik bis auf die Sozialphilosophie (nicht nur auf die Wirtschaftsphilosophie) zurückführt, muß hier grundsätzlich Klarheit geschaffen werden, denn die grundlegenden, heute als „ordnungspolitisch" bezeichneten Entscheidungen der Wirtschaftspolitik fallen *hier*. Was K. seinem geschichtsphilosophischen Interesse gemäß im 1. Teil über „Philosophische Grundfragen der sozialen Entwicklung" vorlegt, ist in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen des Determinismus; darauf folgen Ausführungen über „Macht und Freiheit", die mehr über die tatsächliche geschichtliche Entwicklung referieren oder reflektieren als sie systematisch-philosophisch durchdringen. Im 2. Teil „Das soziale Gleichgewicht in theoretischer und historischer Sicht" behandelt K. das, was er „demodynamisches, wirtschaftliches und politisches Gleichgewicht in Staat und Gesellschaft" (106) nennt, zuerst mehr nach der begrifflichen Seite, dann im historischen Überblick. Der 3. Teil trägt die ein wenig reißerische Überschrift

„Das Reich der Titanen"; gemeint ist die neuzeitliche Entwicklung zu Großmachtgebilden in Wirtschaft und Staat.

II. Wirtschaftsphilosophie muß, um an ihren Gegenstand heranzukommen, an erster Stelle versuchen, zu klären, was denn überhaupt gemeint ist, wenn wir von Wirtschaft sprechen, bzw. was ein Autor meint, wenn *er* von Wirtschaft spricht. Im allgemeinen wird angenommen, der Erkenntnisgegenstand der Wirtschaftswissenschaft decke sich nicht schlechthin mit dem Erfahrungsgegenstand, den „Wirtschaft" für jedermann besagt. Besteht schon über diesen Erkenntnisgegenstand bei den Fachvertretern keine volle Einigkeit, so herrscht über den Erfahrungsgegenstand „Wirtschaft", wie die vielfältigen, einander widersprechenden Definitionsversuche zeigen, allergrößte Meinungsverschiedenheit; allerdings wäre zu prüfen, inwieweit wirklich sachliche Gegensätze bestehen oder nur der Sprachgebrauch verschieden ist, indem das eine Wort „Wirtschaft" für eine Mehrzahl von Dingen strapaziert wird. Wie K. darüber denkt, gibt er an zwei etwas verlorenen Stellen zu erkennen. Von der gebräuchlichen Formulierung der Zielsetzung der Volkswirtschaft als „Maximierung des Sozialproduktes" oder „Maximierung der Wachstumsrate" bemerkt er treffend, „die Glätte und scheinbare Exaktheit dieser mathematisch anmutenden Formulierung (dürfe) nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um nicht mehr und nicht weniger als einen Versuch handelt, die *eigentlich wirtschaftliche Aufgabe aus der Problemstellung* ‚auszuklammern'" (Hervorhebung im Original). Anschließend stellt er fest, Aufgabe der Wirtschaft sei es, „die Entscheidung über die Auswahl unter den ... möglichen Zwecken ... und die Bestimmung der für jeden Zweck aufzuwendenden Mittel" zu treffen (I, 164). Damit ist der Unterschied des Ökonomischen vom Technologischen klar herausgearbeitet, von dem jede Wirtschaftsphilosophie ausgehen muß, um ihren Gegenstand zu bestimmen. Leider bleibt K. sich selbst nicht treu, sondern erhebt an anderer Stelle „die Frage nach der Reichweite des ökonomischen Maßstabs im Leben der menschlichen Gesellschaft (oder der Meßbarkeit sozialer Größen in Geldwerten)" zum „ersten Kardinalproblem einer allgemeinen Wirtschaftsphilosophie" (II, 138). Dieses vermeintliche Kardinalproblem ist jedoch in Wahrheit nur ein *Schein*problem, das dafür aber gleich zwei echte Sachprobleme verdeckt, nämlich: 1) die Frage nach der Bedeutung der sogenannten wirtschaftlichen *Güter* und des in mehrfacher Sinndeutung als „wirtschaftlich" bezeichneten menschlichen *Verhaltens* für das Leben des einzelnen und der Gesellschaft; 2) die Frage nach dem Verhältnis von Quantum und Quale in allen Bereichen des menschlichen Lebens.

Befremdlich ist K.s Meinung, „eine historische Voraussetzung für das Entstehen der reinen Wirtschaftstheorie" sei „die Entmoralisierung in der Sozialphilosophie" gewesen (I, 29/30), sowie seine Redewendung von der „Gegenstandslosigkeit einer an ethischen Postulaten orientierten Wirtschaftspolitik" (ebd. 30). Da aber auch diese sehr grundsätzlich erscheinenden Stellen in geschichtliche Darlegungen eingebettet sind, weiß man nicht recht, ob K. damit wirklich seine eigene Überzeugung ausspricht oder nur die zeitgeschichtlich vorherrschende Meinung referiert. Überhaupt ist das, was K. in beiden Büchern vorlegt — wie auch die in den Fußnoten angeführten Belege erkennen lassen —, ganz überwiegend historisches Material. Da er von Fach nicht Historiker, sondern Nationalökonom ist, kann er gar nicht anders als aus abgeleiteten Quellen schöpfen und übernimmt von ihnen ausweislich der zahl- und umfangreichen Zitate auch die Beleuchtung, in die er die Dinge rückt. Was auf diese Weise zustande kommt, ist oft geistvoll und wirkt anregend, doch wird man gut daran tun, die vorgelegten Deutungen als zwar durchaus möglich, aber keineswegs als die allein möglichen anzusehen. Der gleiche Umstand, daß im wesentlichen historisches Material ausgebreitet wird, hat auch zur Folge, daß die beiden Bände thematisch nicht gegeneinander abgegrenzt sind.

Nach den Versuchen von Weinberger, Amonn und K. wird man sich eingestehen müssen, daß eine Wirtschaftsphilosophie auch den über eine hohe Allgemeinbildung verfügenden Ökonomen überfordert. Ohne den Ökonomen und seine fachwissenschaftliche Schulung ist selbstverständlich keine Wirtschaftsphilosophie möglich, aber ohne gründliche Schulung im philosophischen Denken ebensowenig; wie so vieles

andere ist heute auch eine Wirtschaftsphilosophie nur noch als Gemeinschaftsarbeit möglich. O. v. Nell-Breuning S. J.

Smend, Rudolf, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 84). gr. 8° (99 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 9.80 DM.

Die Geschichte Israels vor und während der Landnahme und dann in der sogenannten Richterzeit ist heute eines der umstrittensten Gebiete der atl. Forschung. Vergröbernd kann man sagen, daß sich eine „deutsche" und eine „amerikanische" Schule gegenüberstehen, wobei die „deutsche" Schule mehr von der literarischen Analyse der biblischen Texte, die „amerikanische" mehr von einem durch die Fortschritte der Archäologie genährten Optimismus bestimmt wird. Die „deutsche" Schule nimmt gegenüber der historischen Auswertbarkeit der biblischen Texte die skeptischere Position ein. Nach dem Tode von A. Alt (1956) ist M. Noth in Bonn die führende Gestalt. Er hat sich in den letzten Jahren gegen die Einwände vor allem von W. F. Albright und J. Bright verteidigen müssen. Diese Einwände kamen von der Archäologie und von der Orientalistik her. Das hier zu besprechende Buch gibt der in Gang befindlichen Auseinandersetzung eine neue Wendung. Es ist eine Bonner Habilitation, arbeitet auch ganz aus dem Erbe und mit den (literarkritischen und traditionsgeschichtlichen) Methoden der „deutschen" Schule. Ferner geht es von typischen Grundthesen der deutschen Forschung aus. Aber es trägt wesentliche Korrekturen an den Positionen der eigenen Schule vor. So will es scheinen, als wende sich hier in einer neuen Forschergeneration die „deutsche" Schule durchaus von Eigenem her Positionen zu, die die „amerikanische" Schule bisher auf den ihr eigenen Wegen anstrebte. Das könnte forschungsgeschichtlich bedeutsam sein.

Eine der großen Leistungen der „deutschen" Schule war die institutionelle Durchleuchtung der Frühzeit Israels gewesen. 1930 hatte M. Noth als Träger des Namens „Israel" in der Richterzeit in Analogie zu den griechischen Amphiktyonien einen um ein Zentralheiligtum herum angelegten kultisch-sakralen Zwölfstämmebund postuliert. Diese Vorstellung bewährte sich und wurde später von Noth selbst und auch anderen Forschern mit immer neuen Elementen angereichert. Vor allem G. von Rad (Heidelberg) erarbeitete einen Sachzusammenhang, den er in Anlehnung an Schwally (zu Beginn des Jahrhunderts in Straßburg) den „heiligen Krieg im alten Israel" nannte. Er sieht im „heiligen Krieg" eine der wichtigsten Funktionen der israelitischen Amphiktyonie. Durch die Unterordnung auch alles Politisch-Militärischen unter die Institution des sakralen Stämmebundes wird die Amphiktyonie zum schlechthin tragenden Begriff der deutschen Forschung der letzten Jahre über die Frühzeit Israels. So skeptisch man oft konkreten Einzelüberlieferungen gegenüber ist — diese Institution kann als festes Koordinatensystem dienen, in dem man die verschiedensten Einzelaussagen anordnet und das gerade für die Rekonstruktion der religiösen Entwicklung Israels höchste Wichtigkeit erhält. Da die Amphiktyonie als eine an das Kulturland gebundene Einrichtung betrachtet wird, fällt zugleich fast völliges Dunkel über die Zustände und Ereignisse vor der Landnahme. Alles Entscheidende der atl. Religion entspringt erst dem amphiktyonischen Kult oder wird uns wenigstens erst da faßbar.

S. hakt nun bei der Unterordnung des „heiligen Kriegs" unter die Amphiktyonie Israels ein. In behutsamer, Schritt um Schritt immer neue Gesichtspunkte heranziehender Analyse dissoziiert er die beiden Realitäten. Die Amphiktyonie als kultisch abgezweckte Stämmeorganisation wird dabei auf ein kleineres Maß reduziert, während neben ihr als eine Wirklichkeit ganz anderer Art die Tradition und das Ethos des „Jahwekrieges" ersteht, das sich in eigenen Einrichtungen konkretisiert und erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung gegen Ende der Richterzeit immer mehr in den Rahmen der Amphiktyonie hineinwächst, bis diese aus einer kultisch-sakralen sich in eine politisch-militärische Größe gewandelt hat.

S. geht aus von fast statistisch-quantitativen Überlegungen: in den Jahwekriegen, die das Richterbuch erzählt, treten immer nur einzelne Stämme in Aktion, nie der ganze Zwölfstämmebund. Erst unter Saul ist die Entwicklung so weit, daß

ein gesamtisraelitischer Heerbann entsteht. Das Deboralied dürfte ein Übergangsphänomen schildern (10—19). Wenn die Jahwekriege also nicht ursprünglich von der Amphiktyonie getragen wurden, dann müßte es möglich sein, die beiden Wirklichkeiten, die eine kultisch-sakral, die andere politisch-militärisch, in ihrem Unterschied zu charakterisieren. „Institution und Ereignis, Ruhe und Erwachen, kultisch-regelmäßige Mittelbarkeit und unkultisch-unberechenbare Unmittelbarkeit, Potenz und Aktion, dauerndes Nebeneinander der Vielen, kurze Gemeinschaft der Wenigen": das sind Gegensatzpaare, die S. hier anwendet. Beiden Wirklichkeiten gemeinsam ist der Bezug zu dem einen Gott Jahwe. Gerade diese Gemeinsamkeit bewirkt, daß sie sich historisch aufeinanderzuentwickeln, bis unter Saul die Einheit zustande gekommen ist (20—32). Das einzige uns wirklich greifbare amphiktyonische Amt ist das der „Kleinen Richter". Die „Großen Richter" dagegen sind dem Jahwekrieg zuzuordnen. Es sind in Notsituationen erstehende Charismatiker. Sie stehen im Verteidigungskrieg an der Spitze eines oder einiger aus den Stämmen. Erst sekundär kann es geschehen, daß sie auch nachher im Frieden die Herrschaft über einen Stamm übernehmen oder in Einzelfällen sogar das amphiktyonische Amt des „Kleinen Richters". Sollten überdies (was durchaus nicht sicher ist) Debora und Samuel, als sie amphiktyonische „Richter Israels" waren, Barak und Saul ihrer Führungsrolle in Jahwekriegen zugeleitet haben, dann ist auch das nicht das Ursprüngliche, sondern ein Zeichen des Zusammenwachsens der beiden Realitäten am Ende der Epoche (33—55). Mit den Jahwekriegen ist die Lade verbunden. Daß sie nach der Einwanderung jemals woanders als in Silo stand, läßt sich nicht nachweisen. Da das Zentralheiligtum der Amphiktyonie mindestens ursprünglich in Sichem gewesen zu sein scheint, ist es unwahrscheinlich, daß die Lade von Anfang an das Zentralheiligtum war (56—70). An den Erzählungen des Richterbuches läßt sich aufzeigen, daß die als letzte einwandernden Rachelstämme es vor allem waren, die innerhalb der Amphiktyonie das Element des Jahwekrieges vertraten. Die Leastämme, die vermutlich vor dem Eindringen der Rachelstämme schon in einer Sechseramphiktyonie verbunden waren (Noth), haben dagegen das amphiktyonische Element beigetragen (71—78). Wichtig ist nun, daß die Dissoziierung von Jahwekrieg und Stämmebund es erlaubt, hinter die Situation im Kulturland Kanaan zurückzugehen. Es werden die Rachelstämme (bzw. Teile aus ihnen) gewesen sein, die den Auszug aus Ägypten trugen. Dieser ist nun nach den ältesten Traditionen ebenfalls ein Jahwekrieg gewesen. Das entspricht genau dem bisher gewonnenen Bild. Es läge daher vielleicht nahe, die von den Exodustraditionen abzuhebende Sinaitradition den Leastämmen zuzuweisen, und zwar schon für die Zeit der Sechseramphiktyonie (Noth). S. hält das aber für weniger wahrscheinlich. Er glaubt, die Sinaitradition sei erst nach der Einwanderung der Rachelstämme und nach dem Entstehen der Zwölferamphiktyonie als Ätiologie derselben im Kulturland entstanden, natürlich in Anlehnung an erste Erfahrungen der Rachelstämme vor ihrer Einwanderung (79—86). Gegen Noth sieht S. auch die Gestalt des Moses ursprünglich mit der Exodustradition verbunden. Moses war der charismatische Führer des ersten und urbildlichen Jahwekriegs. Josue war dann — soweit wir das fassen können — der Begründer der Zwölferamphiktyonie. Bei ihrer Begründung übernahmen die Stämme, die schon vorher im Land waren, den Jahwekult, den die Rachelstämme mitbrachten. Jahwe ist also im charismatischen Geschehen des Jahwekriegs ursprünglicher vorhanden als in den kultischen Institutionen der Amphiktyonie (87—97).

S. ist früher durch ein Buch über die Mosesforschung (Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, 1959) und andere forschungsgeschichtliche Untersuchungen hervorgetreten. Seine enorme Kenntnis der deutschen exegetischen Literatur macht sich in der Darstellung wohltuend bemerkbar. Trotz der gedrängten Dichte der Darstellung gewinnt der Text durch Kurzzitate und Anspielungen noch eine ganz neue Dimension hinzu. Außerdem aber führt die ständige Berücksichtigung verschiedenster Meinungen zu einer großen Vorsicht in den eigenen Behauptungen. So wird z. B. das letzte Kapitel über Moses mit Qualifikationen wie „Möglichkeit" und „unbeweisbar" versehen. Man darf solche Aussagen allerdings auch wieder nicht zu tragisch nehmen, denn anderslaufenden Meinungen wird natürlich noch weniger zugestanden.

Eine Auseinandersetzung mit dem Buch müßte so sehr ins Detail gehen, daß diese Zeitschrift wohl nicht der geeignete Ort dafür ist. In dem Fortschritt, den es innerhalb der „deutschen" Schule bringt, ist es zweifellos sehr wertvoll und liegt grundsätzlich richtig. Es eröffnet innerhalb des engeren Kreises dieser Schule die Möglichkeit, wieder mit mehr Zuversicht die biblischen Aussagen über Israel vor der Einwanderung in Kanaan zu betrachten. Die inzwischen von Amerika her in Gang gekommene Durchleuchtung der Institution des Jahwebundes wird diesen Prozeß zweifellos noch weiter fördern und Rachelstämme, Moses, Exodus und Sinaitraditionen samt Lade noch enger zusammenbinden. N. Lohfink S. J.

Alonso Schökel, Luis, *Estudios de poética hebrea.* 8° (XI u. 549 S.) Barcelona 1963, Juan Flors.

Den letzten großen literaturwissenschaftlichen Anstoß erhielt die atl. Wissenschaft zu Beginn des Jahrhunderts durch H. Gunkel, der vor allem die Gattungsforschung einführte. Die seither in der europäischen und amerikanischen Literaturwissenschaft geschehene Neubesinnung wissenschaftstheoretischer und methodologischer Art ist von den Alttestamentlern nur ganz am Rande registriert worden, eine Schule wie die „Neue Stilistik" dürfte vielen gar nicht bekannt sein. In der atl. Wissenschaft war man in dieser Zeit vollauf beschäftigt mit der Liquidierung der älteren literarkritischen Schule, mit der Rückwendung zur Theologie, mit dem gewaltigen Aufbruch der Archäologie und — in den letzten Jahren — mit einer neuen Zuwendung zur Philologie im strengeren Sinn. Die letzte systematische Poetik des Alten Testaments erschien 1900 (E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur, Leipzig), und seitdem sind grundsätzliche literaturwissenschaftliche Arbeiten zum AT sehr selten geworden. Auch in der Kommentierungsarbeit zeigt sich ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zur literarischen Betrachtung: nimmt man den sicher augenblicklich die beste Auslegungsarbeit darstellenden „Biblischen Kommentar" des Neukirchener Verlags zur Hand, so entdeckt man in den bisher erschienenen Bänden sofort, daß zwar Fragen der Gattung und des Metrums stets sorgfältig besprochen werden, daß aber andere Aspekte der literarischen Gestaltung nur selten reflex herausgestellt sind und auf jeden Fall die Behandlung poetischer Texte keine echte Einheit im Sinne literarischer Kritik erreicht. Eine grundsätzliche Neubesinnung und eine Auseinandersetzung mit der inzwischen wesentlich weiter gekommenen Literaturwissenschaft außerhalb des AT ist also heute fällig. Sie wird auch tatsächlich an verschiedenen Stellen angestrebt — es mag genügen, auf die Arbeiten israelitischer Wissenschaftler hinzuweisen, wie E. Z. Melamed und K. Weiss, die unabhängig neben der hier zu würdigenden Tätigkeit des Päpstlichen Bibelinstituts zu Rom stehen.

A. S., jetzt Professor für die atl. Einleitungswissenschaft am Päpstlichen Bibelinstitut, ist nicht nur durch seinen sehr spezialisierten Lehrauftrag, sondern auch durch seine früheren Forschungen und Veröffentlichungen für die Ausarbeitung der umrissenen Probleme besonders qualifiziert. Unter seinen bisherigen Veröffentlichungen befinden sich folgende Titel: Historia de la literatura griega y latina (1962 in 6. Auflage), Monografía sobre el ritmo (in: Miscelánea Comillas VIII und X), Introducción a la poesía moderna (1948), Poesía Española 1900—1950 (1950), La formación del estilo (2 Bde., 1962 in 4. Auflage), Estética y estilística de ritmo poético (1959). Er kommt also aus einer gründlichen Beschäftigung mit den literaturwissenschaftlichen Problemen und Methoden auf dem Gebiet der klassisch-antiken und der spanischen Literatur. Auf dem Gebiet der orientalischen und speziell der atl. Literatur veröffentlicht er schon seit einiger Zeit literarkritische Einzeluntersuchungen in Artikelform. Nun liegt also das seit mehreren Jahren angekündigte erste Buch zum Gegenstand vor. Es ist nicht eine letzte Vollständigkeit und Systematik anstrebende neue „Theorie", wie etwa in der allgemeinen Literaturwissenschaft die „Theory of Literature" von A. Warren und R. Wellek (1949). Trotzdem nähert es sich stark dem Charakter eines Handbuchs, wenigstens in seinem zweiten, umfassendsten Teil.

Der 1. Teil (3—67: Historia y método) gibt einen gedrängten Überblick über die Geschichte der literarischen Kritik am AT und bespricht dann grundsätzliche Fragen der Methode. Der 2. Teil (69—361) trägt den Titel: Análisis de procedimi-

entos. Hier greift er einzelne Aspekte der poetischen Gestaltung heraus und diskutiert sie grundsätzlich und im Hinblick auf die atl. Poesie. Äußerst wertvoll sind die Bibliographien, die einerseits den Zugang zur entsprechenden nicht-atl. Literaturwissenschaft erschließen, anderseits in den atl. Titeln oft bis ins 16. Jahrh. zurückgreifen. Der Wert dieser Literaturverweise wird dadurch noch erhöht, daß in mehr als der Hälfte der Fälle kurze Inhaltsangaben und wohlabgewogene Urteile hinzugefügt sind. Im einzelnen werden folgende poetische Mittel und Züge behandelt: Klang (71—117), Rhythmus (119—193), Parallelismus (195—230), Wiederholung (231—250; der spanische Titel des Abschnittes ist: Estilística de la sinonimía), Gegensatz (251—268; spanisch: Estilística de la antítesis), Bild (269 bis 307), Struktur und Gliederung (309—336), Gattung (338—345), Topoi (345 bis 353), stilistische Leistung von Form und Syntax (353—355). Am souveränsten ist das Kapitel über den Rhythmus, als eine eigene Leistung muß die Dissoziierung der drei Aspekte Parallelismus, Wiederholung und Gegensatz betrachtet werden, das Kapitel über das Bild ist deshalb besonders wertvoll, weil es am Ende sehr konkret auf einzelne Bilder eingeht, die Behandlung der literarischen Gattungen ist etwas kurz ausgefallen (obwohl hier ein Alttestamentler sich noch am ehesten auskennt, würde man in diesem weiteren Zusammenhang eine eingehende Behandlung der mit der Gattung verbundenen Fragen begrüßen). Was in diesem 2. Teil des Buches an poetischer Theorie im Hinblick auf das AT geboten wird, hat in der wissenschaftlichen Literatur nicht seinesgleichen. Jeder Alttestamentler, der Propheten oder Psalmen auslegt, sollte diese Kapitel durchgearbeitet haben. Der 3. Teil demonstriert die im 2. Teil analytisch zerlegte Methode als Ganzheit an einem ausgewählten Text: an Is 1—35. Das ist eine sehr begrüßenswerte Ergänzung. A. S. setzt dabei die bisherige Kommentierungsarbeit zu Isaias voraus für Textkritik, Unterscheidung von Schichten und Einheiten, Deutung von Worten und Motiven. Unter seinem neuen Gesichtspunkt der stilistischen Analyse trägt er aber dann erstaunlich viele neue Beobachtungen bei. Man kann hier sehr viel für die Auslegung konkreter Texte lernen. Allerdings müßte vielleicht doch für die konkrete Durchführung dieser Art von Exegese erst noch die rechte literarische Form erarbeitet werden.

Ich fürchte, das Buch wird nicht ganz die Wirkung haben, die es verdient. Es ist für die atl. Wissenschaft ein epochemachendes Buch. Aber leider ist es auf Spanisch geschrieben, und Spanisch ist innerhalb der atl. Wissenschaft keine gängige Verkehrssprache. Solange es nicht ins Deutsche, Englische oder Französische übersetzt ist, werden viele Alttestamentler es aus rein sprachlichen Gründen nicht lesen können. Aber selbst denen, die sich hindurchfinden, wird es nicht ganz zugänglich sein. Indem es neue Methoden und Gesichtspunkte vorlegt, muß es ja eine Fülle neuer Termini benutzen. Man kann im Grunde erst dann im Sinne des Buches selbst arbeiten, wenn man in der eigenen Sprache über die entsprechende Terminologie verfügt. Aus diesem Grunde ist hier eine Übersetzung noch notwendiger, als wo es sich nicht um eigentliche Pionierarbeit handelt. Die Übersetzung müßte eher von jemandem gemacht werden, der von der Literaturwissenschaft herkommt, als von einem theologisch und exegetisch geschulten Übersetzer. Wünschen wir dem Buch, daß es Verleger findet, die bereit sind, Übersetzungen zu verantworten, und daß diese Verleger gute Übersetzer finden.

N. Lohfink S. J.

Hermann, Ingo, *Begegnung mit der Bibel. Eine Einübung.* 8° (144 S.) Düsseldorf 1962, Patmos. 10.80 DM.

Es ist dem Verf. nicht darum zu tun, die Antworten auf die angeschnittenen Fragen schon in letzter Ausgewogenheit zu geben, sondern den Leser mit den heutigen Problemen der Entstehung, Überlieferung und Auslegung der Schrift bekannt zu machen. Darin liegt die Bedeutung dieses an sich für weitere Kreise bestimmten Werkes. Die Fragen der Hermeneutik, der Entmythologisierung und der Formanalyse werden so weit behandelt, als ihre Kenntnis für die Begegnung mit dem NT und der exegetischen Wissenschaft hilfreich ist (7). Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß am Anfang nicht das Lehrsystem, sondern die Verkündigung Jesu als historisches Faktum steht (11), die als solche der geschichtliche Ur-

sprung des NT ist und in jeder Generation neu der Deutung und Durchdringung durch die christliche Theologie bedarf (11 f.). Diese Durchdringung des „unvollkommenen Anfangs" der biblischen Aussage ist ohne die spätere lehrhafte Entfaltung durch die vom Heiligen Geist geleitete Kirche in zuverlässiger Weise gar nicht möglich, wie ihr Verständnis durch die verschiedenen christlichen Konfessionen zeigt. Ein tieferes und richtiges Verständnis der Schrift kann von der analogia fidei in Sachen des Glaubens und der Sitten gar nicht absehen, wie Leo XIII. (Providentissimus Deus, Ench. Bibl. ²109) und Pius XII. (Divino afflante Spiritu, Ench. Bibl. ²551) nachdrücklich betont haben. Das leugnet der Verf. natürlich nicht, aber es hätte bei einer Einübung für die Begegnung mit der Bibel doch deutlicher zur Geltung kommen sollen. Das schließt die historisch-kritische Exegese nicht aus, bewahrt sie aber vor falschen, unbewiesenen Folgerungen. Man kann also von der notvollen Frage, wo die spätere lehrhafte Entwicklung dem biblischen Ursprung entspricht und wo nicht, nicht absehen, wie der Verf. es will (16), soll nicht einem willkürlichen Verständnis der Bibel Tür und Tor geöffnet werden.

Nach H. ist für das Verstehen der Schrift zu beachten, 1. daß sie Zeugnis menschlicher Sprache in der Bibel, d. h. Bedeutung der Worte in dem jeweils gebrauchten Sinne, 2. Zeugnis einer bestimmten geschichtlichen Epoche und 3. Zeugnis religiösen Glaubensbewußtseins ist (19). Es wäre noch hinzuzufügen, daß es sich, jedenfalls was das NT und im besonderen die Evangelien angeht, weithin um Zeugnise von Augen- und Ohrenzeugen handelt und nicht um das schöpferische Wirken einer unkontrollierten Volkstradition im Sinne einer extremen Formgeschichte.

Bei der Frage nach der mythologischen Symbolsprache in der Bibel wird sehr richtig bemerkt: „Jedoch ist der Ausdruck ‚Christusmythos' höchst mißverständlich, ja eigentlich unbrauchbar" (30). Es handle sich vielmehr, wie Schlier gezeigt habe, um eine *Zeichenrede* (30). Die Identifizierung von Bild und Sache, wie sie den ursprünglichen Mythos kennzeichne, werde in dem Augenblick gesprengt, da mythische Chiffren nur noch als Zeichen für ... dienten und als Repräsentanten gewußt würden (31). Deshalb sollte man besser weder von Mythen noch von mythologischer Redeweise im NT sprechen, da der Ausdruck zu belastet und darum leicht Mißverständnissen ausgesetzt ist. Die neutralen Ausdrücke „Sinnbild", „Symbol", „Metapher", „Bildersprache" „Zeichenrede" und dgl. würden doch auch, und zwar eindeutiger, dem gerecht werden, was der Verf. mit „mythologischer Redeweise" im Unterschied zum Mythos, der nach ihm vom NT ausgeschlossen ist, sagen will. H. gesteht, daß es noch keine allgemein anerkannte hermeneutische Methode gibt, die eine wissenschaftlich begründete Kritik des Mythischen in der Bibel ermöglicht (36). Das ist insofern richtig, als die genaue Grenze zwischen historischen Tatsachenberichten und literarischer Einkleidung sich nicht in allen Einzelheiten genau bestimmen läßt.

Zu den bleibend gültigen Fragestellungen Bultmanns gehört nach H., daß er die im NT vorhandenen mythischen Ausdrucksformen auf ihren „sachlichen" Inhalt interpretieren, d. h. das *Gemeinte* aus dem *Zeichen* herauslösen will (37). — Wenn Bultmann jedoch die Aussagen des NT über Jesus, d. h. den Christus des Glaubens, in Gegensatz stellt zu dem historischen Jesus (42), kann man ihm, wie auch H. richtig bemerkt, hierin nicht folgen.

Der These Bultmanns: „Das ‚objektivierend' als historisches Faktum Berichtete ist seiner mythologischen Form zu entkleiden durch — existentiale Interpretation" (43), stellt der Verf. sehr richtig die These gegenüber: „Die mythologisch eingekleidete Verkündigung der Urkirche (des NT) ist auf historische Tatsachen bezogen" (44). Sie bezeugt Ereignisse, die sich in der geschichtlichen Welt des Menschen abgespielt haben. Die Verkündigung als Bericht von einem Ereignis im Leben des irdischen Jesus bezeichnet als *Zeichen für* ... das Bezeichnete derart, daß es die gemeinte Sache gültig, wenn auch immer nur analog, repräsentiert, also ein Realsymbol ist (44 f.). — Der Ausdruck „analog" ist hier vielleicht nicht glücklich gewählt; besser würde man wohl sagen: inadäquat oder unvollkommen.

Nach H. gibt es im NT Berichte, welche die historische Tatsächlichkeit des Berichteten ausdrücklich zum Thema haben, z. B. die Auferstehungsberichte (45 ff.). Aber es ist nach ihm die Frage, ob das NT daneben vielleicht Berichte kennt, die

sich nur als historische Berichte geben, ohne es sein zu wollen (44). Diese Frage ist zweifellos berechtigt. Ob aber die Berichte von den Dämonenaustreibungen dahin gehören, die nach H. auf den ersten Blick stark mythisches Gepräge tragen, mag dahingestellt bleiben. Auch nach H. wäre es voreilig, hier von vornherein die geschichtliche Wirklichkeit leugnen zu wollen (47); anderseits meint er, das NT habe die Vorstellung von „Dämonen" entmythologisiert, insofern es nach Lk 11,14—28 (muß heißen 14—26) die Vorstellung von selbständigen, gespensterartigen Zwischenwesen überwunden, die Dämonen auf die eine zerstörerische Dynamik des Bösen (Satan) zurückgeführt und diese nach Mt 15,16—20 auf die Verantwortung des Menschen bezogen habe (48). So gesehen, sei die Dämonenaustreibung *geschichtlich* als *wirklich geschehene Machttat Jesu* am Menschen, die sich analog dem Selbst- und Weltverständnis jener Zeit als Dämonenaustreibung manifestiert und darum so und nicht anders beschrieben ist (48). — Aber handelt es sich hier wirklich nur um die Thematik von der Macht Jesu über das Böse und Dunkle, insofern es vom Menschen Besitz ergriffen hat, und nicht um die historische Tatsächlichkeit des Berichteten in den wesentlichen Zügen, d. h. um wirkliche Teufelsaustreibungen? Dabei kann man durchaus zugeben, daß die Berichte nicht in allen Nebenumständen historisch sein wollen.

Als Aufgabe des Exegeten bezeichnet es der Verf., den eigentlichen Sinn des Mythologischen im NT durch die Symbole hindurch freizulegen durch die Frage nach dem zugrunde liegenden Existenzverständnis und durch die analogische Interpretation, die nach dem Thema einer Erzählung fragt, das auch die historische Tatsächlichkeit sein kann (50). Die Voraussetzung und Regel dafür behandelt er im 3. Kapitel. Es ist die Frage nach der literarischen Gattung der Evangelien.

Bei der Anwendung der Formgeschichte auf die Evangelien beanstandet der Verf. mit Recht, daß die von M. Dibelius verwandten Begriffe „Novelle" und „Legende" mißverständlich und irreführend sind, als wenn es sich hier um „unwahre Geschichte" handle (66); denn Formgeschichte ist nicht Sachkritik, sondern ihre Aufgabe ist es, die ursprünglichen Überlieferungsstücke aus dem Rahmen des sammelnden und redigierenden Schriftstellers herauszulösen (65). Ob man allerdings aus der Tatsache, daß ein Herrenwort in verschiedenem Zusammenhang vorkommt, schließen muß, daß es sich um eine Dublette handelt und nicht bloß handeln kann, bleibt doch sehr fraglich. Ein prägnantes Wort Jesu kann sehr wohl bei verschiedenen Gelegenheiten von ihm gesprochen sein und ist es wahrscheinlich auch. Daß die 2. Brotvermehrung bei Mk 8,1—10 und Mt 15,32—39 nur eine Dublette zur 1. Brotvermehrung (Mk 6,34—44; Mt 14,13—21; Lk 9,10—17; Joh 6,1—13) ist, soll nach H. vor allem aus Joh 6,26 f. und aus der Tatsache folgen, daß Lukas und Johannes nur eine Speisung kennen (68 Anm. 1). Aber aus der Tatsache, daß Johannes nur eine erwähnt, weil er darin die Veranlassung der eucharistischen Rede sieht, folgt noch nicht, daß er nur eine gekannt hat. Das Schweigen des Lukas, der ja nicht Augenzeuge war, kann dadurch bedingt sein, daß er nicht sicher war, ob es sich um zwei verschiedene Speisungen handelte. Anderseits spricht das Wort Jesu Mk 8,17—20 offensichtlich gegen die Identität der beiden Brotvermehrungen. Die Frage muß demnach wenigstens offenbleiben, zumal doch Markus, der nach der einmütigen Tradition nach der Predigt des Petrus sein Evangelium geschrieben haben soll, also nach dem Zeugnis eines unmittelbaren Augenzeugen, nicht bloß eine unkontrollierte Gemeindetradition wiedergibt (vgl. J. Knackstedt O. M. I., De duplici miraculo multiplicationis panum, Verbum Domini 41 [1963] 39—51 140—153).

Gewiß kann man mit dem Verf. sagen, die Urkirche habe die Tendenz, die Worte Jesu auf die Gemeindelage anzuwenden und für die Unterweisung ihrer Gläubigen auszuwerten (73), aber damit werden die Worte inhaltlich nicht umgedeutet oder ihnen ein neuer Sinn gegeben.

Wenn es zutrifft, daß sich schon nach den Synoptikern das Christusgeheimnis im bezeugten Christusereignis offenbart und daß das Zeugnis der Evangelien vom Christusereignis das Geschehene und das Leben des Herrn im Lichte des Osterglaubens sieht (81), wird damit das Christusereignis als historisch bezeugte Tatsache vorausgesetzt, ohne die der Osterglaube der Jünger psychologisch und historisch nicht denkbar ist. Das gilt erst recht von Joh. Daß wir hier statt der

locker aneinandergesetzten Einzelstücke (Perikopen) und Herrenworte (Logien) große und zusammenhängende Reden und Dialoge haben, mag durchaus die bewußt gestaltende Hand des literarischen Verfassers verraten, schließt aber keineswegs aus, daß ihnen konkrete historische Ereignisse zugrunde liegen. Es ist doch von vornherein zu erwarten, daß es zu Auseinandersetzungen mit den Gegnern Jesu gekommen ist, die schließlich zu seiner Verurteilung führten. Nur wer von den Evangelisten eine wörtliche Reportage der Reden Jesu erwartet, wird an dem Unterschied zwischen Synoptikern und Joh Anstoß nehmen. Wenn dabei auch das verschiedene Publikum in Betracht gezogen wird, kann man das nicht einfach als „naives Bibelverständnis" abtun (82); denn dieser Gesichtspunkt gibt zwar allein nicht die Erklärung für den Unterschied zwischen den Synoptikern und Joh, ist aber mit zu berücksichtigen.

In der Apg will Lukas nach H. zwar einen historischen Bericht geben durch wirkliche Berichterstattung, doch ist seine eigentliche Absicht nicht historisch, sondern theologisch. Er hat die historischen Ereignisse aufgezeichnet, weil an ihnen Gottes Heilsplan und Christi Gegenwart in der Geschichte sichtbar wird, und darum deutet er sie schon in diesem Sinne (90 f.). Von hierher ist nach H. auch die Frage nach der Apg als Geschichtsquelle zu lösen, ohne daß er im einzelnen darauf eingeht (91). Er sucht dann an dem Eliasbericht (3 Reg 17—19 u. 21) die Grundstruktur der biblischen Aussagen als Glaubensaussagen und ihr Verhältnis zur Geschichte zu zeigen (92). Das Beispiel paßt insofern nicht ganz, als die Eliasberichte erst 300 Jahre nach den berichteten Ereignissen ihre letzte Redaktion erhalten haben, während die Evangelien und die Apg von Augen- und Ohrenzeugen verfaßt sind bzw. unmittelbar auf solche zurückgehen. Darum kann hier von eigentlicher Sagenbildung nicht die Rede sein.

Das 4. Kapitel handelt von der Deutung und Durchdringung der historischen Bedingtheit der neutestamentlichen Offenbarung (105—122). Ein Beispiel dafür findet H. in den Briefen des Paulus. Ausgehend von 2 Kor 3,17: „Der Herr ist der Geist", was er im Gegensatz zu K. Prümm S. J., Diakonia Pneumatos, II/1, Rom 1960 (vgl. Schol 37 [1962] 133—138), nicht vom Heiligen Geist, sondern von Christus versteht, der sich als *Gottesgeist* in die Erfahrung des Menschen hineinzugeben vermag, sieht er die religiöse Existenz des Paulus in der Tatsache, daß er sich durch die göttliche Pneumamacht in dauerndem unmittelbarem Lebensaustausch mit seinem Herrn und Auftraggeber weiß (109). Wenn er „an Christi Statt" redet, wird durch sein Verkünden die Heilstat Gottes gegenwärtig, wie es dem hebräischen Zeitempfinden entsprach. Aus dieser Sicht heraus schreibt Paulus nach H. seine Briefe (115).

Die Gedanken des Apostels über Ehe und Jungfräulichkeit (1 Kor 7,32 f.) sind nach H. nicht an sich, sondern nur im Hinblick auf die bevorstehende Parusie zu verstehen (119). Ob diese Deutung der Worte des Apostels seiner Auffassung wirklich gerecht wird? Gewiß lehnt Paulus die Ehe nicht grundsätzlich ab, aber er weiß, daß der Unverheiratete freier ist für die großen Anliegen des Gottesreiches auf Erden als der Verheiratete, dem die Sorge für die Familie obliegt, und darum ist unter dieser Rücksicht der Stand der Jungfräulichkeit nach ihm vollkommener als der Ehestand. Wenn Paulus diese Tatsache mit Rücksicht auf die bald erwartete Parusie des Herrn betont, will er damit keineswegs sagen, daß sie nur unter dieser Rücksicht gilt. Dabei bleibt durchaus bestehen, daß die Briefe des Paulus nicht erklärt werden können ohne die Einfühlung in das religiöse Selbstverständnis des Schreibers (121).

Richtig betont der Verf., daß es keine ausreichende Erkenntnis dessen gibt, was in der Bibel gemeint ist, ohne daß nach dem historisch urprünglichen Sinn der Aussage, also nach dem Literalsinn der Bibel gefragt wird, und daß deshalb keine ernsthafte Beschäftigung mit der Bibel von der historisch-kritischen Methode dispensieren kann (123). Aber man darf nicht übersehen, daß der volle Literalsinn ohne die analogia fidei mit der rein historisch-kritischen Methode nicht erreicht werden kann.

Der Zentralbegriff des NT ist nach H. die Heilsbotschaft von der „Königsherrschaft Gottes" in der Gegenwart und Zukunft entsprechend dem hebräischen Denken, das Gegenwart und Zukunft dynamisch ineinander zu sehen vermag (132).

Als Beispiel dafür bringt er die Seligpreisungen der Bergpredigt nach Mt und Lk. Der Verf. schließt mit der Frage, inwiefern bei einer solchen historisch-kritischen Betrachtungsweise noch von der Bibel als inspiriertem Gotteswort die Rede sein könne, und meint, die Antwort gebe in befriedigender Weise nur die Inspirationstheorie von K. Rahner (141). Das dürfte wohl zuviel gesagt sein. Es ist heute allgemeine kirchliche Lehre, daß alles, was der Hagiograph behaupten oder aussagen will, inspiriert ist, und zwar in dem Sinne, in dem er es verstanden wissen will. Um aber feststellen zu können, was er sagen und in welchem Sinne er es verstanden wissen will, ist auch die historisch-kritische Methode erforderlich. Auch wer mit Rahner die Schriftinspiration nur in der Kirchenurheberschaft Gottes sieht, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist (141), muß weiter fragen, welcher Art der göttliche Einfluß bezüglich der Entstehung der Schrift ist, so daß Gott dadurch ihr Hauptverfasser wird. Diese Frage ist nicht damit befriedigend beantwortet, daß jemand mit Rahner sagt, die Schrift sei das aus dem Lebensvollzug der Urkirche herausgewachsene Zeugnis ihres Glaubensbewußtseins; denn wenn Gott auch will, daß die Urkirche aus ihrem Glaubensbewußtsein Schrift hervorbringt, wäre noch zu beweisen, warum nur die vom Glaubensbewußtsein der *Urkirche* hervorgebrachte Schrift *inspiriert* ist. Schließlich sind doch auch die Definitionen der allgemeinen Konzilien aus dem Lebensvollzug der Kirche hervorgegangene Zeugnisse ihres Glaubensbewußtseins, aber ohne im Sinne der Schriftinspiration inspiriert zu sein. Darum kommt man nicht daran vorbei, einen persönlichen charismatischen Einfluß Gottes auf die Hagiographen anzunehmen, der nach dem Zeugnis der kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte in dem Charisma des Apostolates bzw. der Prophetie bestehen dürfte, wie an anderer Stelle gezeigt wurde (vgl. Schol 33 [1958] 208—233).

Aus dem Gesagten ersieht der Leser, daß die aktuellen Ausführungen des Verfassers äußerst anregend sind. Wenn zum Teil kritisch dazu Stellung genommen wurde, so soll ihr Wert dadurch nicht geleugnet oder auch nur geschmälert, sondern nur Anregung gegeben werden, wo noch Ergänzungen möglich und erwünscht sind und wo Akzente vielleicht etwas anders gesetzt werden könnten.

B. Brinkmann S. J.

Koch, Gerhard, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Beiträge zur historischen Theologie, 27). gr. 8° (338 S.) Tübingen 1959, Mohr. 29.40 DM.

„Theologie als theologia resurrectionis ist das nach-denkende Denken von dieser Ereignung her, in welcher der präsente Herr seine Geschichte, die Geschichte des Kreuzes, den Menschen zueignet und sie als die geliebten Kinder Gottes in seine bergende Nähe nimmt. Als nach-denkendes Denken läuft es in der Spur dieser Ereignung. Es wendet sich daher nicht irgendwelchen Fakten zu, um sie zu vergegenwärtigen und im Gedächtnis der Menschen zu bewahren ... Auftrag der Theologie dagegen ist es, zur Sprache zu bringen, daß das Erscheinen des Auferstandenen nicht aufhören wird und daß darum in und unter seinem Schein die Dürre sich verwandeln soll in fruchtbares Land und die Verzagtheit und Resignation sich kehren werden in Vertrauen und Hoffnung" (22). Mit diesen Worten der Einleitung hat der Verf. das Anliegen seiner Arbeit formuliert. Die Ausführung erfolgt in mehreren Kapiteln: Die Osterberichte, das biblische Osterzeugnis, das symbolische Verständnis von Ostern (Schleiermacher, W. Herrmann, M. Kähler), die Reduktion des Ostergeschehens in einem göttlich-demonstrativen Akt (K. Barth), die Reduktion von Ostern in das Kerygma (R. Bultmann), Aufgaben heutiger Ostertheologie, das leere Grab, das Erscheinen des Auferweckten, die Leiblichkeit des Auferstehens, die Nähe des Gekreuzigten, das Erkennen des Auferstandenen, die Antwort des Menschen, Connubium. Alles das wird in ständiger Auseinandersetzung mit der neueren protestantischen Exegese und Systematik untersucht und dargestellt; die katholische Literatur und auch die katholischen Fragestellungen kommen nirgends zu Wort.

Die Antwort auf die grundlegende Frage nach dem, was zu Ostern geschehen ist, zeigt ein eigenartiges Schillern zwischen Realistik und Symbolik. Einmal vernehmen wir also: „Das Unerhörte von Ostern hingegen ist die Durchbrechung dieser Welt des Vorhandenen und darin das Aufleuchten von Sinn von Welt in

aller gerade um den Karfreitag erlebten und erfahrenen Finsternis und Undurchdringlichkeit, Unheimlichkeit und Bedrohung von Welt. Die Durchbrechung erfahren sie (die Jünger) durch die Nähe des Herrn in seiner Selbstbezeugung. Jetzt werden die Fakten, deren Unverständlichkeit ihnen so große Mühe bis zur Desperation hin bereitet hat, zu Bezeugungen — testimonia — der sich durch sie bezeugenden Wirklichkeit. Im Erscheinen des Herrn geht ihnen die Wirklichkeit auf, die durch Fakten und Dinge heillos verstellt ist; es erscheint im Auferstehen Jesu der mundus invisibilis. Er leuchtet auf mitten im mundus visibilis" (310). Das klingt ganz realistisch. Aber unmittelbar danach wird beigefügt: „Der letzte Satz hindert daran, hier Vorstellungen hereinzubringen, als zeigte sich die unsichtbare Welt des Himmels in irdischen Abbildern, als sei hier die Welt der Ideen für einen Augenblick in irdischen Gleichnissen faßbar geworden." Etwas Ähnliches beobachten wir bei dem Thema „leeres Grab": „Die Frage, auf welche Weise das Grab leer geworden ist, erweist sich somit als eine falsch gestellte, weil sie das Grab isoliert und seine Leerheit objektiv einsichtig machen will. Die einzig legitime Frage, die hier allein gestellt werden kann, ist die, wozu das Grab leer geworden ist. Darauf haben wir die Antwort erteilt: damit der Auferstandene, der der Gekreuzigte ist, den Menschen als Kyrios erscheine" (171). Die Sinnhaftigkeit des Ostergeschehens, die mit Recht herausgestellt wird, beruht doch auf dessen Wirklichkeit.

Der Verf. erhebt gegen die altprotestantische Dogmatik (und damit einschlußweise auch gegen die katholische Dogmatik) den Vorwurf, in einer „massiven Weise" die Leiblichkeit des Auferstandenen „als sich durchhaltende Substantialität" bestimmt zu haben (211); aber jene wußte doch bei allem Festhalten an der Identität des verklärten Leibes mit dem irdischen um die Verschiedenheit der Seinsweise. Läßt sich nicht ebenso das Ostergeschehen selbst in einer Realität sehen, die einerseits die Gesetze des Raum-Zeitlichen sprengt und anderseits in dieses hineinragt? Das Leben des Auferstandenen wäre dann keine bloße Verlängerung seines irdischen Lebens, sondern der Anbruch des Eschaton mit einem inneren Verhältnis zu der alten Wirklichkeit, in der die Jünger noch lebten.

Immerhin wird der katholische Theologe, ganz abgesehen davon, daß er sich gerne über die Strömungen in der evangelischen Ostertheologie unterrichten läßt, den religiösen Ernst anerkennen müssen, mit dem hier um das Verständnis des Geheimnisses gerungen wird. J. Beumer S. J.

Boros, Ladislaus, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung.* 8° (207 S.) Olten u. Freiburg i. Br. 1962, Walter. 19.80 DM.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, in den Sinn und das Geheimnis des Todes und in seine Bedeutung für das menschliche Leben tiefer einzudringen. Er kommt nach Zusammenschau und durch Weiterführung dessen, was andere über das Thema erarbeitet haben, zu folgendem Ergebnis: Im Tod entscheidet der Mensch im vollen Einsatz über sein ewiges Schicksal.

In einem 1. Teil werden die methodologischen Voraussetzungen einer Todesanalyse dargelegt. Tod wird hier in Gegenüberstellung zum physiologischen oder klinischen Tod im metaphysischen Sinne genommen: das Dasein entkommt dem Zustand der Vorläufigkeit und erreicht die Endgültigkeit des Seins. Dann wird der Weg zu diesem unmittelbar nicht greifbaren Moment unseres irdischen Seins freigelegt. Heidegger soll hier Richtung weisen: Dasein ist ein Hineingehaltensein in den Tod, im Dasein verwirklicht sich schon immer die Situation des Todes. Die neuestens besonders von Coreth entwickelte transzendentale Methode wird angewendet: den im menschlichen Dasein vorhandenen Todeshinweisen wird nachgegangen, und aus den Mosaiksteinen der zerstreuten Todeserfahrungen (vor allem Fragwürdigkeit und Zwiespalt unseres Seins) wird das Bild des Todes (als in diesen Erfahrungen schon immer enthaltenes a priori) herausgearbeitet, indem nämlich all diese Grunderfahrungen menschlichen Daseins auf ihre transzendentalen Gründe zurückgeführt werden.

Ein 2., philosophischer Teil unternimmt nun die philosophische Begründung dieser Todesanalyse: Unser Wollen (nach Blondel), Erkennen (Maréchal), Wahrnehmung und Erinnerung (Bergson), menschliche Liebe (Marcel), individual-

geschichtliche Entwicklung, dichterische Erfahrung, Untergangsdialektik unserer Kenosis sind diese Grunderfahrungen des Lebens. An ihnen können wir beobachten, wie der uns a priori vorgesehene Drang unserer tiefsten Sehnsucht schon immer dem voraus ist, was wir tatsächlich verwirklichen können. Erst im Tod, wo unsere ganze Umwelt und Mitwelt für uns dahinschwindet, ist der Augenblick gegeben, wo der Mensch in einem Akt vollpersonalen Einsatzes das endlich vollzieht, was er in seinem tiefsten Innern schon immer gewesen ist.

Im letzten, theologischen Teil wird dann die so erarbeitete Endentscheidungshypothese mit verschiedenen, heute offenen Fragen der Theologie konfrontiert und aufgezeigt, wie durch die Endentscheidungshypothese all diese Fragen einer mehr befriedigenden und einheitlichen Lösung entgegengeführt werden können: Die Frage, warum der Tod unserem Pilgerstand endgültig ein Ende setzt, wird aus der Natur der Endentscheidung aus sich heraus beantwortet. Für jeden gibt es dann in jener Endentscheidung eine vollpersonale Begegnung mit Christus, und die Allgemeinheit der Erlösung findet ihre konkrete Verwirklichung auch z. B. im Falle der ungetauften Kinder und in anderen Fällen. Erbsünde wird in Weiterführung des traditionellen Begriffs als erbschuldverursachter Zustand vorpersonaler Ausgeliefertheit dargelegt, dem der Mensch und jeder Mensch durch die im Tod gegebene vollpersonale Entscheidungsmöglichkeit endgültig entgeht. Die Lehre vom Läuterungszustand im Fegefeuer erfährt eine Verinnerlichung: Gott selbst, die Begegnung mit ihm, ist unser Fegefeuer, indem unsere Integration unter Leid vor sich geht. — Die Frage, warum unsere Erlösung gerade durch den Tod Christi bewirkt wird, wird auch aus inneren Gründen geklärt: Menschsein erreicht erst im Tode den Höhepunkt seines Sichzeitigens. Christi Tod, Niederfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt werden dabei einheitlich als Aspekte ein und desselben Vorganges gesehen und in demselben Sinne auch auf den Heilsvorgang der Erlösten angewendet. B. faßt das Ergebnis seiner Arbeit in den Satz zusammen: Tod ist eine dem Geistesdynamismus des Menschen folgende Christusbegegnung, Sakrament des Todes.

Der Verf. hat die nicht leichte Aufgabe, das Geheimnis des Todes in etwa aufzuhellen, mutig in Angriff genommen. Er weiß seine Gedanken packend, lebensnahe und teilweise recht anschaulich darzulegen und erweckt dadurch persönliches Interesse und warmen Anteil. Seine Ausführungen zeigen, daß er auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie und Theologie gut zu Hause ist. Als opus primum auctoris ist sein Werk ein vielverheißender Anfang.

Seine eigentliche Lösung, Endentscheidungshypothese, hat allerdings unterschiedliche Aufnahme gefunden. Unseres Erachtens wäre im wesentlichen folgendes besonders zu beachten. Verf. meint mit seinen Ausführungen einen Konvergenzbeweis für die Endentscheidungshypothese erbracht zu haben. Aber die logische Gültigkeit dieses vermeintlichen Konvergenzbeweises scheint uns recht fraglich zu sein. Der Konvergenzbeweis bestünde darin, daß alle die verschiedenen Grunderfahrungen des menschlichen Daseins erst im Tode durch einen vollpersonalen Endentscheidungsakt ihre volle Erfüllung finden könnten. Die Sinnhaftigkeit des Seins vorausgesetzt, beweisen natürlich all die angeführten Hinweise, daß dieser Seinsdynamismus des Menschen (Verf. nennt ihn selbst appetitus naturalis) einmal seine Erfüllung finden muß — insoweit ist sein Konvergenzbeweis gültig schließend. Es bleibt aber dabei immer die Frage offen, ob diese Erfüllung im Todesakt selbst oder aber erst — nach dem Tode verwirklicht wird; ob diese vollpersonale Erfüllung Formaleffekt des Todes oder aber erst seine Folge ist. Daß es einmal zu einer Erfüllung kommt, das beweisen seine Ausführungen positiv; daß all dies im Tode selbst geschieht, darin kommen seine Darlegungen nicht über die reine Möglichkeit hinaus; denn eine Verknüpfung oder eine Mehrzahl von Argumenten, die einzeln über die bloße Möglichkeit nicht hinauskommen, sind noch kein Konvergenzbeweis (ein solcher hat, wenn er gültig ist, eine ganz andere logische Struktur).

Menschsein heißt eben mit unvollkommenen, nicht vollpersonalen Akten sich vorantasten und so dem Ziel entgegengehen, und das bis zum letzten Augenblick des Lebens, dem Tode selbst. Ob unser Übergang ins Jenseits sich nicht doch eher so gestaltet, wie es über die letzte Stunde des Herrn bei den Synoptikern (Mk 15,34 par.) in seinem Wort zum Ausdruck kommt: „Mein Gott, mein Gott, warum

hast du mich verlassen?" Gottes Vorsehung und Erbarmen kann eben aus den Trümmerstücken unserer unvollkommenen, niemals vollpersonalen Akte seine Absichten verwirklichen, und vollpersonale Enderfüllung fällt uns erst nach dem Tode als Geschenk, und so auch unter dieser Hinsicht als Gnade zu.

Diese Kritik soll nicht den bleibenden Wert des Werkes herabsetzen, der darin besteht, eben die Möglichkeit einer solchen Endentscheidung im Tode (wenigstens in gewissen Einzelfällen) in so ansprechender Weise eingehend dargelegt zu haben.

A. Fabry S. J.

Korbacher, Joachim, *Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (Münchener Theologische Studien II, 27). gr. 8° (XII u. 216 S.) München 1963, Hueber. 28.— DM.

Es herrscht sicher kein Überfluß an modernen Monographien über die patristische Ekklesiologie, und darum ist es ohne Zweifel zu begrüßen, daß hier eine solche vorgelegt wird. Wir haben es mit einer Würzburger Dissertation zu tun, die zunächst die Heilsnotwendigkeit der Kirche bei Johannes Chrysostomus zum Gegenstand hat, dann aber doch darüber hinausgeht und auch die übrigen ekklesiologischen Aussagen des Heiligen und schließlich noch die seiner Umwelt miteinbezieht. Die dabei vorgenommene Beschränkung auf die Väter des Ostens (besonders die drei großen Kappadozier und die hervorragenden Vertreter der antiochenischen Theologenschule vor und nach dem Kirchenlehrer) erscheint vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus als durchaus gerechtfertigt, weil sonstige Verbindungslinien kaum sichtbar werden.

Der Verf. beginnt mit dem Kirchenbild des Chrysostomus: 1. Die äußere Erscheinung der Kirche zur Zeit des Chrysostomus (5—18); 2. Das innere Wesen der Kirche nach Chrysostomus (18—99). Er geht dann zu dem eigentlichen Thema „Kirchenzugehörigkeit und Heil nach Chrysostomus" über: 1. Kirchenzugehörigkeit und Heil vor dem Taufbefehl Christi, die Juden, die Heiden (100—117); 2. Kirchenzugehörigkeit und Heil nach dem Taufbefehl Christi, die Getauften, die Sünder, die Exkommunizierten, die Häretiker, die Ungetauften (117—190), und schließt ein 3. Kapitel „Die Anschauungen der theologischen Umwelt des Chrysostomus über Kirche, Kirchenzugehörigkeit und Heil" an: 1. Das Wesen der Kirche (191—200); 2. Kirchenzugehörigkeit und Heil (200—214). Die einzelnen Angaben werden reichlich belegt, und besonders ist hervorzuheben, daß keine gewaltsame Harmonisierung vorgenommen wird. K. erklärt zutreffend: „Was Chrysostomus mit seinen Aussagen wirklich meint, ist oft sehr schwer festzustellen. Es fehlt ihm nämlich an Systematik. So ist auch seine Lehre über die Kirche nicht spekulativ-systematisch, sondern biblisch und besonders paulinisch. Man hat also, um klare Antworten zu bekommen, die weitzerstreuten Aussagen systematisch zu ordnen ... Eine weitere Schwierigkeit, die Aussagen des Heiligen richtig zu verstehen, liegt in der Tatsache, daß er durch und durch Redner war, und zwar auch in seinen nicht in Predigtform verfaßten Werken ... Eine ganze Reihe von Widersprüchen stammt aus Übertreibungen und gibt daher nicht die wahre Meinung des Heiligen wieder. Unter rhetorischem Einfluß steht bei ihm auch der Gebrauch von Bildern. Er liebt Anhäufungen von vielen Bildern, gebraucht Bilder oft aus sehr äußerlichen Gründen und verwendet einerseits für verschiedene Dinge dieselben Bilder, anderseits für dasselbe Ding verschiedene Bilder. Man hat daher immer genau auf das tertium comparationis zu achten, um sachlich weder zuviel noch zuwenig aus dem Bilde zu lesen. Eine gewisse Sicherheit, daß Chrysostomus mit seinen Worten wirklich das meint, was sie sagen, bieten besonders solche Stellen, in denen über den fraglichen Gegenstand nur nebenbei gesprochen wird; denn hier ist mit Übertreibungen und mißverständlichen Bildverwendungen am wenigsten zu rechnen. Daher werden solche Stellen bevorzugt, während scheinbar ‚klare' Stellen mit besonderer Vorsicht behandet werden" (3). Das sind ausgezeichnete Prinzipien der Interpretation.

Von den mannigfachen Ergebnissen seien hier nur die allerwichtigsten genannt: Wie Paulus stellt Chrysostomus das Verhältnis Christi zur Kirche in der Adam-Christus-Typologie und in der Leib-Christi-Idee dar (32); nirgends in seinem

Schrifttum stellt er die Frage nach den Beziehungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die beide bei ihm eine Rolle spielen (98); über die Heilsmöglichkeit für die Juden vor dem Taufbefehl Christi denkt er sehr weitherzig, weniger über die für die Heiden (110 116); den getauften Sündern spricht er nur eine äußerliche Gliedschaft am Leibe Christi und an der Kirche zu (140), den Exkommunizierten aber, deren Lage von ihm außerordentlich eingehend behandelt wird, und zumal den Häretikern überhaupt keine (154 164); den Begriff des materiellen Häretikers kennt er allem Anschein nach gar nicht (157); für die Ungetauften nach dem Evangelium, für die Juden und die Heiden, ja selbst für die Katechumenen, gibt es weder eine Zugehörigkeit zur Kirche noch eine Heilsmöglichkeit (169 180 189); die Theorie einer „Begierdetaufe" wird noch nicht in Betracht gezogen (184 ff.). Mit Recht erklärt K. abschließend: „Wer sich ... heute auf die Kirchenväter berufen will, wenn er die These vertritt, die Menschen guten Willens gehörten, auch wenn sie nicht zur katholischen Kirche zählen, zu einer unsichtbaren Gnadengemeinschaft und könnten daher das Heil erlangen, der findet sich gerade von den bedeutendsten Kirchenvätern im Stich gelassen. Noch weniger kann man sich auf Chrysostomus berufen, wenn man sagt, die Menschen guten Willens gehörten zur ‚Seele' der Kirche, hätten deshalb Anschluß an die sichtbare Kirche und könnten so gerettet werden" (214).

Wir haben diesen überzeugenden Ausführungen nicht viel hinzuzufügen. Die weitgehende Ähnlichkeit des so gewonnenen Kirchenbildes mit dem des hl. Augustinus wird nirgends nachdrücklich betont (nur kurz: 214), aber das läge wohl außerhalb des gewählten Themas. Dagegen könnte eher eine Antwort auf die Frage der modernen Ekklesiologie erwartet werden, die sich die Volk-Gottes-Idee besonders angelegen sein läßt; wahrscheinlich würde eine solche Antwort für Chrysostomus negativ lauten, indes ist das nicht eigens hervorgehoben.

Einige negativ-kritische Bemerkungen gelten nur der äußeren Anlage des Werkes: Die Chrysostomustexte werden meistens in deutscher Übersetzung geboten (mit Angabe des Fundortes in den Noten), was aber eine Kontrolle erschwert; wenn auf ein Sach- und Personenregister verzichtet wird, sollte wenigstens das Inhaltsverzeichnis ausführlicher sein; in dem Literaturnachweis fehlt bei einigen (nicht bei allen) Autoren der Vorname. J. Beumer S. J.

Crouzel, Henri, S. J., *Origène et la „connaissance mystique"* (Museum Lessianum sect. théol., 56). gr. 8° (633 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 420.— bfrs.

C., der sich im fortschreitenden Maße als einen der führenden Origenesinterpreten ausweist, greift in diesem umfangreichen Bande, der von *H. de Lubac* eingeführt ist, eines der schwierigsten Probleme der Origenesforschung auf: das Problem der Spiritualität des Alexandriners und die Frage der mystischen Erkenntnis bei ihm. Es geht um ein neues Objekt der Origenesforschung. In den alten Origenistenstreitigkeiten ging es noch nicht um die geistliche Lehre des Umstrittenen. Gerade hierin aber beruht seit Gregor von Nyssa, Ambrosius, Cassian und dann seit der Origenes-Renaissance des 12. Jahrhunderts der besondere Einfluß des Alexandriners. Keine kirchliche Verurteilung hat hier einen Damm vorgebaut. Das ist bedeutsam für die Beurteilung der für das Thema zugrunde liegenden Texte: sie waren weniger der Gefahr des apologetischen Zuschnitts ausgesetzt als die dogmatischen Texte des Origenes. C. gibt dann einen kurzen Forschungsüberblick, der von dem Buch von W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931, ausgeht. Während seit der Renaissance Origenes nur nach Peri Archon und Contra Celsum beurteilt und ob dieser Verengung des Blickes fast ausschließlich als platonisierender Philosoph oder als spekulativer Theologe eingeschätzt worden war, hatte W. Völker andere Prinzipien aufgestellt, die aber starke Kritik ausgelöst haben (Hal Koch seit 1932; H. Jonas, der erneut stark auf dem systematisierenden Intellektualismus des Origenes besteht und jede Mystik bei ihm ableugnet). Diese Diskussion fordert die Neuaufnahme des ganzen Problems der mystischen Erkenntnis bei Origenes. Es geht nicht um „Gnosis", einen Terminus, den C. vermieden wissen möchte, ohne ihn ganz zu verwerfen. C. betont, daß Origenes noch strenger sei bezüglich des Begriffes „Gnostiker", den er niemals auf

den geistlichen Menschen anwende. Man darf also auch nicht von einem „origenistischen Gnostiker" sprechen. Wie weit aber von einem „Mystiker"?

Die Studie von C. hat drei Teile: 1. Das Mysterium als Objekt der Erkenntnis (21—209); 2. Das Symbol als Ausgangspunkt der Erkenntnis (211—370); 3. Der Akt des Erkennens (371—523). Eine Zusammenfassung (524—536) sowie eine umfangreiche Bibliographie (537—578) und Stellen- und Autorenindizes schließen das ganze Werk ab. Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß C. eine umfangreiche Gesamtbibliographie für die Origenesforschung vorbereitet, die zu einem bedeutsamen Arbeitsinstrument zu werden verspricht. C. eröffnet die einzelnen Teile jeweils mit einer terminologischen Studie, zuerst also zur Terminologie des Mysteriums (25—46), dann zu jener, die mit dem Ausdruck „Symbol" (216—235) und schließlich dem ganzen Vokabular des „Erkennens" (375—398) gegeben ist.

Vom Objekt, dem Mysterium, aus gesehen, hat die geistliche Erkenntnis bei Origenes ein Paradox (85—154) in sich: das Mysterium ist unerkennbar und doch Ziel des geistlichen Erkennens. Schon hier zeichnet sich die ganze Dynamik des geistlichen Erkennens bei Origenes ab: durch die sinnlichen Gegebenheiten muß die Erkenntnis hindurch zur „Wahrheit" vordringen. Das Mysterium liegt hinter der Erscheinung der Dinge, die nur Symbole des Verborgenen sind. Dort ist das „Eigentliche", das von dem geistlichen Menschen des Origenes unablässig gesucht wird, sei es, daß der symbolhafte Ausgangspunkt die irdische Welt oder der Schriftbuchstabe oder die Geschichte ist. Die volle Erkenntnis selbst der irdischen Dinge, noch mehr die der himmlischen Dinge und schließlich die der Welt des Logos und die Gottes selbst ist dem Jenseits vorbehalten (47—84). Darum betont Origenes auch die Rolle der Gnade in der geistlichen Erkenntnis (112—130), d. h. die Belehrung durch die drei göttlichen Personen und die Engel. Fragen, wie sich hier Platonismus und Christentum zueinander bei Origenes verhalten, was auch die Rolle der natürlichen Gotteserkenntnis ist, geben C. Gelegenheit, die besondere Eigenart des geistigen Erkenntnisstrebens zu zeichnen: Origenes ist nicht ein rationalistischer Philosoph, nicht der Urheber einer christlichen Philosophie, die auf der ratio aufbaut, sondern in erster Linie ein homo spiritualis (126—130). Diesem Thema geht C. noch näher nach in seiner Studie: Origène et la Philosophie (die noch besprochen wird). Das geistliche Erkennen des Origenes erweist auch dadurch seinen unrationalistischen Charakter, daß Christus und die Kirche eine Rolle dabei haben (133—147).

Aber es ist eben das Problem, ob das Licht der Erkenntnis, das den geistlichen Menschen des Origenes kennzeichnen und von einer rein rationalen Erkenntnis abheben muß, nicht zu sehr von Plato her konzipiert ist. Gewiß handelt es sich bei dem Mysterium nicht um ein secretum innerhalb der Ordnung reiner Spekulation. Es ist nicht der begrifflich und diskursiv erkennenden Vernunft zugeordnet. Seine Erkenntnis vollzieht sich im hegemonikon der Seele auf intuitive Weise, in einer Fähigkeit, die sich mit dem Göttlichen vermischen kann (152—154). Baut aber Origenes hier nicht zu sehr auf die rein geistigen Kräfte als solche? Hat er das Wesen der die Gottesschau ermöglichenden Gnade richtig erfaßt? Man kann die Antwort darauf versuchen von der Frage her, was Origenes unter dem Mysterium versteht (155—209: les caractéristiques du mystère), muß aber dann vor allem auf den Akt des Erkennens bei Origenes achten (3. Teil). Das Mysterium erscheint bei Origenes als das oberste und letzte Objekt aller Erkenntnis. Der göttliche Logos ist die Zusammenfassung aller Mysterien und darum auch der Weg zu ihrer Erkenntnis. Er wird zur Nahrung der Seelen (166—184). Wie der Logos selbst vom Vater lebt, indem er die göttliche Natur empfängt und den göttlichen Willen sich in seiner Sendung zu eigen macht, so gibt er diese göttliche Nahrung weiter an die Seelen und bereitet sie so, den Vater zu schauen. Seine Menschheit ist dabei Mittlerin und Instrument, aber auch gleichsam Filter des Göttlichen, so daß jedem nach dem Maß seiner Fähigkeit die Erkenntnis des Geheimnisses zuteil wird. Von hier aus kann C. mit Recht folgern, daß die Erkenntnis des Mysteriums Gnade ist. „La Lumière éclaire les objets, mais donne aussi à l'intelligence la puissance de les voir" (208). Dies ergibt sich vor allem aus dem Bild von der „Nahrung". Der Logos läßt sich von der Seele „assimilieren", um ihr seine eigene Substanz zu geben. C. betont, daß hier Origenes über den Platonismus

vor allem durch die Idee von der Personalität dieses Logos hinausgehe, obwohl sonst seine Kultur und Geistigkeit ganz platonisch bleibe. In diesem Zusammenhang hat C. auch wichtigere Streitfragen der Origenesinterpretation besprochen, auf die nur kurz hingewiesen sein soll: auf die Frage der „Geheimüberlieferungen", seines Esoterismus. C. stellt fest, daß Origenes aus bestimmten Erfahrungen heraus sich der Sprache der Mysterien bedient, ohne aber dabei soviel zu opfern wie etwa Philon und Klemens von Alexandrien (162—166). C. nimmt hier eine andere Stellung ein als J. Lebreton, der bei Origenes eine doppelte Lehre unterscheidet und eben die traditiones secretae beweisen wollte (vgl. 163 A. 5). Ganz abzulehnen ist jedenfalls die Deutung, welche annimmt, daß Origenes den „Einfältigen" die gewöhnliche Lehre der Kirche geboten habe, daß die bei ihm festgestellten Irrtümer dagegen den Inhalt der Unterweisung der Fortgeschrittenen enthielten (165).

Der 2. Teil ist eine gute Darstellung der inneren Dynamik der geistlichen Erkenntnis bei Origenes, und dies im Anschluß an die Spannung zwischen Symbol und Wirklichkeit (Wahrheit). Diese Fragen sind in der neueren Origenesforschung genügend behandelt. Darum sei hier nur auf bisher weniger hervorgehobene Einzelheiten — diese aber von fundamentaler Bedeutung — hingewiesen. C. hebt hier (340) und dann im 3. Teil (389—391) die für Origenes zentrale Lehre von den ἐπίνοιαι hervor und macht mit Recht auf deren Bedeutung für das ganze System des Alexandriners aufmerksam. Es sei hier hingewiesen auf den bedeutsamen Beitrag von A. Orbe, La Epinoia, Rom 1955. Die Epinoia hat eine subjektive und eine objektive Seite. Sie ist Benennung, Aussage und objektive Wirklichkeit. Dem Namen entspricht eine objektive Gegebenheit. Origenes baut die Lehre von den Epinoiai besonders unter christologischer Rücksicht aus. Er versteht darunter die objektiven Vollkommenheiten Christi, die in sich eine Hierarchie aufweisen. Während in Gott Vater wegen seiner absoluten Einfachheit keine Mehrzahl von solchen Epinoiai zu finden ist, läßt Christus als in constitutione multiplex Platz für eine Vielzahl von solchen Benennungen, und dies nicht bloß in soteriologischer Sicht, sondern eben auch für seine Konstitution selbst. Christus heißt Weisheit, Macht, Kraft, Logos, Leben usw. schon in seiner göttlichen Natur. Freilich wird diese Konstitution Christi dabei schon im Blick auf die Schöpfung und das Heil betrachtet. Sie spielt eine absolut notwendige Mittlerfunktion zwischen Gott und der Schöpfung. Die Einfachheit des Vaters kann nicht der Grund von Vielheit und Verschiedenheit der Dinge sein. Dieser Grund liegt vielmehr in Christus, sofern er die Weisheit ist. Die Epinoia ist damit eine Bestimmung einer göttlichen Person durch ihre Beziehung zur Schöpfung. Der Vater wird ausschließlich von seiner absoluten und inkomprehensiblen Transzendenz her gesehen. Der Sohn hat nicht diese absolute Transzendenz. Er ist vielmehr die Offenbarung des Vaters. In ihm nehmen die transzendenten Eigenschaften des Vaters Gestalt an, und zwar als Ausdruck einer objektiven, unaussprechlichen Wirklichkeit. Auf dem Wege der Teilhabe können auch die Christen ihrerseits die Vollkommenheiten Christi ausprägen und so die Entfaltung der Epinoiai fortsetzen. Über die Kenntnis dieser Vollkommenheiten Christi steigen sie selbst zum Vater auf, weshalb Origenes sich so bemüht, eine Hierarchie dieser Epinoiai herauszufinden. Die Idee dieser Epinoiai durchzieht das ganze Werk des Origenes, besonders aber seinen Johanneskommentar. Für ihn liegt darin die Lösung des Problems von Einheit und Vielheit in der Spannung von Gott und Welt — ein Problem, das seit Justin, Tatian und den Apologeten überhaupt in der christlichen Theologie wirksam ist. Typisch für Origenes, daß er dieses Problem auf diese Weise angepackt hat. In dieser Lösung begründet er sowohl die Kosmologie als auch die Soteriologie; Exegese als Methode wie Mystik als Aufstieg. An der Stellung dieser Epinoiai wird der ganze Origenes sichtbar, der echte Kern der christlichen Tradition, aber auch die merkwürdige Brechung, in welcher die Lehrstücke der Überlieferung bei ihm erscheinen.

Der 3. Teil, über den Akt der Erkenntnis, vertieft und ergänzt dieses Bild. C. studiert die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis: die Rolle des Studiums und der Betrachtung der Schrift, die Bindung an den Leib, Sünde und Tugend. Dann werden die Stufen der Erkenntnis untersucht, Glauben und Erkennen, Weisheit und Erkenntnis, aber auch ihre Idealformen: Erkenntnis als Schau, als Teilhabe, als Einheit und Liebe. Hier wird die Auseinandersetzung mit den Kritikern

W. Völkers, aber auch mit diesem selbst, sowie mit den minimalistischen Ergebnissen von G. Bardy bezüglich der geistlichen Erkenntnis des Origenes zu Ende geführt. G. Bardy hatte die geringe Zahl der Texte hervorgehoben, die Origenes zur Theorie der Erkenntnis habe. C. weist demgegenüber nach, daß trotz dieser Tatsache die Theorie der Erkenntnis ein das ganze Werk des Origenes durchziehendes Problem darstellt. Wiederum gelingt es C. gut, von hier aus die Eigenart des Alexandriners ins Licht zu stellen und eine Anzahl von Einzelpunkten zu klären, wie das Verhältnis von „Vollkommenen" und „Einfachen" (simplices), die Frage der „doppelten Vollkommenheit" und im Zusammenhang damit auch die Stellung der Menschheit Christi im Aufstieg des Christen. Hier ist nochmals zur Origenesinterpretation von J. Lebreton Stellung genommen (474—476). Abschließend gibt C. Antwort auf die Frage, ob Origenes wirklich ein Mystiker sei (527—530), und dies im bejahenden Sinn; er stellt sich damit auf die Seite von W. Völker, I. Hausherr, H. Ch. Puech. Ein unbezweifelbares mystisches Sehnen trägt und leitet Leben und Werk des Alexandriners. Nach C. hat Origenes wirklich mystische Erfahrungen gehabt, wenn er auch nicht ein rein kontemplativer Mystiker ist. Alles ist ausgerichtet auf Lehre und Leben. Das genus litterarium seines Werkes kennt darum auch nicht das „geistliche Tagebuch", auch nicht die Reflexion über die eigene mystische Erfahrung oder eine Psychologie der Mystik. Wie schon in seinem Peri Archon, ist in seinem ganzen Werk eine Einheit von spekulativer Theologie, Metaphysik, Exegese, geistlicher Theologie gegeben.

Es ist C. sicher gelungen, Origenes als den Lehrer des geistlichen Erkennens im ganzen Umfang nachzuzeichnen und den Philosophen, Theologen und Mystiker in solcher Einheit zu zeigen, daß eine Isolierung etwa des hellenistischen Philosophen im Sinne von Hal Koch unmöglich ist. Nicht der Kosmologe oder der Metaphysiker darf sich in der Origenesinterpretation in den Vordergrund drängen — wie bei vielen Deutern —, sondern das Beherrschende ist seine geistliche Schau, die auf der Beziehung Abbild—Urbild beruht und seine ganze Spiritualität und Exegese durchdringt. Gewiß wird die Forschung bei der geschlossenen Interpretation C.s nicht haltmachen. Schon ist ein neuer Schritt gemacht. Der Fortschritt der Evagriusforschung, besonders die Entdeckung eines neuen syrischen Manuskripts der Gnostischen Centurien des Evagrius, eröffnet eine neue Möglichkeit der Beurteilung des Origenismus und damit auch des Einflusses des Origenes (vgl. *F. Refoulé O. P.*, La christologie d'Évagre et l'origénisme, in: OrChrPer 27 [1961] 221—266; *A. Guillaumont*, Les ‚Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique, Paris 1963). Was wirklich in Origenes ist — hier aber noch gebunden und eingeordnet —, wird es nicht erst in Evagrius so recht sichtbar? Die neue Möglichkeit zur Erforschung der Geschichte des Origenismus des 4. und des 6. Jahrhunderts wird auch für die unmittelbare Origenesforschung von Bedeutung sein.

A. Grillmeier S. J.

Schöllgen, Werner, *Konkrete Ethik.* gr. 8° (496 S.) Düsseldorf 1961, Patmos. 24.— DM.

Wenn man diesen 2. Band gesammelter Aufsätze aufschlägt, ist man gleich beeindruckt von der weitgespannten Thematik der moraltheologischen Arbeit von Sch. Krise der Autorität, Zerfall unseres Weltbildes, Hoffnungslosigkeit als Existenznot des heutigen Menschen, Kirche und moderne Technik, Kriegsdienstverweigerung, das Sittlich-Gute und das Ökonomisch-Richtige, Bevölkerungspolitik, gleitende Arbeitswoche, Pluralismus der Strafzwecke, Grenzfragen der Psychotherapie an die katholische Moraltheologie: das sind aufs Geratewohl herausgegriffene Stichworte für einige der heute drängenden Fragen, zu denen Sch. sich äußert. Daß er dabei erneut seine Kompetenz als Moraltheologe beweist, die sich mit staunenswerten Kenntnissen in der Soziologie, Psychologie und Medizin verbindet, bedarf eigentlich keiner Erwähnung für jemanden, der seine zahlreichen früheren Veröffentlichungen kennt.

In der Einleitung und im ersten Aufsatz gibt Sch. sich Rechenschaft über „die wissenschaftlich-methodische Haltung", in der er all die Fragen und Probleme angegangen ist, die sich ihm als Moraltheologen von den verschiedensten Lebens-

bereichen her aufdrängten. Er hat sich stets von der Überzeugung leiten lassen, die Moraltheologie habe unter allen Umständen den größten ihr möglichen Grad an Konkretheit anzustreben; nicht bloß die überzeitlich gültigen und darum notwendigerweise sehr abstrakten Prinzipien zu reflektieren und zu begründen, sondern vor allem die besondere sittliche Verantwortung und Aufgabe aufzuzeigen, welche die Menschen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation, in ihrem Beruf, in ihrer Stellung in Familie, öffentlichen Gemeinwesen, Kirche usw. zu übernehmen haben. Sch. hält diesen Gedanken sicher nicht für neu, er beruft sich selbst auf Thomas. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die moraltheologischen Handbücher umfangreiche Kapitel der speziellen Ethik widmen. Aber Sch. will wohl fragen, ob sie mit dem Maß an Sachkenntnis geschrieben sind, das erforderlich ist, um für eine konkrete geschichtliche Situation oder für einen besonderen Berufsstand die gültigen ethischen Imperative aufzustellen. Daß wir heute eine Krise der Autorität durchleben, dürfte wohl niemandem entgehen. Aber diese Krise zu diagnostizieren, sie aus ihrer geschichtlichen Herkunft zu verstehen, die soziologischen und psychologischen Gesetze aufzudecken, die sich darin auswirken, das kann nur, wer die entsprechenden historischen, soziologischen und psychologischen Kenntnisse besitzt. Und erst, wenn in dieser wissenschaftlich-exakten Methode die heutige Krise der Autorität diagnostiziert ist, vermag der Moraltheologe die konkreten sittlichen Forderungen zu erfassen, die uns zur Überwindung der Krise auferlegt sind. Die Ergiebigkeit der moraltheologischen Arbeit von Sch. erklärt sich zweifellos zu einem erheblichen Teil aus seiner gründlichen Vertrautheit mit der modernen Soziologie, Psychologie und Medizin. Man muß ihm darum recht geben, wenn er für die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses in seinem Fach fordert, es „müßte für den Raum der Moraltheologie, die es mit der unausschöpfbaren Weite aller praktisch bedeutsamen und sittlich relevanten Lebensbereiche zu tun hat, ganz ... selbstverständlich werden, daß sich jeder wenigstens in einem bestimmten profanen Fach methodisch gesichert hat" (29).

Da Sch. einen nüchternen, wissenschaftlich geschulten Blick für die Realitäten des Lebens besitzt, ist er äußerst empfindlich gegenüber allen utopistischen Schwärmern und radikalen Gesinnungsethikern, die reine und hohe sittliche Ideale entwerfen, alles und jedes, was ihnen nicht entspricht, rücksichtslos kritisieren und nicht lernen wollen, mit den realen, stets beschränkten Möglichkeiten der Verwirklichung von Idealen zu rechnen. Ob Sch. das „Evangelische Soziallexikon" unter dem Gesichtspunkt „Der gute Wille und der rechte Weg" bespricht (71—84), ob er „die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel" behandelt (62—70) oder dem Zusammenhang von „Ethik und Lebenserfolg" nachgeht (85—92), jedesmal ist es ein überzeugendes Plädoyer für eine „Verantwortungsethik", die zu dem nüchternen Satz steht: „Das Mögliche ist das Meiste." Das Thema scheint heute wieder eine besondere Aktualität zu besitzen. Wenn man an all das denkt, was in den letzten Monaten und Jahren zur „Bewältigung der Vergangenheit" geschrieben und teilweise leidenschaftlich in der Öffentlichkeit diskutiert worden ist, fragt man sich unwillkürlich, woher viele die Maßstäbe nehmen, nach denen sie das Verhalten einer früheren Generation ethisch beurteilen und in der Regel verurteilen, ob von einer wirklichkeitsnahen „Verantwortungsethik" oder von einer „Gesinnungsethik", der „Ideologie der jeweiligen Zuschauer" (Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, 89).

Bei seinem offenen Blick für den rapiden und tiefgreifenden Strukturwandel der modernen Welt läßt Sch. es sich verboten sein, mit Antworten von gestern alle Fragen von heute lösen zu wollen. Keineswegs aus mangelnder Kenntnis oder Schätzung der großen scholastischen Moraltheologen der Vergangenheit. Er befaßt sich eingehend mit dem Sinn und der Bedeutung der Kardinaltugenden für den Menschen von heute (49—61). Wenn er die anthropologischen Erkenntnisse M. Schelers, N. Hartmanns und A. Gehlens für die Moraltheologie fruchtbar macht, verliert er nicht den Sinn für das bleibend Gültige der aristotelisch-thomistischen Anthropologie. Mit viel Scharfsinn kann er bei Thomas Ansätze zu Fragestellungen aufdecken, von denen man glauben würde, sie seien erst unserer Zeit aufgegangen (vgl. Der medizinische Konstitutionsbegriff in theologischer Beleuchtung, 447—452). Wenn er einmal feststellt: „Fortschrittliche und konservative Haltung ... bedingen

sich gegenseitig, als unentbehrliche und sich begrenzende Teilmomente" (217), so beschreibt er damit exakt seine eigene theologische Arbeitsweise.

Was das für die Moraltheologie im besonderen heißt, hat Sch. schon früher in seiner beachtenswerten kultursoziologischen Begründung des Probabilismus dargelegt (Die soziologische Begründung der kath. Sittenlehre, 190—199). „Weil der Probabilismus dem Neuen als solchem bzw. der Freiheit gegenüber dem tradierten positiven Gesetz dadurch eine Chance gibt, daß er im Zweifelsfall ein Handeln auch bei geringerer Probabilität gestattet, deshalb ist er in Zeiten des Wandels und gesellschaftlicher Umbrüche die einzige Möglichkeit, dem Neuen als solchem gerecht zu werden" (11). Es mag heute noch ein anderer Gesichtspunkt hinzukommen, der es uns verbietet, den Probabilistenstreit kurzerhand als unnütze Vergeudung von Geist und Scharfsinn ganzer Generationen von Moraltheologen zu beurteilen, trotz aller beklagenswerten Umstände, die ihn begleiteten. Bis vor gar nicht so langer Zeit wurden die überlieferten Normen der katholischen Sittenlehre vom weitaus größeren Teil der kirchentreuen Christen mit schlichter Selbstverständlichkeit als gültig akzeptiert, worin dann manche Moraltheologen einen sicheren Beweis für die Evidenz dieser Normen erblickt haben mögen. Mittlerweile hat sich die Situation von Grund auf geändert. Auch viele Christen, die treu zur Kirche stehen, sind kritisch geworden, weil es ihnen nicht gelingen will, ihr Leben nach manchen dieser überlieferten ethischen Grundsätze zu leben. Was ist verständlicher und berechtigter, als daß sie nach Gründen fragen für die Normen, an denen sie trotz ihres guten Willens immer wieder scheitern. Sch. führt einmal Schopenhauers Ausspruch an: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer." Ob man als Moraltheologe bei einiger Selbstkritik heute nicht öfter als früher sich sagen muß, die Gründe, die man beizubringen imstande sei, machten die Geltung dieser oder jener Norm wohl wahrscheinlich (probabel), aber nicht sicher?

Sch. betont wiederholt: Allgemeine Prinzipien reichen allein nicht aus, um eine konkrete neuartige Situation auf ihren sittlichen Forderungscharakter hin zu interpretieren. Müßte man darüber hinaus nicht auch noch fragen, ob von neuartigen Situationen nicht auch neues Licht auf unsere Prinzipien fällt, ein Licht, das in der Regel die Richtigkeit der Prinzipien bestätigt (um so sicherer, je allgemeiner sie sind), das bisweilen aber auch eine bisher an ihnen nicht wahrgenommene Unvollkommenheit sichtbar macht, vielleicht ihren Geltungsbereich als eingeschränkter erscheinen läßt, als man bislang annehmen konnte? Man denke etwa an die Prinzipien, nach denen die Moraltheologie die sittliche Zulässigkeit einer direkten Körperverletzung (mutilatio) beurteilt. Erweisen sie sich angesichts von Fällen wie etwa der homogenen Organtransplantation nicht als nicht hinreichend differenziert? Hat der Mensch tatsächlich nur in dem Maße ein Verfügungsrecht über seine körperliche Integrität, wie es für sein *eigenes* leibliches Wohl erforderlich ist? Namhafte Moraltheologen halten die heute bereits technisch mögliche Nierentransplantation für „probabiliter" erlaubt. Die Gründe, die sie anführen, kommen doch notwendig einer gewissen Korrektur des überlieferten Prinzips gleich. Man könnte auch an die Frage erinnern, wie eine Tubenligatur nach wiederholter Entbindung durch Kaiserschnitt sittlich zu beurteilen sei. Nach der bisher üblichen Begriffsbestimmung müßte man sie doch wohl als sterilisatio directa, mithin als unerlaubt bezeichnen. Aber ist es nicht dieser besondere Fall der Tubenligatur, der uns nötigt, die Gründe für die Sittenwidrigkeit der sterilisatio directa neu zu überdenken? Ist es die zerstörte Empfängnisfähigkeit oder erst die zerstörte Fortpflanzungsfähigkeit, was die sterilisatio directa zu einem unerlaubten Eingriff macht? Beides fällt zwar in der Regel zusammen und wurde deswegen bislang auch kaum unterschieden. Aber nach wiederholter Entbindung durch Kaiserschnitt kann der Fall eintreten, daß bei erhaltener Empfängnisfähigkeit die Fortpflanzungsfähigkeit bei der Frau zerstört ist: sie kann wegen pathologischer Veränderungen am Uterus kein lebensfähiges Kind mehr gebären. Fällt die bei einer solchen Frau aus sittlich einwandfreien Motiven vorgenommene Tubenligatur auch unter die operativen Eingriffe, die ihrer Natur nach sittenwidrig sind und darum durch kein noch so gutes Motiv gerechtfertigt werden können? Wir brauchen hier auf diese zur Zeit viel diskutierte Frage nicht weiter einzugehen. Es sollte nur verdeutlicht werden, daß die Moraltheologie möglicherweise an den neuartigen

Situationen, vor die sie fortwährend gestellt wird, auch ihre überlieferten Prinzipien überprüfen muß, natürlich nicht Prinzipien wie „suum cuique tribuendum" oder „pacta servanda", wohl aber schon mehr konkretisierte von der Art wie die vorhin erwähnten.

Es ist hier nicht möglich, auf die vielen sachlichen Einsichten einzugehen, die man bei der Lektüre der gesammelten Aufsätze von Sch. gewinnt. Dafür sind die behandelten Themen zu mannigfaltig und verschiedenartig. Jedenfalls hat Sch. uns ein Buch vorgelegt, das zuversichtlich stimmt, eine echte Hilfe für jeden, der sich aus christlichem Verantwortungsbewußtsein den vielen und gar nicht leichten ethischen Fragen unserer Zeit stellt. Br. Schüller S. J.

Repgen, Konrad, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. I: Papst, Kaiser und Reich (1511—1644). Teil I: Darstellung* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 24). gr. 8° (XLV u. 555 S.) Tübingen 1962, Niemeyer. 68.— DM.

Die Geschichte soll in diesem Buch dargestellt werden, als wäre sie noch einmal Entscheidung (XIV), sie soll mit ihren akuten Alternativen noch einmal Gegenwart werden. Verf. schreibt als politischer Historiker und überläßt den Juristen und Theologen, unter Ausbreitung eines reichen, zum größten Teil neuen Quellenmaterials, die weiteren Fragestellungen und Schlüsse zu den Problemen Toleranz, Ketzerrecht, Papsttum und Reichsverfassung, die alle den Ausführungen irgendwie zugrunde liegen und mitgemeint sind. Die Hauptmasse des Materials entstammt dem Vatikanischen Geheimarchiv und der Vatikanischen Bibliothek, wie es die Themenstellung ja auch forderte. Sie untersucht die Politik der römischen Kurie angesichts der Reichsentscheidungen innerhalb des ungeheuer bewegten Zeitraums vom Reichstag zu Worms (1521) bis zum Abschluß des Dreißigjährigen Krieges in den Friedensschlüssen von Münster/Osnabrück, die selbst aber in diesem Band noch nicht behandelt werden (dazu kann man jetzt Fritz Dickmanns Werk über den Westfälischen Frieden, Münster 1959, subsidiär heranziehen, vgl. Schol 35 [1960] 606 f.). Ursprünglich hatte der Verf. sich dies allein zu untersuchen vorgenommen, die Geschichte der päpstlichen Politik beim Westfälischen Frieden selbst zu schreiben, in der Fortsetzung von Arbeiten, die bereits in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eingesetzt haben (Stand der Forschung 1—4), aber so wenig befriedigen konnten, daß auch heute noch diese Geschichte fast ganz auf ungedrucktem Material aufzubauen ist. Dabei stellte es sich heraus, daß die Vorgeschichte eigentlich wichtiger sei als die Verhandlungen selbst und der ihnen schließlich folgende bekannte Protest der Kurie (Breve vom 24. Oktober 1648 „Zelo domus dei"). Von diesem hatte Leopold Ranke behauptet, er sei unvermeidbar notwendig gewesen, und seine These ist in Variationen (bei Döllinger, Hergenröther, Pastor) bis heute gängig geblieben. Gegen diese These nimmt Verf. Stellung aufgrund der von ihm selbst (1953) ermöglichten Identifizierung der Originalinstruktion für den Nuntius Fabio Chigi, welche Rankes These im Kern erschüttert. So wendet sich Verf. zunächst der Haltung des Papsttums gegenüber dem sich wandelnden Reichs-Religionsrecht des 16. Jahrhunderts zu (I. Teil 31—153), um dann erst die wechselnden Verhandlungen und Entscheidungen im Verlauf des Großen Krieges selbst vom Restitutionsedikt (1629) über den Prager Frieden (1635) zum Regensburger Reichstag von 1641 darzustellen (II. und III. Teil 157—526).

Das 16. Jahrhundert gehört nach dem Verf. auch deshalb zur unmittelbaren Vorgeschichte des Protestbreves, weil die Kurie die verschiedenen Entscheidungen jenes Zeitraums ausdrücklich als Präzedenzfälle behandelt und diesen damit aktuelle Bedeutung beimißt. Es handelt sich um den Protest des Kardinals Truchseß gegen den Augsburger Frieden von 1555, den sogenannten Commendone-Protest beim Reichstag von 1566, vor allem aber um die ausgebliebenen Proteste aus der Zeit bis zum Augsburger Frieden. Damit zieht Verf. die überaus kritische und faszinierende Frage in den Bereich seiner Forschung, welche Stellung das Papsttum zu den religionspolitischen und religionsrechtlichen Konsequenzen der Glaubensspaltung in Deutschland bezogen hat, und zwar von 1521 an. Am konkreten Beispiel des Verhältnisses Papsttum—Kaisertum (Kaiser und Reich!) wird damit

zugleich das durch die Glaubensspaltung für jede der großen Konfessionen entstandene Problem der Toleranz behandelt.

Der vorliegende Teilband bringt nur die Darstellung (d. h. die Forschungsergebnisse), sein Textband wird erwartet. Verf. verspricht in Band II, die Stellung des Papsttums in Europa, wiederum zurückgreifend ins 16. Jahrhundert und hinführend an die Schwelle der Friedensverhandlungen von Münster, zu untersuchen und damit noch bei der Vorgeschichte zu bleiben; den Verhandlungen selbst von 1644—1648 und der Nachgeschichte der Protestnote „Zelo domus dei" wird ein dritter Band gewidmet sein.

Zur Frühgeschichte der reformatorischen Entwicklung in Reich und Territorien bringt Verf. bemerkenswerte Beobachtungen und Feststellungen, die für jeden neuen Darsteller der Reformationsgeschichte verbindlich sein sollten. So etwa abschließend über die Rechtsnatur des Wormser Edikts von 1521 (37), über die Gewohnheit der Kurie, Begriffe des römischen Rechts auf das Reich anzuwenden und sich damit die richtige Erkenntnis der Struktur dieses Gebildes zu verbauen (39), über die große prinzipielle Bedeutung des Nürnberger „Religionsfriedens" 1532 zwischen Karl V. und den evangelischen Ständen, mit dem „ipso facto der Anfang für ein konfessionell neutrales Reichskirchenrecht gemacht wurde" (41). Das kanonische Recht, bisher als Reichsrecht geltend, wird in einem wichtigen Punkt (Ketzerrecht) suspendiert. Damit löst sich das Reichsrecht in einem zentralen Punkt vom katholischen Kirchenrecht, „ein lautloser, aber scharfer und tief reichender Riß hat die Verbindung zwischen Reich und Kirche an einer Hauptwurzel getrennt" (ebd.). Für die Kurie standen stets politische Erwägungen vor grundsätzlich rechtlicher Betrachtung (vor allem unter Klemens VII.); dabei verkannte sie lange Zeit die Lage in Deutschland, wo es eben schon lange nicht mehr um theologische Klärung ging, sondern um rechtliche Anerkennung der neuen reformatorischen Landeskirchen und den Rechtsschutz für deren geregelten Ausbau. Sehr interessant sind die Ausführungen über die Auffassung des spanischen Kardinals Garcia de Loaysa O. P., nach der bereits Staat und Kirche als zwei durchaus verschiedene Strukturbereiche anzusehen seien, die sich nicht mehr im herkömmlichen Sinn decken. Im Staatlichen möge man in Deutschland, so rät Loaysa seinem früheren Beichtkind Karl V., zu einem politischen Ausgleich kommen, der Papst werde keine Schwierigkeiten machen. Man solle in den lutherischen Irrtümern jetzt dissimulieren, wegen der Türkengefahr einen langfristigen Waffenstillstand zwischen Häretikern und Christen schließen auf der Basis des status quo (so daß jeder glauben könne, was er wolle) (44—48). Ganz anders die beiden Nuntien, die zu gleicher Zeit beim Reichstag zu Regensburg weilen, Lorenzo Campeggio und Hieronymus Aleander. Sie sahen deutlich, daß hier nicht politisch, sondern kirchenrechtlich gedacht werden mußte. Sie lehnten den Nürnberger Kompromiß entschieden ab („quando etiam coelum rueret"), kein Jota könne in Glaubensfragen konzediert werden (53). Vergeblich. Klemens VII. billigte im vertraulichen Gespräch die Haltung des Kaisers, offiziell hat die Kurie zum Nürnberger Religionsfrieden nicht Stellung genommen, ganz zu schweigen davon, sie hätte protestiert.

Erst mit dem berühmten Breve vom 24. August 1544 (unter Paul III.) hat die Kurie, jetzt auf die Linie der Regensburger Nuntien eingeschwenkt, grundsätzlich Stellung genommen gegen das sich neu abzeichnende „Reichs-Religionsrecht", das umfassend und konfessionell neutral im Reichstagsabschied von 1544 (zwar befristet, aber doch unmittelbar geltend) niedergelegt war und in dem vom Papst mit keinem Wort die Rede war. Mit seinem grundsätzlichen Nein gegenüber den strukturellen Verfassungsänderungen im Reich, die es mit allen kirchlichen Mitteln zu bekämpfen gelte, erscheint das Breve als eine prinzipielle Entscheidung von säkularer Bedeutung (62), ein erster Markstein auf dem Weg zum päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden.

Wir müssen es uns versagen auf alle Ergebnisse dieser ungemein sorgfältig gearbeiteten und mit reichen Mitteilungen aus den Archiven ausgestatteten Untersuchung einzugehen. Wichtig erscheint uns vor allem eine die Konturen Pastors wesentlich korrigierende Nachzeichnung der Reichspolitik der Kurie unter Urban VIII., dessen langer Pontifikat (1623—1644) praktisch mit dem Dreißigjährigen Krieg parallel läuft. Die inneren Widersprüche in dem Verhalten dieses Papstes schaffen

große Schwierigkeiten bei der abschließenden Beurteilung, die wohl auch noch nicht bei dem derzeitigen Stand der Forschung getroffen werden kann. Verf. hat einige höchst instruktive Seiten (162—165) darüber geschrieben, und praktisch ist der größere Teil des vorliegenden Bandes ein laufender Kommentar zur Deutschlandpolitik des Barberini-Papstes. Ein Papst, der dreißig Millionen Skudi seiner Familie zuwendet und der katholischen Liga in den wichtigen Jahren 1631—1634 nur eine halbe Million als Subsidien zur Verfügung stellt, dessen eigener Nepot in einem der schwierigsten Probleme der katholischen Glaubenslehre den Kalvinisten Hugo Grotius um seine theologische Meinung ersucht (163), der dem erwünschten Präzedenzrecht eines Neffen, der als römischer Stadtpräfekt Vortritt vor dem kaiserlichen Botschafter erhalten sollte, in Wien erstaunlich energische und kostspielige diplomatische Fürsorge angedeihen ließ, während gleichzeitig laufende Stellungnahmen zu weltpolitisch wie kirchenpolitisch ernstesten Entscheidungen nur routinemäßig behandelt wurden, erscheint, kirchlich gesehen, in nicht allzu strahlendem historischem Licht. Verf. bringt (164) vorweggreifend ein summarisches Fazit mit dem Satz: Als Urban VIII. 1623 den Thron bestieg, war das Papsttum im Kräftefeld des katholischen Europa immerhin noch ein zentrales politisches Gewicht. Als er sich 1644 zum Sterben legte, war dem Hl. Stuhl davon nicht mehr viel verblieben; geblieben war kaum mehr als die Tradition seiner zeremoniellen Funktion zwischen den katholischen Mächten der Alten Welt.

Allerdings läßt R. auch so noch die Frage offen, wie sich die historische Verantwortung für diesen Wandel auf die verschiedenen beteiligten Institutionen, Persönlichkeiten und Strömungen zu verteilen habe. In der historischen Bewertung Kaiser Ferdinands II. bahnen sich durch die Forschungen des Verf. neue Möglichkeiten an, die ihn als „rechtschaffenen Herrscher, der Respekt verdient" (169, Anm. 55), erkennen lassen. Persönlichkeit und Einfluß des kaiserlichen Beichtvaters P. Wilhelm Lamormaini aus Luxemburg werden deutlicher und abgewogener sichtbar, als es die ältere Geschichtsschreibung tun konnte oder wollte.

Eine kurze Zusammenfassung als Überblick über die Ergebnisse dieses Bandes beschließt unter der Überschrift „Dem Kongreß entgegen" (527—534) den wertvollen ersten Teil eines monumental angelegten Werkes, das in seinem vollen Umfang wohl zu den auf lange Zeit hin maßgebenden Veröffentlichungen zur kirchenpolitischen Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts gehören wird. Man möchte hoffen, daß sich die Andeutung des Verf. in der Einleitung verwirkliche und daß Juristen wie Theologen sich aus diesem verschwenderisch reich mitgeteilten und methodisch so vorbildlich erschlossenen Quellenmaterial für ihre Forschungen Anregung, Hilfe und Basis bieten lassen. H. Wolter S. J.

Schmidt-Volkmar, Erich, *Der Kulturkampf in Deutschland (1871 bis 1890)* 8° (390 S.) Göttingen 1962, Musterschmidt. 29.80 DM.

Im Jahre 1942 ließ Verf. (damals nur Erich Schmidt) als 1. Band eines Gesamtwerkes mit dem Titel: „Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus" das Buch erscheinen: Pius IX. und die Zeit der Rüstung (1848—1870). Erst jetzt folgt der 2. Band, der sich mit dem eigentlichen Verlauf des Kampfes beschäftigt. Dazu dient dem Verf. das bereits damals gesammelte Material aus preußischen, deutschen und österreichischen Archiven. Auf das vatikanische Material hat er verzichtet, da es bereits von E. Soderini (Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf, München 1935) verwertet worden war. Insofern gibt sich dieser Band (mindestens für die Zeit von 1878 an) als eine Ergänzung zu Soderini. Leider bleibt es eine einseitige Ergänzung insofern, als Soderini nicht eingearbeitet wird, mit seinen Thesen auch keine Auseinandersetzung versucht wird. Man müßte also eigentlich beide Bücher gleichzeitig lesen, um ein ausgewogenes Bild zu bekommen. Dabei möchte aber Verf. eine Gesamtdarstellung des Kulturkampfes geben, was ihm insofern auch gelingt, als er alle Phasen mit Hilfe seines Quellenmaterials behandelt. Weil aber nur die eine Hälfte des heranzuziehenden Quellenbestandes benützt wird (es fehlen alle originären Aussagen der Kurie, des deutschen Episkopats, der sonstigen spezifisch katholischen Quellen), ist es wiederum doch keine eigentliche Gesamtdarstellung. Zudem tritt Preußen so sehr in den Vordergrund (was an sich sachgerecht ist), und die Entwicklung in den anderen Ländern des

Reiches wird so knapp behandelt (188—200), daß auch von hier aus keine Gesamtdarstellung des Kulturkampfs in Deutschland (wie der Titel verspricht) zustande gekommen ist.

Daß überhaupt das vielbehandelte Thema erneut bearbeitet wurde, läßt sich gut begründen, denn viel neues Quellenmaterial wurde in letzter Zeit veröffentlicht (vgl. den Forschungsbericht von *Rud. Morsey*, Bismarck und der Kulturkampf; Archiv für Kulturgeschichte 39 [1957] 232—270, den Verf. anscheinend nicht eingesehen hat). Im Zeichen des sich wandelnden Bismarck-Bildes läßt sich eine erneute Aufarbeitung der wichtigsten politischen Vorgänge seiner Kanzlerzeit durchaus rechtfertigen. Auch für die Kirchengeschichte der letzten hundert Jahre, innerhalb welcher die Einzelpontifikate erst jetzt eine wissenschaftlich anspruchsvollere Darstellung erhalten (vgl. Roger Aubert, Le Pontificat de Pie IX., Paris 1952, und das dreibändige Werk E. Soderinis über den Pontifikat Leos XIII., Mailand 1932/33), kann eine neue Bearbeitung etwa des Kulturkampfes nur von Nutzen sein.

Besonders eingehend wird der Ausbruch des Kampfes (60—112) und seine Beilegung (219—350) behandelt, während das Mittelstück eher jejun gehalten wird: der Kampfverlauf (113—146) und die Auswirkungen auf Staat und Kirche (147 bis 187). In diesem Mittelstück macht sich eben die einseitige Quellenlage besonders hemmend bemerkbar, weil sowohl der Kampfverlauf (vor allem außerhalb der Parlamentsdebatten und der Gesetzgebungsmaschinerie) wie die Auswirkungen, zumal auf die katholische Kirche in Preußen, sich vor allem aus den überreich fließenden publizistischen, aber auch amtlichen Quellen kirchlicher Provenienz überzeugend und kräftig profiliert würden herausarbeiten lassen. Zu Beginn des Kapitels, das sich mit der Wende im Kulturkampf (201—218) und seiner Beilegung beschäftigt, hätte Verf. die Frankfurter Dissertation von H. Mann, Der Beginn der Abkehr Bismarcks vom Kulturkampf (1878—1880), beiziehen können.

Auf Einzelheiten der „Vermittlung der Fakten, der ein verhältnismäßig breiter Raum" gewährt wird, wie Verf. gesteht, hier einzugehen, würde sicher zu weit führen. Bei ihrer Wertung und Auswertung setzt eigentlich die Diskussion sinnvollerweise ein. Verf. bemüht sich sichtlich (anders als 1942), allen Teilnehmern des Kampfes Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. Sowohl dem Kanzler („die Beilegung des Kulturkampfes als eine der größten innerpolitischen Leistungen", 360), wie dem Papst Leo („Pontifex und Staatsmann in einer Person", 361); auch Windthorst (wenn hier auch mit Einschränkungen) wird Beifall gezollt. Warum übrigens Ludwig Windthorst ausgerechnet Joseph geheißen haben soll (so 28), bleibt rätselhaft. Vielleicht klingt Joseph besonders katholisch. Aber leider versteht Verf. ganz offensichtlich vom Katholizismus nicht sehr viel; seine Sprache verrät das Fehlen elementarster Kenntnisse hinsichtlich katholischer Denkvorstellungen, von Vorgängen innerhalb des katholischen Raums. Die Beispiele ließen sich häufen. S. 23 heißt es etwa: „die deutschen Bischöfe hätten aus grundsätzlichen oder aus *opportunistischen* Gründen gegen das Unfehlbarkeitsdogma angekämpft". Hier liegt fast jedes Wort irgendwie falsch. Die deutschen Mitglieder der sogenannten Minderheit auf dem Konzil hielten es nicht für opportun, jetzt, d. h. 1870 bereits, zu einer dogmatisch verbindlichen Formulierung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen zu kommen, weil sie meinten, dadurch würde das Gespräch zwischen den Konfessionen, zumal in Deutschland, unnötig belastet. Oder S. 23: „in Bayern suchten die Bischöfe die Befolgung des Unfehlbarkeitsdogmas zu erzwingen". Man befolgt kein Dogma, man nimmt es an oder lehnt es ab. Sachlich unrichtig aber scheint uns die Auffassung zu sein, als ob „aufgeklärte katholische Bildungskreise in den Städten ... für die letzte Entscheidungsfreiheit des Christen auch in Glaubensdingen" eingetreten wären (ebd.). Die Altkatholiken haben die Lehrautorität der Kirche durchaus anerkannt, nur blieb bei ihnen das Medium, dessen sich diese Autorität bedient, noch umstritten. Die wenig bedachtsame Sprache des Verf. läßt sich auch daher erklären, daß er sich seiner Sekundärquellen allzu unkritisch bedient. Wenn er Karl von Savigny (gemeint ist Karl Friedrich v. S.) einführt als „aus einem alten Reichsrittergeschlecht von Oberlothringen stammend, Konvertit und Zögling des Collegium Romanum" (27), weiß man bald, daß er dieses Wissen einem mehr als flüchtigen Lesen des entsprechenden Artikels in der Allgemeinen Deutschen

Biographie verdankt; ohne sich dabei zu fragen, ob alles stimme (denn schließlich dürfte die ADB, und gerade sie zuletzt, doch wohl kaum unfehlbar sein). Die Savignys sind bereits seit 1650 in Deutschland ansässig (Nassau, Hessen, Frankfurt). Karl Friedrich war nicht Konvertit. Sein Vater Friedrich Karl, der berühmte Rechtshistoriker und preußische Staatsminister, hatte die katholische Kunigunde Brentano zur Frau und ließ sie ihre Kinder katholisch erziehen. So kam Karl Friedrich in Berlin auf das französische Gymnasium, dann nach Rom auf das dortige Gymnasium (Collegium Romanum, also nicht etwa ins Priesterseminar, wie man vermuten könnte), dann auf ein entsprechendes Schulinstitut in Neapel.

Verf. arbeitet aber auch sonst mit ungeprüften Klischees ziemlich ältlicher Provenienz. Man lese das Charakterbild Bismarcks auf S. 29 f.: „seine Gläubigkeit ... die männliche Kraft lutherischen Geistes, der im Dienst des Königs und Staates die Sinnerfüllung des Christentums sah. Bei ihm verschmolz das in ihm lebendige Erbe germanischer Vasallentreue mit dem lutherischen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu einer unlösbaren Einheit ... es war also das reformatorische Tatchristentum, für das das dritte Gebot des Vaterunsers: ‚Dein Wille geschehe' hauptsächlich und immer maßgebend war". Im Jahre 1962 kann man solche Ausführungen nur erstaunt und amüsiert vernehmen. Als wissenschaftliche Aussage sind sie unbrauchbar (längst völlig abgenützt und unbelegbar). Wenn es dann aber weiter heißt: „... als protestantischer Politiker bäumte er (Bismarck) sich gegen den Totalitätsanspruch der römischen Hierarchie, gegen das Übergreifen der Priesterherrschaft in die Belange des Staates auf" (30 f.), dann klingen hier aus nicht zu weiter Ferne vertraute Klänge der publizistischen Sprache des Dritten Reiches auf. All das macht die Lektüre des vielfach gut unterrichtenden Buches für einen modernen Leser etwas mühsam und weniger erfreulich. Neben der Sprache bleibt aber auch sachlich noch anzumerken, daß man gern eine kritische Stellungnahme zu den Quellenaussagen gesehen hätte, die der Verf. verwertet. Verf. teilt aus dem Gesandtschaftsbericht aus Rom (v. Arnim) 26. März 1872 mit: „Der bevorstehende Kampf werde nicht leicht sein, da dem Papst in den Jesuiten eine über die ganze Welt verstreute organisierte Armee zur Seite stände. Die Jesuiten säßen auf den meisten deutschen Bischofsstühlen, aus ihren Reihen nähmen die Bischöfe zumeist ihre Räte, sie drängten sich in die Universitäten ein, und wer eine ihrer zahlreichen Schulen verließe, leiste einen Eid des Gehorsams, der ihn zu lebenslänglicher Gefolgschaft verpflichte." Zu diesem mehr als hanebüchenen Unsinn aus der Feder eines gebildeten preußischen Diplomaten, den Bismarck selbst vielleicht durchschaute, der aber bei den sonstigen Lesern im Auswärtigen Amt hängenblieb oder unwidersprochen durchgegeben wurde, weiß der Verf. kein erläuterndes Wort beizufügen. So werden viele Texte beigezogen und bleiben dem Benützer sozusagen zu freiem Gebrauch überlassen. Das genügt unseres Erachtens nicht und führt auch die wirkliche Einsicht in die Zusammenhänge der kabinettspolitischen und parlamentarischen Entscheidungen nicht weiter. Ob der Vatikan 1872 wirklich „befürchtete, daß die Überschwemmung mancher europäischer Länder mit emigrierten Jesuiten eine ungünstige Rückwirkung für den gesamten Orden haben könnte, und deshalb ein Teil nach Übersee, besonders nach Amerika, geleitet wurde" (111 f.), möchten wir sehr bezweifeln, denn eine Überschwemmung mehrerer Länder seitens der kaum dreihundert deutschen Jesuiten dürfte kaum hohe Wellen geschlagen haben. Wenn der Verf., der diese vatikanische Ansicht übrigens nicht belegt, sich bei einschlägigen Fachleuten kurz orientiert hätte, wäre ihm eine kritische Bemerkung leicht zur Verfügung gewesen.

So legt man dann das Buch mit Bedenken aus der Hand. Das in ihm dargebotene Material ist wertvoll, wenn man es mit Bedacht und im Zusammenhang mit allen anderen Aussagen der Zeit verwertet. In der Bewertung des Kulturkampfes werden die Ansichten wohl immer stark abgestuft und vom unterschiedlichen Sehwinkel her verschieden auseinandergehen, ohne sich dabei notwendigerweise zu widersprechen. Wenn man sie ergänzend zusammenschaut, ergibt sich das Bild einer sowohl für die deutsche Reichsgeschichte wie für die entsprechende Phase der kirchlichen Entwicklung hochbedeutsamen Auseinandersetzung, welche in ihren positiven Ergebnissen Bleibendes heraufzuführen bestimmt war.

Hans Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Valverde, Carl., S. J., Filosofía y filosofías. gr. 8° (62 S.) Comillas 1961, Universidad Pontificia. — Diese Schrift gibt — anscheinend erweitert — die Vorlesung wieder, die V. zur Eröffnung des akademischen Jahres 1961/62 in der Päpstlichen Universität von Comillas gehalten hat. Es geht um die brennende Frage, wo angesichts des Wirrwarrs der Philosophien *die* Philosophie zu finden ist, der zu widmen sich lohnt; nicht einmal über die Definition der Philosophie sind sich die Philosophen ja einig. Im 1. Teil geht V. den mannigfachen „Verkörperungen" der Philosophie durch die Jahrhunderte nach; in unserer Zeit scheint das Auseinanderstreben der Richtungen mehr denn je entmutigend zu sein. Im 2. Teil fragt V. nach den Ursachen dieses Zustandes. Die erste Ursache ist die Schwierigkeit des Gegenstandes; das Übersinnliche, das Sein und Wesen der Dinge kann nicht leicht mit der gleichen Einmütigkeit erkannt werden wie die empirischen Phänomene, die der Wahrnehmung zugänglich sind. Dazu kommt die starke Wirkung der Subjektivität auf das philosophische Denken. Schließlich weist V. auf den tiefgehenden Einfluß hin, den die Denkhaltung, die in verschiedenen „geistigen Imperien" vorherrscht, auf den einzelnen Denker ausübt; hierher gehört insbesondere die Andersartigkeit der szientistischen Philosophie der anglo-amerikanischen (und skandinavischen) Länder von der „humanistischen" Philosophie des übrigen (nicht-kommunistischen) Europa. Der 3. Teil sucht Wege zur Einheit. Alle großen Philosophen fassen die Philosophie als Streben nach einer Gesamtschau der Wirklichkeit und als Suche nach dem Absoluten auf. Diese Fragen stellen sich dem Menschen unausweichlich. Mit persönlicher Wärme setzt sich V. für die theistische Lösung ein. Leider berücksichtigt er nicht den naheliegenden Einwand, dies sei nur ein subjektives Bekenntnis, das keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit habe. Der Angriff V.s auf eine einseitige erkenntnistheoretische Einstellung der Philosophie scheint geschichtlich die Lage am Anfang unseres Jahrhunderts vorauszusetzen; sachlich würde die Behauptung, es sei ein unmögliches Unterfangen, mit den Erkenntnisfähigkeiten diese selbst zu rechtfertigen (59), zu Ende gedacht, dem Geist die Möglichkeit der „vollkommenen Rückkehr zu sich selbst" abstreiten.

J. de Vries

Münzhuber, Jos., Eine Einführung in die Philosophie. 4. Aufl. 8° (490 S.) Düsseldorf 1962, Schwann. 34.— DM. — Diese Einführung in die Philosophie ist vor allem für Schüler der Oberklassen höherer Lehranstalten und Studenten der ersten Semester gedacht. Didaktisch geschickt wird von den Sachgebieten, die dem Leser schon bekannt sind, der Weg gebahnt zu den zugrunde liegenden philosophischen Fragen. So geht das 1. Kap. von der Mathematik aus und zeigt die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, das 2. Kap. entwickelt von den Naturwissenschaften her das Universalienproblem, das 3. Kap. von der Sprachwissenschaft her eine Philosophie der Sprache, das 4. Kap. geht von der Geschichte, das 5. Kap. von der Kunst aus, um die entsprechenden philosophischen Probleme zu erhellen. Das 6. Kap. behandelt die „Philosophie vom Sittlichen und Religiösen", das 7. Kap., das in dieser Auflage neu hinzugefügt ist, bespricht unter dem Titel „Dasein und Existenz des Menschen" den Fragenkreis der Existenzphilosophie. — Die schwierige Aufgabe, den jungen Leser möglichst leicht und doch nicht bloß oberflächlich an die philosophischen Probleme heranzuführen, hat der Verf. weitgehend gelöst. Weniger befriedigt das Inhaltliche der dargelegten Philosophie. Die klassische Philosophie tritt vor Kant und namentlich N. Hartmann zurück. Zwar wird öfters

das „Unbefriedigende" der Lösungen Kants hervorgehoben. Um so mehr verschreibt sich der Verf. N. Hartmann. Zu unkritisch wird sein Grundgesetz der Modalitäten („Möglich und wirklich decken sich im real Seienden") übernommen (84) und sogar auf den menschlichen Willen angewandt; die Darlegungen über die Willensfreiheit können so allerdings nicht befriedigen (357—369). Die Naturteleologie wird ohne ernste Prüfung abgelehnt (108), ebenso die Gottesbeweise auf einer einzigen Seite (426). J. de Vries

Wagner, Joh., Was kann ich wissen? (Westermanns philosophische Quellenhefte, 4). 8° (147 S.) Braunschweig 1961, Westermann. 4.80 DM. — Die Sammlung ist für den Philosophieunterricht an den Oberklassen von Gymnasien gedacht. An Hand von Quellentexten sollen die Schüler unter Leitung des Lehrers die philosophischen Fragen klären lernen, die sich in ihnen, oft recht verworren, zu regen beginnen. Das vorliegende Heft will in dieser Weise der Klärung des Erkenntnisproblems dienen. Die Texte sind hauptsächlich ausgewählt aus Platons Theätet (Widerlegung des Protagoras) und Menon, aus Descartes' Meditationen, Kants Prolegomena und Kritik der reinen Vernunft, Lotzes Logik und Heideggers „Sein und Zeit". Dazu kommen kürzere Texte aus Hume, Fichte, Spinoza, Ernesto Grassi und Ludwig Landgrebe. Einige der Texte, namentlich die platonischen, sind sicher für den beabsichtigten Zweck sehr geeignet. Andere dürften die Schüler ohne die Hilfe eines philosophisch wirklich gebildeten und didaktisch geschickten Lehrers schwerlich richtig verstehen, geschweige denn gebührend würdigen können. Die Texte aus Fichte (91—99) dürften schlechthin zu schwierig sein. J. de Vries

Thévenaz, Pierre, La condition de la raison philosophique (Être et penser, 51). 8° (189 S.) Neuchâtel 1960, La Baconnière. 9.— Fr. — Dieses unvollendete Werk des 1955 verstorbenen bekannten westschweizerischen Philosophen sollte ursprünglich den Titel bekommen: Introduction à une philosophie protestante. Der Titel gefiel aber dem Verf. selbst immer weniger (7), und so wählten die Herausgeber entsprechend den beiden Hauptteilen (La condition humaine de la raison philosophique — La condition chrétienne de la raison phil.) den neuen Titel. „Condition" bedeutet dabei offenbar nicht einfach „Lage, Beschaffenheit", sondern „endliche, ungesicherte Lage" (vgl. 120: „condition divine" wäre ein Widerspruch). Die philosophierende Vernunft wird immer wieder durch eine erschütternde Erfahrung (expérience-choc) dazu gedrängt, sich radikal selbst in Frage zu stellen. Eine solche Erfahrung kann die des Widerstreits der dogmatischen Philosophien sein. Die entscheidende Erschütterung aber ist die durch das Wort Gottes, das die „Weisheit dieser Welt" als Torheit erklärt (1 Kor 1, 20). Gegenüber dieser Anklage besteht für die Vernunft eine zweifache Versuchung: einerseits die Versuchung zur Empörung und Versteifung in ihrer Selbstgenügsamkeit, anderseits die Versuchung zur Abdankung. Die rechte Antwort aber kann nur sein, daß die Vernunft aus ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit, die in Wirklichkeit Selbstentfremdung ist, sich zu sich selbst zurückrufen läßt; sie wird sich selbst zur Frage (67). Gerade das besagt einen neuen Aufruf zum Philosophieren. Indem die Vernunft ihre „condition" annimmt, erkennt sie an, daß sie kein „An-sich", keine Substantialität hat; sie ist weder absolutes Objekt noch absolutes Subjekt, ihre ganze Realität ist ihr Verhältnis zu sich selbst (106). So wird die Vernunft entabsolutiert, sie ist nicht mehr der göttliche Funke im Menschen, durch den er in Kontakt mit der höheren Welt ist (119 f.). Die entsprechende Philosophie ist Philosophie ohne ein Absolutes, weder Metaphysik noch Skeptizismus (129); ihr Gegenstand ist allein der Mensch. Sie ist berufen, die menschliche Erfahrung zu erweitern (147); damit ist ihr ein grenzenloses Feld eröffnet (148). Dadurch, daß sich die Vernunft in den Dienst ihrer Aufgabe stellt („engagement"), erhält sie eine neue Zuversicht, wenn es auch eine Zuversicht zum Abenteuer (assurance aventureuse) ist (153). Die direkte Beziehung zu Gott ist der Vernunft verwehrt, sie gibt es nur durch den christlichen Glauben — darum lehnt Th. den Begriff des „Vernunftglaubens" ab (168). Nur indirekt, durch Vermittlung der Erfahrung des Gläubigen, ist die Philosophie auf Gott bezogen. „Die christliche Erfahrung ist es, die endlich die Autonomie der Philosophie möglich macht" (171) — der letzte Satz des unvollendeten Manuskripts. Die Herausgeber haben außer einem Bericht über den Zustand des Manu-

skripts eine ausführliche analytische Zusammenfassung des Inhalts hinzugefügt. — Gewiß darf sich die menschliche Vernunft nicht absolut setzen und sich dem Wort Gottes nicht verschließen; gerade das wäre gegen ihre Natur, wie J. Pieper (siehe unten S. 463: „Über den Glauben") trefflich zeigt. Aber muß man sie darum so entwesentlichen und entmachten, wie der Verf. es tut? Hat Paulus bei seiner Anklage gegen die entartete Weltweisheit an solche Folgerungen auch nur gedacht? Nicht das macht er ihr zum Vorwurf, daß sie Gott erkennen wollte, sondern im Gegenteil, daß sie Gott nicht erkannt hat (1 Kor 1, 21): allem Anschein nach wäre dies also ihre Aufgabe gewesen. Gewiß muß sie dabei vom Menschen ausgehen. Aber ist eine echte philosophische Anthropologie möglich, ohne daß dabei auch des Menschen Verhältnis zu Gott in den Blick kommt? J. de Vries

Söhngen, Gottl., Analogie und Metapher (Studium generale). 8⁰ (140 S.) Freiburg 1962, Alber. 12.80 DM. — Das Buch ist, wie der Untertitel sagt, eine „kleine Philosophie und Theologie der Sprache". S. unterscheidet drei Grundfunktionen der Sprache: die logischen, die ästhetischen und die „energetisch-ethischen" Funktionen. Die logische Funktion ist für die beiden anderen grundlegend. Sie bedeutet das Verhältnis von Sprachformen und Denkformen (23). Die logische Urfunktion ist die semantische Funktion: das Wort als Zeichen. Weiter unterscheidet S. als logische Funktionen die kataphatische Funktion oder Aussage als Behauptung oder Verneinung, die „syllogistische" Funktion („Syllogismus" im weiteren Sinn als Satzgefüge verstanden) und die noëtisch-eidetische Funktion oder die Begriffsbildung als Schöpfung von Begriffsgestalten, wobei auf die Begriffsprägungen der Offenbarung, der griechischen Philosophie und der römischen Jurisprudenz hingewiesen wird (41). Die „ästhetischen" Funktionen werden im Sinne Kants verstanden als das Anschauliche an der Sprache. Im einzelnen werden hier unterschieden die phatisch-mimetische Funktion im Ausdruck der Sachen, die emphatische Funktion im Selbstausdruck der Person, die metaphorische Funktion im Bild und Gleichnis und die weltanschauliche Funktion im sprachlichen Aufbau eines Welt- und Menschenbilds. Dieser Teil (43—90) ist am liebevollsten ausgearbeitet. An trefflich ausgewählten Beispielen aus dichterischen, philosophischen (Kant) und namentlich biblischen Texten wird die große Bedeutung der Metapher dargelegt. Ein bekanntes Wort Kants abwandelnd, sagt der Verf.: „Das Metaphysische ohne das Metaphorische ist leer; das Metaphorische ohne das Metaphysische bleibt blind" (87). Unter der energetisch-ethischen Funktion der Sprache versteht S. ihre inswerksetzende Funktion, wie sie sich in aller Rhetorik zeigt (93). Im einzelnen werden hier unterschieden die Werkfunktion oder das Inswerkrufen, die Zeugnis- und Bekenntnisfunktion, die Funktion des Überzeugens und die Funktion der Gesprächsführung als Meinungsbildung. Viel Schönes wird hier gesagt über die Macht des Wortes Gottes, aber auch über die Notwendigkeit und die Gefahren menschlicher Redekunst. — Manches von dem überaus reichen Inhalt des Büchleins bleibt mehr angedeutet als ausgeführt, aber der verständige Leser wird dem Verf. dankbar sein für die vielen Anregungen zum Weiterdenken, die er gibt.

J. de Vries

Galen, Einführung in die Logik. Kritisch-exegetischer Kommentar mit deutscher Übersetzung von *J. Mau* (Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie, 8). gr. 8⁰ (XII u. 69 u. 27 S.) Berlin 1960, Akademie-Verlag. 12.50 DM. — Galens Einführung in die Logik, die 1844 im Keller eines Athos-Klosters vor dem völligen Zerfall gerettet wurde, ist das einzige antike, vollständig erhaltene Logikkompendium und zugleich die älteste erhaltene nacharistotelische Darstellung der Logik. Galen hat beide bis dahin getrennten Systeme der aristotelischen Term-Logik und der megarisch-stoischen Aussagenlogik zu einer Einheit zusammengefaßt. Dafür wurde er in Prantls Geschichte der Logik getadelt. Prantls Urteil ist typisch für das tiefe Niveau der traditionellen Logik des vergangenen Jahrhunderts. Der vorliegende Kommentar zeigt dagegen, daß vom Standpunkt der modernen Logik Galens Einführung durchaus positiv zu würdigen ist. Ein guter Beitrag zum Studium der Geschichte der heute noch wenig erforschten antiken Logik.

Vl. Richter

Hasenjaeger, G., Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik (Studium universale). gr. 8° (202 S.) Freiburg 1962, Alber. 21.50 DM. — Der Verf. vergleicht seine für einen breiten Leserkreis bestimmte Einführung mit „einem System von sondierenden Bohrungen, die zeigen sollen, daß es sich hier lohnt, ‚Bergbau zu treiben'" (5). Die erste Hälfte (Kap. 1—4) zielt auf die sogenannte Prädikatenlogik. Diese wird als eine Weiterentwicklung der traditionellen Logik (Syllogistik) gesehen. Unter „Logik als Ontologie" (Kap. 2) wird eine semantische Begründung der formalen Logik verstanden. In den Kapiteln „Logik als Sprache" und „Logik als Methodenlehre" (Kap. 3 u. 4) wird die Formalisierung und Kalkülisierung der Prädikatenlogik vorgenommen. Zur Kalkülisierung wird Gentzens Kalkül des natürlichen Schließens gewählt. In der zweiten Hälfte (Kap. 5—8) werden behandelt: die Erweiterung der logischen Sprache durch die Identität und den bestimmten Artikel, durch „Comprehensor"-Prädikate (= Mengen) und Funktionen, die Grundbegriffe der Typentheorie (Kap. 5), das Antinomienproblem (Kap. 6), die metamathematischen Resultate von Gödel und Tarski (Kap. 7), die sehr sinnvoll als Offenheit der deduktiven Möglichkeiten gedeutet werden, und zuletzt die Logik der Wahrscheinlichkeit (Kap. 8). — Die Einführung ist wissenschaftlich gründlich und vermittelt einen Blick in die gesamte moderne Logik. Der Verf. vertritt die semantische Auffassung der Logik. Im bewußten Gegensatz zum Intuitionismus von Brouwer und verwandten Richtungen wird in der Semantik „die Logik als eine Art Theorie der allgemeinen Form der — ‚Welt' —, nicht aber als eine Theorie des notwendigerweise zeitabhängigen Wissens von der ‚Welt'" (29) verstanden. Manche Ausdrucksweise erinnert an den logischen „Platonismus" von H. Scholz. Dem Philosophen ist hier jedenfalls die Frage nach dem Wesen der Logik in einer modernen Form gestellt. Vl. Richter

Beth, Evert W., Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic (Synthese Library). gr. 8° (XVI u. 170 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 23.50 hfl. — Der Verf. hat in einer bedeutenden Arbeit (Semantic Entailment and Formal Derivability: Mededeel. d. Kon. Nederl. Akad. d. Wetensch. 18 [1955] 309—342) die deduktiven und semantischen Tabellen in die moderne Logik eingeführt. So zeigt er z. B. mit Hilfe solcher Tabellen die Unmöglichkeit, daß zugleich $(A \rightarrow B)$ und $(B \rightarrow C)$ wahr und $(A \rightarrow C)$ falsch ist („$\rightarrow$": Zeichen der Subjunktion). Aus den Tabellen sind die reduktiven Schemata für die Subjunktion zu entnehmen. Sie entsprechen im axiomatischen System den Regeln dieses Systems. Nur wird in den Tabellen der Ableitungsprozeß in umgekehrter Folge dargestellt. So vermittelt diese Methode gewissermaßen zwischen der semantischen und axiomatischen Methode und zeigt ihren tiefen Zusammenhang auf. Das vorliegende Buch führt dieses Programm am üblichen Grundstoff der modernen Logik und Metamathematik folgerichtig durch. Es werden behandelt: Implikationslogik, Aussagenlogik, Quantorenlogik, Vollständigkeit der Quantorenlogik, Axiomatisierung der elementaren Arithmetik, Unentscheidbarkeitsresultate von Church, Gödel und Tarski. Das 8. Kap. enthält interessante Anmerkungen zum Vergleich zwischen dem deduktiven Denken und der Theorie der Rechenmaschinen. Im Anhang wird die Behandlung einiger schwierigerer Probleme (intuitionistische Logik, Minimalkalkül, Gentzens Hauptsatz und des Verf. Ergebnisse über die Padoa-Methode) nachgeholt. So gelingt es dem Verf., auf verhältnismäßig geringem Raum die gesamte Problematik der modernen Logik und Metamathematik in ihren Grundzügen einheitlich darzustellen. Im ganzen ein ausgezeichnetes Lehrbuch. Vl. Richter

Lorenzen, Paul, Formale Logik (Samml. Göschen, 1176/1176a). 2. Aufl. kl. 8° (165 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 5.80 DM. — Die 2. Auflage des inzwischen auch ins Englische (bei Reidel, Dordrecht) übersetzten Bändchens über die formale Logik von L. enthält gegenüber der 1. Auflage nur geringfügige Verbesserungen. Eine ausführliche Besprechung vgl. Schol 34 (1959) 453 f. Vl. Richter

Käsbauer, Max, u. v. Kutschera, Franz (Hrsg.), Logik und Logikkalkül. gr. 8° (249 S.) Freiburg 1962, Alber. 24.80 DM. — Kollegen und Schüler

des Münchener Ordinarius für Logistik *W. Britzelmayr* widmeten diesem zum 70. Geburtstag einen Sammelband mit Beiträgen zur modernen Logik und ihren Logikkalkülen. — Ein aus dem Nachlaß von *H. Scholz* herausgegebener Text „Über Jugend und Alter" gibt als Einleitung dem Band die persönliche Note. Der Band enthält folgende Beiträge: *H. Behmann:* Drei Aporien der Identität; *E. W. Beth:* Umformung einer abgeschlossenen deduktiven oder semantischen Tafel in eine natürliche Ableitung auf Grund der derivativen bzw. klassischen Implikationslogik; *W. Stegmüller:* Eine Axiomatisierung der Mengenlehre, beruhend auf den Systemen von Bernays und Quine; *K. Schütte:* Logische Abgrenzungen des Transfiniten; *U. Klug:* Bemerkungen zur logischen Analyse einiger rechtstheoretischer Begriffe und Behauptungen; *E. Koschmieder:* Heteromorphe Zuordnung von Zeichen und Funktion in der Sprache; *R. Freundlich:* Über die logische semantische Struktur implikativer Begriffe der natürlichen Sprache; *G. Stahl:* Fragenfolgen; *E. M. Fels:* Kaluzhnin Graphs and Yanov Writs; *A. Wilhelmy:* Bemerkungen zur Semantik quantifizierter mehrwertiger logistischer Systeme; *W. Hoering:* Absolut unentscheidbare Sätze der Mathematik; *H.-D. Sluga:* Frege und die Typentheorie; *F. v. Kutschera:* Zum Deduktionsbegriff der klassischen Prädikatenlogik erster Stufe; *M. Käsbauer:* Logisches System mit Prädikatquantoren. — Es handelt sich ausnahmslos um originale Arbeiten, die von dem intensiven Forschungsgeist des Britzelmayr-Kreises das beste Zeugnis ablegen. Vl. Richter

Pólya, Georg, Mathematik und plausibles Schließen, Bd. 1. Induktion und Analogie in der Mathematik (Wissenschaft und Kultur, 14); übers. von *L. Berchtolsheim.* gr. 8° (403 S.) Basel 1962, Birkhäuser. 38.— DM. — Die deutsche Übersetzung des im Englischen erschienenen Werkes wurde auf zwei Bände aufgeteilt. Das Werk ist eine glänzende Einführung und wahre Schule des mathematischen Denkens auf Grund von bedeutenden Beispielen und Problemen aus der gesamten Geschichte der Mathematik. Der deutsche Leser wird sich freuen, dieses wertvolle Werk in einer guten Übersetzung und schönen Ausstattung zu besitzen. Vgl. die Besprechung der franz. Übersetzung Schol 35 (1960) 442 f. Vl. Richter

Dopp, Jos., Logique construite par une méthode de déduction naturelle (Collection de logique mathématique, B 3). gr. 8° (191 S.) Löwen 1962, Nauwelaerts. 220.— bFr. — Gentzens Methode des natürlichen Schließens gehört zu den fruchtbarsten und wichtigsten Methoden der modernen Logik. Die Darstellung dieser Methode für einen breiten Leserkreis ist das Ziel der Monographie D.s. Sechs logische Systeme: die Implikationslogik, die affirmative Logik, die minimale Logik (Johansson), die Logik der strengen Implikation (Curry), intuitionistische Logik und klassische Logik werden hier übersichtlich nacheinander untersucht. Für jedes dieser logischen Systeme wird zunächst die Aussagenlogik, dann die Prädikatenlogik mit einstelligem Prädikat ausführlich behandelt. Zum Prädikatenkalkül mit zweistelligem Prädikat werden nur allgemeine Bemerkungen gegeben. Die Monographie enthält keine neuen Ergebnisse. In der Darstellung folgt der Verf. vor allem Curry, dem er sich besonders verpflichtet weiß. Vl. Richter

Agazzi, Evandro, Introduzione ai problemi dell'assiomatica (Pubbl. dell' Università Catt. del Sacro Cuore, Scienze filosofiche, 4). gr. 8° (XV und 246 S.) Mailand 1961, Vita e Pensiero. 5500.— L. — Die Monographie behandelt im 1. Teil die allgemeine Problematik der axiomatischen Methode und im 2. Teil die Problematik der Gödelschen Unvollständigkeitssätze. Als Anhang wird die italienische Übersetzung der klassischen Arbeit von Gödel beigefügt. Die Arbeit erhielt den Preis „V Premio in filosofia ‚Convegni di Gallarate'". Sie wird im italienischen Sprachraum eine nützliche und zuverlässige Information über die Problematik der axiomatischen Methode bieten und hoffentlich neues Interesse für die moderne Logik in einem Lande wecken, wo diese zwar auf eine große Vergangenheit (G. Peano) blicken kann, aber heute wenig Interesse findet. Vl. Richter

Piemontese, Fil., Filosofia ed Esistenza. Saggio sulle strutture esistenziali della ricerca speculativa. gr. 8° (202 S.) Torino 1961, Società Editrice Internazio-

nale. 1500.— L. — Die leicht lesbare, eindringliche und von hohem Ethos vibrierende Schrift darf als willkommene Einführung in die italienischen „personalistischen" und „spiritualistischen" Philosophien (dazu bes. 69 ff.) gelten, obwohl der Verf. für sich selbst ausdrücklich den thomistischen Standpunkt in Anspruch nimmt (59) und eher eine gewisse Synthese von Thomismus und modernem Personalismus im Auge hat. Sein eigentliches Thema bildet die Überwindung der schmerzlichen Gegensätzlichkeit innerhalb des heute lebendigen Philosophierens. Er möchte einem Gespräch und einer Annäherung unter ihnen den Weg bereiten durch eine Erhellung der „existenzialen" Strukturen der spekulativen Forschung. Statt „existenzial" würde man bei uns besser „existenziell" sagen, und auch das nur in einem sehr allgemeinen Sinn; denn P. setzt „esistenziale" oft mit „subjektiv" gleich, obwohl er ersteren Ausdruck vorzieht, weil dieser nicht, wie „subjektiv", den Gegensatz zu „objektiv" einschließt, sondern „dynamisch" bezogen ist aufs Objektive (vgl. 27 f. 33 f.; ist „subjektiv" das aber nicht auch?). Die Analyse der (sagen wir nun) personalen Struktur des Philosophierens soll nur dasjenige herausstellen, was jedem Philosophierenden, auch dem Neupositivisten, mag er es zugeben oder nicht, eigentümlich ist (vgl. bes. 21 f.). Sie trifft wesentlich auf drei Grundzüge: Innerlichkeit (interiorità), unabdingbar kritische Haltung (inquietudine critica), Ruhe in der Schau (contemplatività). „Innerlichkeit" bedeutet den Rückgang in die Subjektivität, insofern in dieser allein die erste und letzte Bedingung der Möglichkeit von Einheit und Sinn (Sinngebung) alles Gegenständlichen liegt; in ihr findet sich jene apriorische „Idee", näherhin Idee des „Seins", ja die „Gegenwart" des Seins selbst, von der alle Intelligibilität und Bedeutung ausgeht. In diesem Kontext wird deutlich, daß der Verf. stärkste Anregungen von M. F. Sciacca, insbesondere von dessen „L'interiorità oggettiva", empfangen hat (vgl. 95 f. u. ö.). Was die „criticità" betrifft, so erblickt er darin das fundamentalste Strukturprinzip philosophischen Fragens, ohne damit dem „problematicismo" eines Ugo Spirito entgegenkommen zu wollen. „Contemplatività" beruhigt gleichsam und begrenzt dialektisch (133) die Unruhe des Fragens. Der genauere innere Zusammenhang der drei Grundzüge wird 151 ff. geistvoll diskutiert. Es folgt dann die Analyse von auch wieder drei Strukturelementen der Beziehung des Existenziellen zur Objektivität, aber eben nur in dieser ihrer Bezogenheit, so daß von „strutture esistenziali oggettive" zu reden sei (156). Es handelt sich um „Offenheit" zum Sein, zu Natur, zu Geist. Der Verf. ist sich dessen bewußt, daß er damit über das hinausgeht, was *alle* heutige Philosophie im „spirito d'intesa" wird zugeben mögen, ist aber überzeugt, daß alle es impliziert. Hier stößt man nun auf interessante Formulierungen, die den italienischen Personalismus und den von ihm beeinflußten Thomismus als „Realidealismus" ausweisen, und zwar auf der Basis der Ur-Evidenz von „Geist in Sein" und „Sein im Geist", wie man zusammenfassen könnte (94 158 ff.). Die Umschreibungen jener urtümlichen Evidenz belegen nochmals die besondere Nähe zu Sciacca, aber auch zur französischen personalistischen Ontologie, etwa zu Lavelle, und zum ontologischen Existenzialismus G. Marcels. Das Buch scheint berufen, an dem „Brückenschlag" zwischen den heutigen ontologischen Richtungen mitzuarbeiten. Das so ganz andersartige Denken des philosophischen Neupositivismus wird sich allerdings kaum angesprochen fühlen.

H. Ogiermann

Bauer, Gerh., Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs. kl. 8° (208 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 18.— DM. — Die Arbeit, eine von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ausgezeichnete Preisschrift, versucht anschaulich zu machen, wie der Begriff „Geschichtlichkeit" sich historisch entfaltet hat (181), will „Begriffsgeschichte" geben und das Material dazu „aus der Literatur von Hegel bis heute zusammentragen" (5). B. weiß, daß Geschichtlichkeit mehr ein philosophischer als ein geschichtswissenschaftlicher Begriff ist (30), die große Geschichtsschreibung hat zu seiner Entfaltung nur mittelbar beigesteuert. Doch wurde, darin stimmt er A. Heuß zu, dieses *philosophicum* „zum selbstverständlichen und unentbehrlichen Besitz des modernen Geistes" (153). Das Wort tritt erstmalig wohl bei Hegel auf (23), wenn auch noch nicht im spezifisch modernen Sinn. Dieser entwickelt sich erst seit Dilthey, Yorck (der den Ausdruck neu prägt, vgl.

39 Anm. 1) und Simmel. — Die „Vorgeschichte des Begriffs" (7 ff.) zeichnet dessen Elemente im Rationalismus, Historismus und Idealismus nach. Seine „kategoriale Fassung" erhält er bei Dilthey und Yorck, in betonter Abwehrstellung gegen Positivismus und Mechanizismus, die „Naturwissenschaft des Denkens" ihrer Zeit. Yorcks Formel von der „inneren Geschichtlichkeit des Bewußtseins" des Menschen hat zündend gewirkt. Interessant ist es, daß er sich auf Schellings „positive Philosophie" beruft, wie Dilthey auf Fichtes „Tathandlung" (dazu auch 67 Anm. 27). Geschichtlichkeit heißt nun Bedingtheit, „Wirklichkeit" (gegenüber „Abstraktionen" vom „Wesen" des Menschen usw.), Gemeinschaft, Entwicklung und „Tätigkeit", Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, Freiheit und Souveränität (63). Das Bewußtmachen der Epochen der Geschichte (wesentlich der Relativität des je-Geschichtlichen, je-Aktuellen) ermöglicht es nach Dilthey, „über ihnen allen seinen Standpunkt einzunehmen" (69); denn der Kern des Historischen ist letztlich doch „die *Kontinuität* der schaffenden Kraft" (70) des Menschen. Das folgende Kap., „Bereicherungen und Verengung zwischen Dilthey und Heidegger" (73 ff.), bespricht die neuen Ideen, die zur Umdeutung von Diltheys Geschichtlichkeitsbegriff führten. Husserl greift ihn spät auf, um ihn dann aber, ohne freilich zu einer definitiven Theorie zu gelangen, „transzendental" zu verstehen (der Verf. hatte noch nicht berücksichtigen können H. Hohl, Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls [1962] — vgl. Schol 38 [1962] 131 f.). Scheler sieht die Geschichte des Bewußtseins zutiefst als „die innere Geschichte des *Ethos* selbst, diese zentralste Geschichte in aller Geschichte" (79): doch auch sie wird kontrapunktiert von der Intuition eines absolut geltenden Wertkosmos. Eine solche Überzeugung verliert sich mehr und mehr, das „Prinzip des Unvollendbar", wie der Verf. es nennt (82), setzt sich durch und mündet ein in Voluntarismus und „Dezisionismus" (bei E. Jünger u. a.). Hinzu tritt ein neues Moment in der Bestimmung des „Personalen": Person nicht als Individualität, sondern als sie selbst nur in „Begegnung mit dem Du", im Dialog, in ungegenständlicher Mitpräsenz (vgl. 106) und so als Prinzip von Geschichtlichkeit, denn diese ist immer „worthaft" (118). Eine Radikalisierung erfährt sie im Existenzialismus und Nationalsozialismus (119 ff.). Dabei spielt Heidegger die wichtigste Rolle; was der Verf. zu ihm sagt, geht über das allseits Bekannte kaum hinaus, eher verharmlost er ein wenig den Übergang zur Geschichtlichkeit des „Seins selbst". Erst in der Gegenwart scheint sich schließlich eine „Neutralisierung und Präzisierung" des Begriffs anzubahnen (146 ff.), namentlich wohl in dem Sinne, daß von der Einsicht aus, das geschichtliche Denken sei selber geschichtlich, eben „modern", die Rede von der Geschichtlichkeit möglichst alles Emphatische abstößt und sogar gegen die „Hypertrophie des geschichtlichen Denkens" Stellung bezogen wird (165). Die Zusammenfassung (181 ff.) zählt eine Fülle von mitspielenden Einzelmomenten auf, wobei aber als „Kern des Begriffs" der Geschichtlichkeit die „Kontingenz" angegeben wird (184): sowohl mit negativem Akzent (Verzicht auf Absolutheit und metaphysische Gewißheit alles Menschlichen) wie auch mit positivem (Reichtum der Erscheinungen des Menschlichen, Undeterminiertheit, Raum für Entscheidung). — Leider ließ sich nur sehr unzulänglich referieren; die Schrift bietet an Information weit mehr als angedeutet werden konnte. Aber sie bringt keine eigene Weiterführung, nicht einmal (als Ergebnis der Begriffsgeschichte) eine wenigstens „annähernde" Definition. Die Reduktion auf „Kontingenz" bleibt sehr vage, zumal die Entscheidungsfähigkeit des Menschen, seine Entscheidungsfreiheit, die echte Wahlfreiheit, nicht gebührend im Zentrum steht; und doch begründet erst sie zutiefst den eigentlich-humanen Vollzug von „Geschehen", d. h. von Geschichte — sonst behält der Mensch in seinem Werden gegenüber der bloßen Natur lediglich das „Bewußtsein" seines Werdens, das ohnmächtige. H. Ogiermann

Krenn, Kurt, Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas v. Aquin (Analecta Gregoriana, 121, Series Facultatis Philosophicae, sectio B n. 10). gr. 8° (XV u. 320 S.) Rom 1962, Pontif. Univ. Greg. 3000.— L; 5.— Doll. — Diese Dissertation ordnet sich in die Reihe der Traktate über die *participatio* in der Metaphysik des hl. Thomas ein, ohne jedoch das Thema so direkt anzugehen, wie es etwa Geiger und Fabro

getan haben. Der Verf. verzichtet denn auch auf eine formelle Auseinandersetzung mit diesen und verwandten Autoren. — Der Aufbau des verhältnismäßig umfangreichen Werkes gibt einen Eindruck von der echt metapysischen Fragestellung: I. Das Sein und das Seiende in der Dimension des Wahren, II. Das Sein als Vermittlung und Mitte der Seienden, III. Das Sein als die unvermittelte Vermittlung. Es wird von der Metaphysik der „operativ" bezogenen Transzendentalien (verum, bonum) ausgegangen, um den „Sinn" des partizipierten, d. h. sich in den Seienden differenzierenden Seins zu erschließen. Wieweit dabei, was ja die Absicht des Buches ist, über Thomas hinausgeschritten wird, läßt sich nur schwer beurteilen. Und das liegt nicht zum geringsten an der Sprachgestalt der Ausführungen. Der Verf. macht zwar gleich zu Anfang auf die Unzulänglichkeit des Sprachlichen aufmerksam, aber dem Leser wird zuviel zugemutet — abgesehen von den allzu häufigen „ich" und „vielleicht". Rez. gesteht, in vielen Fällen schon vom rein Syntaktischen und Stilistischen her nicht nachvollziehen zu können, was gemeint ist. Trotzdem dürfte die eigenartige, hochgespannte spekulative Kraft, die hier am Werke ist — es „steht unsere Art der Spekulation immer unter dem Eindruck der Ganzheit der Mitte des Seins" (97) —, einem lang anhaltenden, geduldigen Studium sich in ihrer Fruchtbarkeit bezeugen; zumal, so darf man meinen, bezüglich der Theorie der Transzendentalien, insbesondere ihrer ursprünglichen Einheit. Es scheint übrigens, daß die vorgelegte Systematik die meisten Berührungspunkte am ehesten noch mit dem „Identitätssystem" von G. Siewerth aufweist. Es wäre lohnend, wenn der Verf. sich diesem gegenüber genauer (vgl. den Hinweis 297 Anm. 78) abgrenzte. Dabei käme u. U. noch energischer zum Vorschein, was einen großen Vorzug der Dissertation bedeutet: sie macht auch grundsätzliche Aussagen der Metaphysik des hl. Thomas unbefangen zum *Problem.* H. Ogiermann

Rotter, Fried., Die Gabe unseres Daseins. kl. 8° (144 S.) Mainz 1962, Grünewald. 9.80 DM. — Der Mainzer Fundamentaltheologe entwirft hier ein fesselndes Bild der Möglichkeit, existenzphilosophische Ansätze und Leitmotive für die „philosophia perennis" fruchtbar zu machen und damit zugleich deren existenzphilosophische Einseitigkeit und Transzendenzlosigkeit zu überwinden. Die „immerwährende Philosophie" ist für ihn allerdings in keiner Weise identisch mit scholastischer Metaphysik, und die Termini Substanz, Potenz, Person u. a., die er einführt und auswertet, halten sich in einem sehr allgemeinen ontologischen Rahmen. Übrigens bezieht sich die Überwindung der Transzendenzlosigkeit direkt auf Sartres System und dessen Spielarten; Jaspers, der zu Anfang der Untersuchung eine Rolle spielt, wird in den entscheidenden letzten Kapiteln nicht mehr berücksichtigt, auch seine Transzendenzerfahrung nicht dargestellt oder gar in den eigenen Versuch, von der Freiheit aus die Möglichkeit des Transzendierens aufzuzeigen, als Moment aufgenommen (geschweige denn die transzendierende „Reflexion" des christlichen Existenzialismus eines G. Marcel). Und doch hätten Jaspers' (und Marcels) Formulierungen vom Sich-geschenkt-Werden der Existenz durch die Transzendenz die Idee des Verf. von der „Gabe unseres Daseins" in etwa befruchten können. — Die beiden Schwerpunkte existenzphilosophischen Fragens sind die Endlichkeit und die Freiheit des Menschen. Hier knüpft R. an, und seine Orientierung an der „immerwährenden Philosophie" soll nicht die Vorgabe fertiger Ontologie besagen, sondern nur das Festhalten am „Empfangenscharakter des Wissens" (gegenüber Kant u. a.) sowie am „objektiven Charakter des zu Wissenden". Die Einführung behandelt das Wesensgefüge der Freiheit des Menschen; trotz gewagter Wendungen („der Akt des Willens ruft in schöpferischer Weise sein eigenes Dasein hervor" u. ä.) wird mit großer Feinfühligkeit dem komplexen Phänomen der Freiheit nachgegangen; freilich fallen alle eigentlich spekulativen Aufweise, wie die thomistische Philosophie sie kennt, dem Gesprächspartner zuliebe fort. Im 1. Teil kommen „die Ursprünge der menschlichen Freiheit innerhalb der Welt" zur Analyse: die Personsubstanz als „Akteur" der Freiheit (eine absolute Autokratie und schöpferische Selbstzeugung des Freiheitsaktes, wie in der Existenzphilosophie, sei ein konkreter Selbstwiderspruch) und die „Situation" als Wirkraum der Freiheit — gerade auf diesen Seiten finden sich beherzigenswerte Hinweise, zumal auf den „strebend-fühlenden" Ursprung des Interessenehmens in der

je-meinigen und je-weiligen Situation (zuwenig wird wohl herausgearbeitet, daß wesentlich erst die freie Entscheidung selbst Situation schafft und damit die eigentliche „Geschichtlichkeit" konstituiert, deren „Geschehen" die je-neue Wende der frei geschaffenen Situation wieder durch Freiheit ist, wenn auch auf der Basis von „Natur", mit der die Freiheit sich gerade auseinanderzusetzen hat — sie hat dies primär allerdings mit der Freiheit „der anderen"). Der 3. Abschnitt ist wichtig wegen der mit sympathischem Ernst vorgetragenen Einsicht in die Bindung der Freiheit an Gewissen und „Strenge der Objektivität". Teil III erörtert den transzendenten Ursprung des Daseins von der Erfahrung der menschlichen Grundsituation aus: der Geworfenheit ins Dasein, der Faktizität des menschlichen Seins (auf den Ausdruck „Kontingenz" und deren metaphysische Implikationen wird verzichtet). Das Anliegen ist, herauszubringen, ob „unsere Freiheit und damit unser Dasein überhaupt ein wirklicher Wert, eine gute Gabe, oder ein Unwert, ein Verhängnis sei" (114). Den Weg zur Anerkenntnis des göttlichen Ursprungs bereitet das „Grund-Denken", an das wir von Anfang an verwiesen sind: Freiheit hat sich durch „Vorgegebenheit" (der Freiheitspotenz, des Subjekts) bedingt gezeigt, der Mensch selber hat sich nicht selbst „gegeben", ist sich vorgegeben; wir haben also ein Recht, unser Dasein zu transzendieren, indem wir seinen „absoluten" Grund über uns hinaus suchen, zunächst in der Form des Fragens und der Bereitschaft zum Ja, schließlich im Vollzug des Ja. Die Strenge des Seins im Dasein ohne unser Zutun, des Sein-*müssens*, das uns auferlegt ist, gestattet die Überzeugung: „In dem Phänomen des objektiv auf uns zukommenden Müssens ist der Sachverhalt einer über uns hinausliegenden und auf uns zukommenden Begründung, also eines irgendwie gearteten Realgrundes, analytisch enthalten" (136). Der transzendente Gott in seinem absoluten Daseins-Ja begründet dann die Möglichkeit und das Recht, zu unserem eigenen Dasein, das aus ihm kommt, ja zu sagen, es als gute und heilige „Gabe" anzunehmen. Obzwar der versuchte Aufweis den Gewißheitsgrad typisch metaphysischer Gottesbeweise nicht erreicht (aber er folgt wie sie dem Leitfaden von „Grund" und „Begründung"!), so besitzt er dafür den unschätzbaren Vorteil der Konkretheit und darf als neues Beispiel den „argumenta moralia" für Gottes Existenz zugezählt werden. H. Ogiermann

Collins, James, God in modern Philosophy. 8° (XII u. 476 S.) London 1960, Routledge and Kegan. 40.— sh. — Das Buch Collins, der schon eine Geschichte der modernen Philosophie sowie eine Studie über die Existentialisten veröffentlicht hat, konfrontiert uns mit den Stellungnahmen der modernen Philosophie zu den Problemen der philosophischen Gotteslehre. In dem Buch ist alles, was Rang und Namen hat, jede Richtung der westlichen Philosophie vertreten, wenn auch, und mit Absicht, in verschiedenem Ausmaß. Eine Bibliographie (451—467) und ein Index beschließen das Werk. Veranlaßt ist es durch die Wahrnehmung, daß die heutigen Auffassungen von Gott in ihrer ganzen Vielfalt durch die Geschichte der Philosophie der letzten Jahrhunderte beeinflußt sind, und gerade dort am meisten, wo man sich von aller philosophischen Tradition losgemacht zu haben glaubt. Darum wirft die historische Frage dieses Problemzusammenhangs auch viel Licht auf die Entwicklung der modernen Philosophie im Ganzen. Standpunkt des Verf.s ist der realistische Theismus eines Augustinus, Thomas von Aquin und Newman. — Was der Leser in dem Buch zu erwarten hat, zeigt am besten eine Übersicht über die elf Kapitel, von denen jedes eine (zum Teil in Gegensatzstellung) zusammengehörige Gruppe von Philosophen behandelt. Das 1. Kap. ist Nikolaus von Kues, Calvin und Giordano Bruno gewidmet. Das zweite schildert den Angriff der Skeptik auf die Gotteserkenntnis; das dritte die rationalistischen Systeme; das vierte die „Neutralisierung" Gottes im Empirismus; das fünfte die Aufklärung; das sechste Kant; das siebte Gott und das Hegelsche Absolute; das achte das Aufkommen des modernen Atheismus; das neunte den endlichen Gott im Prozeß (J. St. Mill, James, Whitehead); das zehnte die „Wege des Herzens" zu Gott (Pascal, Kierkegaard, Newman und die zwiespältige Stellung der Existentialisten); das elfte endlich nimmt die im Laufe der Geschichte zutage getretenen Fragen auf und gibt ihnen eine klärende Antwort aus dem Geist der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Gute psychologische und biographische Erklärungen

bringen manche doktrinäre Einstellung, die sonst unverständlich bliebe, dem Verständnis näher (z. B. 298: James). Mit großer Klarsicht der Schwierigkeiten und mit hermeneutischer Behutsamkeit führt C. den Leser z. B. in die Gedankenwelt Pascals ein. Seine Kritik trägt er nicht von außen an die Systeme heran, sondern setzt genau an dem Punkt ein, um den es den Vertretern dieser Lehren selbst am meisten zu tun ist, indem er zeigt, daß das Ziel, das sie mit ihrer Lehre verfolgen, sich so nicht erreichen läßt. Großen Nachdruck legt er immer wieder auf die Feststellung, daß ein Gottesbeweis von der philosophischen Analyse existierender Sinnendinge ausgehen müsse. Genügt dazu nicht auch ein seiner Existenz gewisses Selbstbewußtsein, das ja beim Menschen immer auch ein sensibile in actu umfaßt? Von hier aus gesehen, scheint die Kritik an Wolffs Gottesbeweis a posteriori, so berechtigt sie im übrigen ist, diesem nicht ganz gerecht zu werden. Auffällig ist, daß von Maréchal nur Cahier IV zitiert wird, obwohl die Auseinandersetzung mit Kant doch der eigentliche Gegenstand von Cahier III ist. Bei *F. Billicsich,* Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, ist jetzt der 3. Bd. (Wien 1959) nachzutragen. — Die Geschichte der Philosophie erweist das Gottesproblem nach C. als ein ewig aktuelles Problem. Sie zeigt weiter, daß man sich Gott nicht nur auf die Weise der rationalistischen Philosophie nähern kann, daß zwischen Gott und einem unpersönlichen Absoluten ein grundlegender Unterschied besteht, daß die Beschreibung endlicher Zusammenhänge unversehrt in eine größere philosophische Synthese, welche in Gott die Ursache jener Zusammenhänge sieht, eingebaut werden kann. Selbst das Studium der gescheiterten Versuche, das Gottesproblem zu lösen, gibt einen Ertrag, der in weiteren Untersuchungen verwertbar ist. Diese Grundgedanken des 11. Kap. führt C. dann im Hinblick auf verschiedene typische Haltungen der modernen Philosophie durch, wie z. B. den Funktionalismus der Rationalisten, den Phänomenalismus und andere. Die Art, wie er diese Erwägungen anstellt, zeigt, daß er eine tiefe Einsicht in die Methode des Philosophierens über Gott gewonnen hat. Außerdem sagt er das, was er zu sagen hat, in einer so klaren und verständlichen Sprache, daß er den dringenden Wunsch erweckt, das Buch möge bald auch in einer deutschen Ausgabe erscheinen.

W. Brugger

Il Problema dell'Ateismo (Atti del XVI Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari — Gallarate 1961). gr. 8° (482 S., 1 Abb.) Brescia 1962, Morcelliana. 4500.— L. — Der Band vereinigt 40 Beiträge italienischer und ausländischer Verfasser zum Thema des Atheismus in sich. Die einführenden Abhandlungen, die als Grundlage der Diskussionsbeiträge dienten, stammen von *Muñoz Alonso* (Madrid): El fenomeno del ateismo, und von *Fel. Battaglia* (Bologna): L'Ateismo e i valori. — Aus der Fülle der Beiträge, die den Atheismus unter dem historischen, psychologischen, soziologischen und theoretischen Gesichtspunkt betrachten, seien einige Gedanken herausgegriffen. *R. Guardini* behandelt den Atheismus und die Möglichkeit der Autorität. Ausgehend von einer Analyse des Phänomens der Autorität, zeigt er, daß die Autorität in dem Maße zerfällt, als der Glaube an Gott, die lebendig empfundene Beziehung zu ihm, schwindet. Bei aller Negativität des Atheismus, die nicht übersehen werden kann, hat er doch auch positiv zu bewertende Auswirkungen, denen die Beiträge von *A. Dondeyne, M. Nédoncelle* und *J. Lotz* nachspüren. *F. Ulrich* untersucht das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus. *A. Caturelli* fragt nach den konstitutiven Bedingungen des Bewußtseins, aus denen heraus der Atheismus als verneinende Aussage erst möglich wird. Zu ihnen gehört die Geöffnetheit der Existenz und ihre Rückbindung an Gott. *A. Vergote* geht den psychologischen Quellen des gegenwärtigen Atheismus nach, insbesondere der Motivationspsychologie und der Psychoanalyse. So beleuchten die Beiträge das Problem des Atheismus von den verschiedensten Seiten und bieten Anregung zu weiterer Untersuchung.

W. Brugger

Bandmann, Günt., und Bloch, Pet. (Hrsg.), Der Mensch und die Künste (Festschrift für Heinr. Lützeler). gr. 8° (508 S., 124 Bilder) Düsseldorf 1962, Schwann. 48.— DM. — Heinr. Lützeler erhielt zum 60. Geburtstag von Kollegen

und Schülern eine Festgabe mit mancherlei Kostbarkeiten. Den Grundstock bilden die kunsthistorischen Aufsätze, von denen nur drei genannt seien: *Günt. Bandmann,* Das Exotische in der europäischen Kunst; *Walt. Bader,* Zu den ältesten Bildhauerarbeiten an der Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten; *F. Graf Wolff Metternich,* Gedanken zur Aufstellung des Juliusgrabes in St. Peter. *Er. Rothacker* würdigt in liebevoller Einfühlung Lützelers Hauptwerk, die Weltgeschichte der Kunst. — Einige wichtige Aufsätze dienen dem Verständnis der modernen Kunst. *Wern. Schöllgen,* Idylle oder Abgrund, spricht von der Gefahr radikaler Alternativen, insbesondere für die christliche Kunst. Er mildert den oft überbetonten Gegensatz zwischen Tradition und Fortschritt. Über der größeren Unähnlichkeit darf nicht die Ähnlichkeit zwischen Gott und seinem menschlichen Ebenbild vergessen werden. *Ethelb. Stauffer,* Verschwendung mit der Schönheit, deutet das Herrenwort von den Lilien des Feldes nicht endzeitlich, sondern als den unbefangenen Blick Jesu auf die Fülle der Schönheit, die der Vater auch dem Kleinsten in seine schnell vergehende Existenz mitgab. *Gerh. Funke* behandelt in einem 40 Seiten langen Aufsatz eines der aktuellsten Themen heutiger Kunst: Ungegenständlich oder Gegenstandslos? Seine Kritik schwächt die nebelhaften Argumente der Verteidiger abstrakter Kunst, widerlegt sie aber nicht ganz, da er allzusehr auf Wittgensteins Argument verharrt, im Bild und Abgebildeten müsse etwas identisch sein. Warum sollte das Bild nicht Gleichnis sein für etwas, von dem kein ähnliches Bild möglich ist, z. B. für das Erlebnis einer Musik? — Da Lützelers Fach zuerst die Philosophie, vor allem die Philosophie der Dichtung war, ergänzen einige Artikel aus Nachbargebieten die Kunstgeschichte. *Wilh. Perpeet,* Vom Ursprung der Philosophie oder Über eine spezifische Differenz zwischen Denken und Dichten; *Er. Fechner,* Macht, Wort und Wir. An Lützelers Lehrer Max Scheler erinnert der Beitrag von *Elis. Ströker,* Der Tod im Denken Max Schelers. Scheler geht aus von der modernen Verdrängung der Todesidee, die als Mißachtung einer Wahrheit nicht dem Leben dient. Die Erkenntnis des Todes wird nicht von der äußeren Erfahrung gewonnen, sondern von der inneren Erfahrung des Alterns, dessen Grenze der Tod ist. Str. bemerkt kritisch, daß damit der Tod noch nicht in seinem eigenen Wesen erhellt ist. Ed. Syndicus

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Rombach, Heinr., Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens (Symposion, 11). 8° (120 S.) Freiburg/München 1962, Alber. 11.80 DM. — Vorliegende „experimentierende" Studie versteht sich als Vorarbeit zu einem umfassenderen Werk. „Dem entspricht das Vorläufige und Undifferenzierte unserer Überlegungen, der geringe Umfang, der Mangel an wissenschaftlichem Apparat" (7). Die Absicht jedoch greift hoch: der heutige Standort der Philosophie soll ermittelt, d. h. der „Raum", innerhalb dessen sich ihr Fragen bewegt, und damit ihre „Gegenwart" bestimmt werden, die Stelle, an der heute „die Philosophie ihren Platz und ihren Sinn innerhalb des Menschlichen erfüllt" (8). Eine Skizze der Standorte des griechischen und christlich-mittelalterlichen Philosophierens führt zur Deutung von Verlaufsweise und Grundstil des neuzeitlichen Denkens. Dieses steht nicht mehr in einem umgreifenden Bezirk (Sinnzusammenhang des Lebens, wie im Griechentum; Offenbarungsglaube, wie im Mittelalter), sondern Philosophie ist jetzt „für sich selbst der weiteste Horizont" (42), ohne die Möglichkeit, Probleme und Aufgaben „von außen" aufzunehmen. Dabei gilt als das Entscheidende weniger der Inhalt denn die Methode, die „Bewegungsform", diese aber ist „Selbstbegründung" in immer tiefer zurückschreitenden Reflexionsstufen (50). Mit Kant wird klar, daß Wissen von Welt nicht wie ein Wissen von Dingen in der Welt begriffen werden könne; der Deutsche Idealismus entwirft dann jene „Ontologie des Ichs" (65), die erst Husserls transzendentale Phänomenologie in die Systematik einer „Mehrfaltigkeit der Ontologien", einer „Vielfalt der Seinsverfassungen" zurücknimmt. Der Gang schließlich von Husserl zu Heideggers „Fun-

damentalontologie" (73) stellt sich leicht dar, wobei sich dessen Begriff der „Freiheit" als Grund von Seinsverständnis, Intentionalität und Existenzialität enthüllt (75 f.); die Freiheit selbst erscheint als der „Abgrund", der alles weitere Fragen und Begründen sinnlos macht (77). Dann aber ist es der Stand der Philosophie heute, „am Ende angelangt zu sein" (79) — eine „Feststellung, die jedoch nur die rein den Grundzug des neuzeitlichen Denkens tragende Philosophie trifft" (119), also die Heideggers. Denn es gibt Möglichkeiten des Philosophierens aus dem „Alten und Bewährten" (79); doch ist von daher ein Neubeginn denkbar? Vielleicht von einem anderen als dem „existenziellen Begriff der Freiheit (als Abgrund)" aus (83): der Mensch *ist* ja nicht frei, er *kann* es sein, was aber „Freiheit zur Freiheit" einschließt; dieses Phänomen ist z. B. zentral in aller Erziehung und Bildung und vermag die Philosophie aus der Enge des neuzeitlichen Ansatzes herauszuführen (85). Mit der „Frage nach der Freiheit zur Freiheit" wird die Angabe einer neuen Bewegungsmöglichkeit und Bewegungsrichtung des Philosophierens überhaupt angezielt (88). Wie das des näheren aussehen soll, dazu lassen sich nur „einige Vermutungen äußern" (100 120): sie betreffen die Unabschließbarkeit der Philosophie, ihre Offenheit für ihr fremde Phänomene, den „Verzicht auf Begründung" im Versuch, die Sachen „unmittelbar zum Vorschein" zu bringen (102), den Verzicht auf „absolute Klärung" (103). — Inwiefern solche Vermutungen mit der Frage nach der Freiheit zusammenhängen, wird nicht recht deutlich. Ebensowenig läßt sich sagen, daß diese Frage selbst ausreichend aufgehellt sei; sie wird übrigens auch nicht als einziger Punkt der Überwindung des neuzeitlichen Ansatzes der Philosophie behauptet (88), andere aber werden nicht genannt. Müßte das geforderte Neu- und Umdenken nicht ohnehin viel weiter zurück angreifen, an der Ausgangsposition der neuzeitlichen Philosophie, nicht so sehr an ihrem Endpunkt? Wäre da nicht das (im weitesten Sinne) thomistische Denken, dem der Verf. im Hinblick auf die Gegenwart der Philosophie kein ausdrückliches Wort widmet, von höchster Bedeutsamkeit? Wenn etwas, dann gehört doch es zum „Alten und Bewährten", also auch *Bewährten*, also auch an den Erfahrungen des neuzeitlichen Denkens und mit ihm Gereiften und Bestätigten. — Ein Anhang bringt Reflexionen zu einem Heidegger-Vortrag über „Zeit und Sein". Da dieser nicht im Druck vorliegt, beschränken wir uns darauf zu notieren, daß der Verf. in Heideggers einseitiger Bindung an das („griechisch gedachte") griechische Denken und vor allem auch in dessen nunmehr kaum zu überbietendem „Historismus" die großen Gefahrenmomente erblickt. Sein Anliegen ist es, Philosophie zutiefst in jenem Bereich der unmittelbaren Erfahrungen des Menschseins (er nennt Arbeit, Gebet, Liebe, Tod) zu beheimaten, der die „Grundsubstanz", den „ungeschichtlichen Grund des menschlichen Daseins" ausmacht (115) (?).

H. Ogiermann

Weische, Alf., Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus (Orbis antiquus, 18). 8° (112 S.) Münster 1961, Aschendorff. 9.80 DM. — Es geht dem Verf. um den Ursprung der neuakademischen Philosophie des Arkesilaos und Karneades, zwischen denen er keinen Gegensatz sieht. Sextus Empiricus und andere antike Schriftsteller haben Arkesilaos mit Pyrrhon in Verbindung gebracht, aber Cicero, dessen Schriften für uns die Hauptquelle für unsere Kenntnis der Neuen Akademie sind (11), weiß nichts von einem Zusammenhang der Neuen Akademie mit dem alten Pyrrhonismus (15). Er versteht die Neue Akademie als Erneuerung sokratischen Denkens (16). „Doch auch dieser Weg ... muß ernsthaft in Frage gestellt werden" (17). Man muß wohl auf die Problematik der Zeit des Arkesilaos selbst zurückgreifen. Die mit umfassender Kenntnis der Quellen begründete These W.s ist nun, der Skeptizismus der Neuen Akademie sei auf den frühen Peripatos, insbesondere auf Theophrast, zurückzuführen, dessen Schüler Arkesilaos war. Theophrast beschränkte sich mehr und mehr auf empirische Forschung. Sein „metaphysisches Fragment" ist zum größten Teil Kritik an der aristotelischen Ontologie, ohne daß an deren Stelle etwas Neues gesetzt würde (64). Während bei Aristoteles die Aporetik nur Vorbereitung einer eigenen Lösung des Problems ist, bleibt Theophrast bei der Kritik der entgegengesetzten dogmatischen Auffassungen stehen

(75). Jede metaphysische Weltbetrachtung gerät nach ihm in unauflösbare Aporien (65). Dagegen erkennt er die empirische Forschung an, wenn auch ihre Ergebnisse stets nur vorläufig sind und mit der Entschlossenheit zu weiterer Forschung verbunden sein müssen. Die empirische Forschung, insbesondere die Botanik, muß mit unscharfen Begriffen (τύπος) arbeiten (54). Die gleichen Elemente finden sich auch in der Neuen Akademie. Ihr Kampf richtet sich vor allem gegen den Dogmatismus der zeitgenössischen Stoa. Ihre Methode ist dabei das „in utramque partem disserere", d. h. für These und Antithese werden Argumente gebracht, die als gleich stark gelten (78). Im Unterschied zu Arkesilaos und Karneades ist der radikalere Skeptizismus des Änesidemos nicht mehr vom Peripatos beeinflußt; seine Lehre entspricht auch wenig der Pyrrhons, den er nur der damaligen Zeitsitte entsprechend als Autorität brauchte (105 f.). Die acht skeptischen τρόποι Philons von Alexandrien sind wohl nicht von Änesidem, sondern von der Neuen Akademie abhängig (83—101). Cicero selbst, dessen Ausführungen für W. die Hauptquelle bilden, schätzt die Neue Akademie sehr hoch, doch verschreibt er sich ihr keineswegs. In De legibus 1,39 fordert er sie auf, zu schweigen, und namentlich in der Frage nach Existenz und Wesen des Göttlichen entscheidet er sich für die stoische Auffassung (81). In den Tuskulanen bildet die neuakademische Lehrweise nur noch eine „Form, in die der positive Gehalt eingeht, zu dessen Abweisung diese Form ursprünglich erfunden ... worden war" (82). — Die sorgfältigen Untersuchungen W.s werfen viel neues Licht auf ein wenig erforschtes Gebiet der Philosophiegeschichte. Ein Verzeichnis der zahlreichen Abkürzungen würde die wertvolle Arbeit auch für solche Leser leichter zugänglich gemacht haben, die nicht engste Fachgenossen des Verf. sind. J. de Vries

Morán, José, O. S. A., La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistematico de su doctrina. 8⁰ (378 S.) Valladolid 1961, Archivo Agustiniano. 125.— Pes. — Der Verf. gibt in diesem Buch eine systematisch geordnete Textsammlung zur Erkenntnistheorie des hl. Augustinus. Die Texte sind der einheitlichkeit wegen (14 — aber ist dieser Grund stichhaltig?) alle nach Migne zitiert, auch wo sie im CSEL vorliegen; jedoch sind die Fundstellen der im CSEL vorliegenden Texte auch nach dieser Ausgabe bzw. (wo vorhanden) nach der Ausgabe im Corpus Christianorum angegeben. Gelegentlich finden sich Ungenauigkeiten im Abdruck der Texte. So fehlt z. B. in Text 90 Z. 3 (S. 57) vor intelligendo das nisi, das sowohl PL wie CSEL haben; in Text 171 (86) Z. 5 lies statt potest: potes; in Text 418 (193) Z. 10 v. u. lies intermoritur statt intermonitur. Im ganzen sind es 780 Texte, die aus den verschiedensten Werken Augustins ausgezogen sind; die zahlreichsten Texte liefern De libero arbitrio, Confessiones, De genesi ad litteram und besonders die letzten 8 Bücher De trinitate. Der 1. Teil sammelt die Texte zur „Metaphysik der Erkenntnis", insbesondere zur Memoria-Lehre, der 2. Teil die Texte zur bewußten Erkenntnis, sowohl zur sinnlichen wie zur geistigen Erkenntnis; in diesem Zusammenhang wird auch die Erleuchtungslehre behandelt. Sehr dankenswert sind die ausführlichen Literaturzusammenstellungen, sowohl zum Ganzen wie zu den einzelnen Kapiteln. J. de Vries

Adamczyk, Stan., De existentia substantiali in doctrina S. Thomae Aquinatis. gr. 8⁰ (XX u. 225 S.) Rom 1962, Gregoriana. 2500.— L. — Der Verf. ist Professor an der Katholischen Universität in Lublin. Er beginnt die Untersuchung der substantiellen Existenz nach Thomas von Aquin mit einem 1. Kap. über den Begriff der Existenz im allgemeinen. Dieser Begriff besagt die Vollkommenheit, die jeder Substanz Realität verleiht (19); in diesem Sinn wird das thomistische „esse" schon im Vorwort mit „Existenz" gleichgesetzt: „‚esse' seu ‚existentia'" (VII). Das umfangreiche 2. Kap. behandelt die reale Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz; zunächst werden die klassischen Texte des hl. Thomas besprochen (23—66). Diese Texte beweisen eine reale Unterscheidung, freilich nicht eine physische wie zwischen zwei Seienden, sondern nur eine metaphysische wie zwischen Prinzipien des Seienden (21 60). Dann versucht A. zu zeigen, daß auch Aristoteles schon die reale Unterscheidung annehme (67—87); als „klassischer Text" erscheint ihm Anal. post. 2, 7, 92b 10—14, wo Aristoteles sagt: Die Wesen-

heit des Menschen und das Dasein des Menschen sind verschieden." Ferner weist er hin auf Met. 7, 3, 1029a 20—23, wo Aristoteles das Sein sowohl der Materie wie auch den kategorialen Bestimmungen als etwas anderes (ἕτερον) gegenüberstelle (82 f.), und auf Met. 9, 3, 1047a 30s., wo die ἐνέργεια als etwas zur ἐντελέχεια Hinzukommendes (συντιθημένη) bezeichnet werde, was nur möglich sei, wenn mit ἐνέργεια hier ausschließlich der actus essendi gemeint sei (85). Im 3. Kap. wird die Frage behandelt, ob die substantielle Existenz etwas Wesentliches oder etwas Akzidentelles sei. Die Antwort lautet: Im eigentlichen Sinn kann die substantielle Existenz nicht Akzidens genannt werden (103), wohl aber in einem weiteren Sinn (104); vielleicht wäre der Gedanke klarer geworden, wenn zwischen realem Akzidens und dem logischen Akzidens, dem fünften Praedicabile, unterschieden worden wäre; im Sinn des fünften Praedicabile ist die Existenz gegenüber dem kontingenten Wesen selbstverständlich akzidentell. Das 4. Kap. fragt nach dem natürlichen Ursprung der substantiellen Existenz. Es findet sich hier die Formulierung: Soli Deo productio existentiae competit (171). Durch das Wirken des Geschöpfes entsteht (oritur) nur die substantielle Form, die dem Existenzakt Fundament ist. Aber bedeutet nicht „entstehen" „beginnen zu existieren", und „entstehen machen" „hervorbringen"? Wenn aber Wesen und Existenz je etwas „Hervorgebrachtes" sind, sind sie dann nicht doch wieder zwei Seiende? Die Formulierung A.s für das geheimnisvolle Zusammenwirken des Schöpfers und des Geschöpfes dürfte also nicht glücklich sein. Ein solches Zusammenwirken wird übrigens irgendwie von allen katholischen Schulen angenommen; darum ist die Polemik gegen den „Naturalismus" der Skotisten und Suarezianer nicht am Platz. Gegenüber dem Positivisten L. Rougier, den A. irrtümlich für einen „Suarezianer" hält (69), ist dieser Vorwurf eher berechtigt; aber gerade der „Suarezianer" P. Descoqs hat dessen Buch „La scolastique et le Thomisme" der schärfsten Kritik unterzogen (vgl. ArchPh 5 [1927] 1—175). — Der Versuch A.s, die reale Unterscheidung von Wesen und Dasein schon bei Aristoteles nachzuweisen, muß als verfehlt bezeichnet werden. Der Text aus Anal. post. 2, 7 will nur zeigen, daß durch den Beweis, was ein Ding ist, noch nicht gezeigt ist, *daß* es besteht, was selbstverständlich auch jeder Gegner der realen Unterscheidung zugibt. Der Sinn des Textes aus Met. 7, 3 ist nur, daß die Materie von den kategorialen Bestimmungen (τί, ποσόν usw.) verschieden ist. Der Text aus Met. 9, 3 schließlich sagt nur, daß das Wort ἐνέργεια, das wir mit ἐντελέχεια verbinden (which we connect with ‚complete reality', heißt es in der Übersetzung von Ross), von der Bewegung auch auf anderes übertragen wird. Auch Thomas versteht die beiden Metaphysiktexte in diesem Sinn (vgl. In 7 Met. lect. 2 n. 1288 und In 9 Met. lect. 3 n. 1805). In dieser Frage wird man also, wie C. Fabro in seinem Buch Participazione e causalità überzeugend gezeigt hat, die Originalität des hl. Thomas anerkennen müssen. Leider hat A. dieses Buch, wie auch andere Arbeiten, die in den letzten zehn Jahren im Westen über das „esse" bei Thomas erschienen sind, nicht einsehen können — eine Folge der tragischen Abriegelung des katholischen Polen vom Westen. Sonst hätte er gewiß das „Sein" des hl. Thomas nicht so problemlos mit „Existenz" gleichgesetzt. So mahnt uns allein schon die Existenz dieses Buches: „Schick auch ein Buch nach drüben" — auch nach Polen. J. de Vries

Pieper, Jos., Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. 8° (125 S.) München 1962, Kösel. 6.20 DM; geb. 8.80 DM. — In seiner bekannten meisterhaften Weise legt P. hier die Lehre des hl. Thomas über den Glauben dar. Er will dies in philosophischer Weise tun, nicht in einer Interpretation der Urkunden der Offenbarung, aber doch „unter jedem denkbaren Betracht, vor dem Horizont der Gesamtwirklichkeit" (71); „es wäre unphilosophisch, irgendeine erreichbare Auskunft aus dem Gesichtsfeld auszuschließen, sei dies nun eine Auskunft der Einzelwissenschaften oder eine Auskunft der Theologie" (72). Hier erhebt sich die Frage: Was aber, wenn diese „Auskunft der Theologie" nur auf Grund der Offenbarung möglich ist? In Wirklichkeit hält sich P. strenger an die Grenzen der Philosophie, als diese theoretische Aussage über die Aufgabe der Philosophie es vermuten läßt. Mit Recht betont er, daß die „Offenheit für eine mögliche Offenbarung nicht etwas ‚Übernatürliches' ist, daß sie vielmehr zum natürlichen Seinsbestand des

menschlichen Geistes gehört" (78), daß darum Unglaube als „die Weigerung, der vernehmlich gewordenen Rede Gottes zu glauben", dem „widerspricht, was der Mensch von Natur ist" (79). In feinsinniger Weise geht P. auf die Schwierigkeiten ein, die der moderne, besonders der gebildete Mensch in der Anerkennung findet, daß eine göttliche Offenbarung geschehen ist. Er warnt vor einem vorschnellen Aburteilen des Mitmenschen, der den Weg zum Glauben noch nicht gehen kann (91 f.). Wenn Jaspers die Unterwerfung unter die Autorität grundsätzlich als dem mündigen Geist nicht zumutbar bezeichnet, so ist allerdings sein „philosophischer Glaube" trotz der Anerkennung des einen Gottes als der letzten und einzigen Zuflucht des Menschen und „unersetzlicher Wahrheit" in der biblischen Religion nicht eigentlich Glaube, und es trifft auf ihn der Thomas-Satz zu: ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem (90). Gegenüber dieser Haltung zeigt P., daß es für den Menschen gut ist, zu glauben, und daß eine wesentliche Chance seiner Existenz ungenutzt und brach bliebe, wenn er sich weigern wollte, zu glauben (107—112). J. de Vries

Habbel, Irmingard, Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin. 8° (167 S.) Regensburg 1960, Habbel. 18.— DM; geb. 24.— DM. — Der Hauptwert dieses Buches liegt in seinem 1. Teil, der die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie von Meinongs „Über Gegenstände höherer Ordnung" (1899) bis zu Conrad-Martius' „Das Sein" (1957) darstellt. Die Zwischenglieder sind Husserl, Pfänder und Reinach. Sorgfältig werden alle Unterschiede in der Terminologie verzeichnet, aber auch das Gemeinsame herausgearbeitet. Zu diesem Gemeinsamen gehört vor allem die Unterscheidung des „Sachverhalts" als des Urteilsinhalts und des Sachverhalts als des Urteilsgegenstandes. Husserl spricht von „Sachverhaltsintention" und „Sachverhaltserfüllung" oder „eigentlichem Sachverhalt", er, Reinach und Conrad-Martius von „Geurteiltem" und „Beurteiltem", letztere auch von „logischem" und „ontologischem" Sachverhalt. Da der logische Sachverhalt offenbar dasselbe ist wie das „enuntiabile" bei Thomas, der ontologische Sachverhalt dagegen der „dispositio rei" entspricht, die nach Thomas Gegenstand des Urteils ist, lag es nahe, die phänomenologische Lehre mit der des hl. Thomas zu vergleichen. Das geschieht im 2. Teil. Man muß sich dort aber immer wieder wundern über die Interpretation der Texte, die freilich z. T. auch sehr hohe Anforderungen an die Interpretationskunst stellen. Schließlich beginnt man, sich über die Texte selbst zu wundern, und stellt beim Nachprüfen fest, daß sie zum Teil an den angegebenen Fundstellen gar nicht stehen. So wird S. 135 in Anführungszeichen zitiert „Substantia spiritualis non est subjectum accidentis" und als Fundstelle angegeben S. th. 1 q. 77 a. 1 ad 6; in Wirklichkeit steht dort: „anima ... potest dici subjectum accidentis". Am Ende merkt man, daß die Verf. die Tabula aurea des Petrus von Bergamo ausgiebig benutzt hat und die dort verzeichneten Sätze fälschlich für wörtliche Zitate aus Thomas angesehen hat; es scheint also, daß die Texte nicht einmal im Zusammenhang nachgelesen wurden. Man vergleiche etwa die in folgenden Anmerkungen zitierten Stellen mit den angegebenen Stellen aus der Tabula aurea (T. a.): Anm. 121 = T. a. Intellectus n. 170; Anm. 128 = T. a. Cognitio n. 40; Anm. 132 = T. a. Intellectus n. 186; Anm. 134 = T. a. Intellectus n. 261; Anm. 136 = T. a. Esse n. 4; Anm. 140 = T. a. Veritas n. 25. J. de Vries

Salvucci, Pasqu., L'uomo di Kant (Studi filosofici). 8° (479 S.) Urbino 1963, Argalia. 3000.— L. — Die erste der in diesem Band vereinigten Kant-Studien handelt über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft (KrV) (7—141); sie ist die Neufassung einer bereits früher veröffentlichten Arbeit (La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale, Urbino 1957). Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der KrV, deren beide Fassungen von 1781 und 1787 schon von der 1. Studie ausführlich verglichen wurden, ist — besonders in Gestalt des § 16 von B (1787) — die zentrale Thematik des sehr umfänglichen 2. Teils des Buches „Transzendentales Bewußtsein und Zeitlichkeit" (143—391). Diese Thematik greift über auf eine Reihe bedeutsamer Probleme: das ‚Ich denke' und seine Geschichte bei Fichte, Hegel und Heidegger; die

Systembedeutung der inneren Erfahrung, die der ‚äußern' Raumanschauung sich nicht entschlagen könne; das Weltsein des Menschen, in Polemik gegen den Idealismus; das Ich der Paralogismen und die ihm verwehrte Transzendenz ... Die restlichen Artikel des Buches sind: „Das Problem der Anderen" (397—421), „Die Philosophie Kants als moralische Weltanschauung" (422—443) sowie knappe Sondierungen zur Rezeption Kants (447—458) und zur Deutung seiner Geschichtsphilosophie (459—466). Der Inhalt der Studien kann hier nicht einmal annäherungsweise referiert werden, zumal vor allem die windungsreichen Untersuchungen zur transzendentalen Deduktion die Übersicht nicht leicht machen; gelegentliche wegweisende Zusammenfassungen wären hier sehr erwünscht gewesen. Auf einen Punkt sei hingewiesen: Der Verf. fragt nach den Gründen für die Neubearbeitung der transzendentalen Deduktion in der 2. Auflage der KrV. Die traditionelle Antwort, daß Kant die psychologische Schlagseite der Erstauflage beseitigen wollte, genügt ihm nicht. Seine Antwort: Die metaphysische Deduktion der Kategorien als logischer Urteilsfunktionen, eben als reiner Verstandesbegriffe, forderte den Schematismus als Vermittlungsinstanz zwischen Verstandesbegriffen und sinnlicher Anschauung. Aber damit habe sich nun die ursprüngliche Fassung der transzendentalen Deduktion von 1781 nicht mehr vertragen, in der die Kategorien letztlich der Einbildungskraft entsprangen und deshalb keiner Schematismusvermittlung bedurften. Die transzendentale Deduktion von 1787 ändere dies von Grund aus, indem sie dem Verstand die letztbegründende Funktion zuerkenne; das passe nun zur metaphysischen Deduktion und zur Notwendigkeit vermittelnder Schemata. — Im übrigen meint S., der sich stark an seinen Lehrer A. Massolo anlehnt: Kants Denken sei die Konsequenz, die ‚Theoretisierung' der geschichtlichen Situation des „uomo dualizzato" des damaligen deutschen Bürgertums. Aber diese Rahmenthese, von der sich auch der Titel des Buches herleiten mag, hat glücklicherweise (abgesehen von 11—22 und 422—443) wenig Einfluß auf den Gang der differenzierten Textinterpretationen. Diese zeichnen sich aus durch die sie ständig begleitende Auseinandersetzung mit der älteren und jüngsten Kant-Literatur italienischer, deutscher, französischer, englischer Provenienz — ein Vorzug, der bei einem wissenschaftlichen Werk selbstverständlich sein *sollte*, der das Buch von S. nicht zu schneller Lektüre, wohl aber für das eindringende Studium empfiehlt. W. Kern

Tilliette, Xavier, Philosophes contemporains. kl. 8° (112 S.) Paris 1962, Desclée de Brouwer. 66.— bFr. — Das erste Bändchen dieses Titels umfaßt Studien über G. Marcel, M. Merleau-Ponty und Jaspers; ein zweites (über Heidegger, Bloch u. a.) soll folgen. Wir haben es weniger mit informierenden Darstellungen der betr. Philosophien zu tun, eher mit Wegweisungen, Heranführungen zu schöpferischen Denkern unserer Gegenwart. *G. Marcels* Haltung wird als „christlicher Sokratismus" (christliche „Sokratik") vorgestellt; mit hoher Fähigkeit der Einfühlung und manchmal hindurchscheinender Besorgnis, der so sensiblen Denk- und Schreibweise Marcels nur ja alle Gerechtigkeit und (fast) Nachsicht widerfahren zu lassen, wird dessen zentrales Thema von der „zweiten Reflexion", der eigentlich metaphysischen, im Gegensatz zur „ersten", objektivierenden und verifizierenden, angeschlagen, ebenso der Weg beleuchtet von der „Existenz" über die „Intersubjektivität" zum „Sein" (38); beinahe wie Thesen figurieren da die prägnanten Sätze Marcels: „L'être, c'est ce qui comble", „L'être, c'est être aimé", „La métaphysique, c'est le prochain". Gott als das absolute „Du" ermöglicht solche Metaphysik, die zu einer der „Hoffnung" werden muß und des Todes nur, insofern dieser „Sprungbrett" ist „d'une espérance absolue" (45). — Der verhältnismäßig früh verstorbene *Merleau-Ponty* (Nachfolger Bergsons und Lavelles im Collège de France) findet hier eine ernste, verständnisvolle Würdigung. Sein Werk ist in Deutschland weit weniger bekannt und wirksam geworden, für jedes „Nahebringen" sind wir deshalb um so dankbarer. Der Verf. kann nicht anders als daran festhalten, daß M.-P. nur eine transzendenzlose Phänomenologie von Mensch und Welt anstrebte — „rien que la terre!" (50 79). Sehr deutlich wird die Absage an allen Idealismus und überhaupt Spiritualismus: der Mensch als Subjekt gründet im „Leibe", der allein alle Intentionalität vermittelt, im „Cogito incarné" (60). Daher das Husserlsche Thema vom Rückgang zum Vorreflexiven, Irreflexiven, und Philosophie habe

die Aufgabe, „eine Gegenwärtigkeit zur Welt wiederherzustellen, die älter ist als die intelligible", zurückzufinden zur „richesse insurpassable ... du sensible" (75). Alle Rationalität hat sekundäre Funktion, nur eine diskursive und dialektische. T. gibt zu, daß eine befriedigende Lösung des Problems der „Zweistämmigkeit" der menschlichen Erkenntnis sich nicht abgezeichnet habe. Ergänzend sei noch hingewiesen auf die beherrschende Stellung, die bei M.-P. immer mehr das Phänomen der Sprache einnahm (wohl gerade als Phänomen oder „Zeichen" — „signe" wurde ein bevorzugter Terminus — jener Dualität). — Während dieser einflußreiche französische Phänomenologe die Frage nach dem Religiösen nur am Rande diskutierte, wenn auch mit aller Entschiedenheit des Nein (81 f.), so kreist die Existenzphilosophie *Jaspers'* wesentlich um den Bezug zu ihr. Der Verf. analysiert faktisch nur diesen einen Komplex. Er läßt sich von den (oft genug simplifizierenden) Einwänden gegen das Christentum bei J. nicht beeindrucken; dessen „foi incrédule" könne den christlichen Glauben im Grunde nicht verstehen, weil er ihn von sich aus — von seiner Unfähigkeit aus, etwas anderes als sich selbst zu verstehen — verstehen wolle (vgl. 108). Immerhin wird es auch positiv gewertet, daß J. auf ein (quasi-hegelsches) „dépassement omnicompréhensif" Verzicht leiste und zugleich ein intaktes, irreduktibles Element religiöser Erfahrung eifersüchtig hüte: „l'austère passion du Dieu caché (98 109). — Die ersten beiden Essays, blendend geschrieben, bieten Musterbeispiele der schwierigen Kunst, ganze Gedankenwelten sich in einem kleinen literarischen Format reflektieren zu lassen, ohne zu bloßen „Exzerpten" zu werden. Der Eindruck, den man aus der Präsentation Marcels gewinnt, bestätigt allerdings die Unsicherheit: ob seine „Methode" nicht doch zu unverbindlich ist — Intuition ja, aber die zu wenig geklärte Dialektik einer „intuition *aveuglée*", „intuition *réflexive*" (vgl. 21)? Und Merleau-Ponty? Sein System blieb allzu unfertig, als daß es auch außerhalb Frankreichs stärkeren Widerhall finden könnte. Doch dürfte m. E. seine Phänomenologie des menschlichen Leibes, sachlicher als die Sartres und strenger als die in sich freilich genialen Aphorismen Marcels, noch intensive Anregung ausstrahlen.

H. Ogiermann

Bocheński, I. M. (Hrsg.), Studies in Soviet Thought, Vol. 2., N° 1. 8° (84 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 12.50 hfl. — Die Studies, deren 1. Band vom Rez. in Schol 37 (1962) 154 besprochen wurde, erscheinen seit 1962 als Quartalschrift. Der Blick in das 1. Heft der neuen Zeitschrift beweist, daß sie ihrem Ziele entsprechen wird, ein internationales Forum für die Publikationen in Englisch, Deutsch und Französisch über die gegenwärtige Sowjetphilosophie zu werden. Dieses Heft enthält eine Analyse der kommunistischen Ideologie *(Bocheński)*, einen Beitrag über die Materialität der Materie *(Fleischer)*, ein Referat über zwei sowjetische Konferenzen zur Logik *(Comey)*, eine Kritik von Zinovjevs Philosophie der mehrwertigen Logik *(Hackstaff, Bocheński)*, einen Überblick über die Organisation der sowjetischen Philosophie der Physik seit Dezember 1960 *(Müller-Markus)* und einige kleinere Kommentare sowie Besprechungen.

Vl. Richter

Bocheński, I. M. (Hrsg.), Bibliographie der sowjetischen Philosophie. 3. Heft. 8° (X u. 73 S.) Dordrecht 1962, Reidel. 20.— DM. — Es handelt sich um die Fortsetzung einer Reihe, deren zwei ersten Hefte von uns eingehend gewürdigt wurden (Schol 35 [1960] 439 f.). Das vorliegende 3. Heft enthält ein Verzeichnis der Aufsätze, die in den Jahrgängen 1959 und 1960 der Moskauer Zeitschriften „Voprosy Filosofii" und „Filosofskie Nauki" erschienen sind, sowie der dort erwähnten selbständigen Schriften, über 100 Seiten. Ein Nachtrag nennt sowjetische philosophische Literatur früherer Jahre, die jetzt erst im Westen bekannt wurde. Der so wichtige deutschsprachige Sachindex wird auf ein kommendes 4. Heft verschoben, das die philosophisch relevanten Abhandlungen der Zeitschriften „Kommunist", „Mitteilungen der Akademie der Wissenschaften der UdSSR", „Bote der Moskauer Universität", „Bote der Leningrader Universität" 1947—1960 wie auch zahlreicher Sammelwerke dieses Zeitabschnitts aufführen soll.

H. Falk

Röhr, Heinz, Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx. 8° (67 S.) Tübingen 1962, Mohr. 4.50 DM. — Pseudoreligiöse oder gar religiöse

Motive in den Früh- (und Spät-)schriften von Marx werden geleugnet; solche seien erst von späteren Interpreten hineingedeutet worden. Obwohl die Argumentationsbasis dieser Schrift zu schmal ist und trotz gewichtiger Gegenstimmen (z. B. Steinbüchel, Berdjajew, E. Thier u. a.) möchten wir uns doch aliunde mit der genannten Schlußfolgerung des Verf. einverstanden erklären. Widerspruch erwecken aber seine übertriebene Begeisterung für den Philosophen Marx, dessen Geschichtsauffassung und „Humanismus". Da hilft auch keine Berufung auf Heidegger (62) oder gar auf E. Bloch (65). Ebensowenig kann man Marx von jeglicher Verantwortung dafür entbinden, was Lenin und Stalin aus seiner „Diktatur des Proletariats" gemacht haben. H. Falk

Dellevaux, Raym., Le communisme marxiste. 8° (67 S.) Brüssel 1962, La lecture au foyer (2, Avenue du Chant d'Oiseau, Bruxelles 15). 50.— bFr. — Zwei Vorträge, die im März 1962 im „Cercle académique St. Capistran" in Brüssel gehalten wurden und in leicht faßlicher Weise Quellen und System des Marxismus darstellen wie auch einer Kritik unterwerfen. Das hektographierte Heft, das sachlich nichts Neues bringt, kann eine gewisse Anregung bezüglich Auswahl und Anordnung des Stoffes bei Akademikervorträgen geben. H. Falk

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schulze-Sölde, Walth., Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik. 8° (195 S.) Stuttgart 1962, Hirzel. 15.60 DM. — Das „Physikalisch-Reale" ist die Wirklichkeit, die allen physikalischen Beobachtungen letztlich zugrunde liegt, und da die „Wirklichkeit" Gegenstand auch des philosophischen Fragens ist, versucht der Verf. den Entwurf einer Synthese. Ihr Grundgedanke: Immaterielle Energie „materialisiert" sich einerseits in den Dingen der stofflichen Welt und ist anderseits die Wurzel des geistigen Seins. Die Durchführung dieses Gedankens auf den verschiedenen einschlägigen Gebieten — Physik, Mathematik, Raum, Naturgesetz, Sinnesempfindung, Denken, Geist — bringt manchen reizvollen Gedanken. Allerdings ist dem Verf. der physikalische Tatbestand ausschließlich aufgrund allgemeinverständlicher Darstellungen bekannt, und infolgedessen erscheint die vorgeschlagene Deutung in ähnlicher Weise fragwürdig wie — vergleichsweise — etwa eine Darstellung des Gottesbegriffs des Alten Testaments, deren Verf. ohne Kenntnis des Hebräischen lediglich von einer deutschen Übersetzung ausginge. W. Büchel

Omeljanowski, M. E., Philosophische Probleme der Quantenmechanik. 8° (256 S.) Berlin 1962, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 19.60 DM. — Bohr und Heisenberg haben in den letzten Jahren ihre Auffassung von der philosophischen Deutung der Quantenphysik „wesentlich geändert" (7), aber ihre Grundtendenz trägt immer noch „phantastischen, unwissenschaftlichen Charakter" (8), und Heisenberg berücksichtigt nicht „die neue Philosophie des dialektischen Materialismus, die der neuen Physik vollständig entspricht" (248) und die „ihrem Wesen nach undogmatisch ist und mit jeder großen Entdeckung in der Naturwissenschaft unvermeidlich ihre Form ändert" (247). Es verlohnt nicht, sich länger bei solchen Redensarten aufzuhalten; V. Fock und A. D. Alexandrow, die Mühe genug hatten, sich gegenüber Ideologen von der Art O.s durchzusetzen (vgl. die Besprechung Schol 38 [1963] 136 f.), haben wesentlich Zutreffenderes über das Verhältnis des Diamat zur modernen Physik gesagt. W. Büchel

v. Schrenck-Notzing, Alb., Grundfragen der Parapsychologie. Hrsg. von *Gerda Walther*. gr. 8° (368 S., 1 Bildtaf.) Stuttgart 1962, Kohlhammer. 28.50 DM. — Das Buch ist eine überarbeitete Neuauflage der „Gesammelten Aufsätze zur Parapsychologie", ergänzt durch Überblicke über den Fortschritt der Parapsychologie seit dem Tode Sch.-N.s und eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen. Behandelt werden vor allem Telepathie und Hellsehen, physikalischer Mediumismus und Materialisationsphänomene sowie Spukerscheinungen. In den

Aufsätzen spiegelt sich der Kampf wider, den die Parapsychologie um ihre Anerkennung als Wissenschaft führen mußte; es war nicht zum geringsten das Verdienst Sch.-N.s, solche Kontroll- und Dokumentationsmethoden entwickelt und eingeführt zu haben, daß die Realität der parapsychologischen Phänomene heute außer Zweifel steht. Ein Hauptanliegen Sch.-N.s war es, gegenüber der spiritistischen Auffasssung der parapsychologischen Phänomene die „animistische" Deutung zu vertreten. Das führt bei der Behandlung der Spukphänomene zu einer gewissen Einseitigkeit, insofern nur der personengebundene Spuk genauer betrachtet wird. Anderseits stellen die ausgewählten Fälle geradezu Musterbeispiele dafür dar, wie eindeutig unter Umständen die Annahme etwa einer teuflischen „Umsessenheit" ausgeschlossen werden kann (Aussetzen der Phänomene bei Wohnungswechsel und allmähliches Wiederaufleben entsprechend der Eingewöhnung in die neue Umgebung; gänzliches Verschwinden beim Herauswachsen aus den Pubertätsjahren; in einem Fall sofortiges Aufhören bei der Aufhebung eines posthypnotischen Dämmerzustands einer psychisch labilen Frau) und wie „massiv" dennoch die auftretenden Phänomene sein können. Es drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob nicht von hierher eine „Entmythologisierung" gewisser Phänomene drohe, die im Leben mancher Heiligen nicht grundsätzlich, aber tatsächlich eine nicht unbedeutende Rolle spielten. W. Büchel

Geist und Leib in der menschlichen Existenz (Naturwissenschaft u. Theologie, 4). gr. 8° (216 S.) Freiburg 1962, Alber. 16.— DM. — Der Band enthält die Vorträge und dankenswerterweise auch die bedeutsamen und teilweise sehr lebhaften Aussprachen der 3. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie (29. September bis 3. Oktober 1959 in Feldafing). *F. Laubenthal* berichtet vom Standpunkt des Mediziners über „Hirn und Seele" (5—19); in seinen Folgerungen ist er sehr behutsam: es gibt nicht eigentliche Zentren für bestimmte seelische Leistungen, sondern nur Schwerpunkte der Störbarkeit einer Funktion (12); vor allem wird abgelehnt, „das Stirnhirn sei der Sitz der Intelligenz oder auch des Charakters" (18). In der Aussprache betont F. J. Buytendijk stärker die Bindung des Seelischen an das Leibliche: „Es gibt kein Seelisches ohne Leibliches" (23); Laubenthal und P. Röttgen leugnen, daß eine strenge Korrelation zwischen körperlichen Vorgängen und geistigen Leistungen (z. B. Rechnen) feststellbar ist (32 f.). *F. M. Bergounioux* spricht über den religiösen Sinn der prähistorischen Menschen, soweit sich aus den Funden darüber etwas ausmachen läßt (37—46); die Aussprache zeigt, daß wir von der Möglichkeit, auf Grund der Funde die religiöse Entwicklung der Menschheit zu beschreiben, noch sehr weit entfernt sind. Der Vortrag von *B. Thum* behandelt „Theorien des Bewußtseins" (60—75), die neupositivistischen, kybernetischen, biologischen Theorien und die Auffassung Husserls, nach der das Bewußtsein nur aus sich selbst zu verstehen ist. Mit der Reduktion des Begriffs von Sinn auf die Regeln des Logikkalküls „wäre das Eigenste des Denkens selbst reduziert" (70). Noch schärfer äußert sich in der Diskussion J. Meurers: Eine Maschine darf zu geistigen Funktionen nicht einmal analog in Beziehung gesetzt werden (87). *F. J. Buytendijks* umfangreicher Vortrag (91—122) hat zum Thema: Was heißt Entwicklung der menschlichen Existenz? Er betont zwar auch die wesentliche Überlegenheit der menschlichen Betätigung über alle tierische. So hat z. B. nur der Mensch Musik und Sprache (115); während dies zuerst dadurch erklärt wird, daß dem Tier die neurologischen Voraussetzungen abgehen (115), wird dann doch darauf hingewiesen, daß das Wesentliche der Sprache das Begreifen des Zeichens als eines Zeichens ist (116). Die eigentliche Absicht B.s ist aber, „Vorstufen der Menschlichkeit" (118) bei den höheren Tieren aufzuweisen. Dazu rechnet er z. B. das nicht auf das vital Wertvolle beschränkte Interesse, die sozialen Beziehungen, imaginative und kreative Leistungen (118—121). B. spricht von „Inseln" der Vorformen menschlicher Existenz bei Tieren (122), ein Ausdruck, der K. Rahner und H. Volk bedenklich erscheint. Der folgende Vortrag von *N. Luyten* behandelt das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht (150—177). Von dem Gegensatz Ich-Welt her entwickelt L. phänomenologisch die Unterscheidung von Seele und Leib bzw. von Geist und Körper. Er sucht dann zu zeigen, daß die Schwierigkeiten in der

thomistischen Auffassung am besten gelöst werden, nach der dem Geist ursprünglich nur die Urmaterie gegenübersteht, die erst durch die „Seinsmächtigkeit" des Geistes zum Körper wird. Freilich entsteht aus dieser Lösung die neue Schwierigkeit, wie denn der Körper dem Geist widerstehen könne, wenn er doch all seine Kraft letztlich dem Geist verdankt. Ob das, wie L. meint, durch die Abhängigkeit des Körpers von Außenfaktoren hinreichend erklärt wird? Von anderer Seite her greift K. Rahner in der Aussprache die Thesen L.s als immer noch zu dualistisch an. Diese Diskussion, in die dann auch H. Dolch, H. Volk und andere eingreifen, ist wohl die erregendste der ganzen Tagung. Es geht um die Frage, ob die im Tod vom Leib getrennte Seele völlig weltfrei ist oder nicht; L. vertritt die erstere, Rahner die letztere Auffassung; daß beide Auffassungen große Schwierigkeiten mit sich bringen, wird man kaum leugnen können. Der letzte Vortrag von *H. Doms* behandelt die Bedeutung der leib-seelischen Ganzheit Mensch in theologischer Sicht (215—231). J. de Vries

Castellote Cubells, Salv., Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts (Symposion, 8). 8° (207 S.) Freiburg 1962, Alber. 20.— DM. — Der Verf. gibt eine Gesamtdarstellung der philosophischen Anthropologie des Suarez. Vorausgeschickt sind ein einleitendes Kap. über sein Leben und seine wissenschaftliche Grundhaltung (9—24), sodann zwei kurze Abschnitte über die Gotteserkenntnis (25—31) und über die Idee des Makrokosmos und Mikrokosmos (32—36). Der folgende Hauptteil über den Menschen ist in drei Abschnitte eingeteilt: 1. Theoretische Biologie (36—110), 2. Psychologie (über den Menschen als Sinnenwesen: 111—159), 3. Die Personalität des Menschen (160—201). Aus dem 1. Abschnitt sei die lebendige Darstellung des Ringens des Suarez mit dem Leib-Seele-Problem besonders hervorgehoben. Wir finden hier schon die Fragestellungen, wie sie auch in der neuesten Auseinandersetzung (vgl. die Besprechung des Bandes „Geist und Leib") die Gemüter bewegen: Bedeutet die Trennung der Seele vom Leib einen Übergang der Seele zu größerer Vollkommenheit? — wie kann dann die Vereinigung mit dem Leib natürlich sein? Oder bedeutet die Vereinigung mit dem Leib Vervollkommnung der Seele? — wie kann dann ihr Endzustand ein Zustand der Trennung sein? Suarez wagt den Lösungsversuch, eine Wiedervereinigung mit dem Leib sei schon durch die Natur des Menschen gefordert (De anima 6, 9, 6). Im 3. Abschnitt wird die Problematik der Unsterblichkeit wieder aufgenommen. Leider hat der Verf. die Lehre des Suarez zu der sachlichen Frage selbst (De anima 1,10) nicht berücksichtigt, sondern nur seine Darlegungen über die geschichtliche Frage nach der Auffassung des Aristoteles (ebd. 1, 11; der Verf. schreibt [198 f.] mehrmals fälschlich 3, 11); die logisch unmöglichen Syllogismen, in denen er diese Darlegungen zusammenfaßt (199 oben), gehen allerdings nicht auf Rechnung des Suarez. Auch sonst zeigt sich der Verf. der Interpretation der Texte nicht immer gewachsen. Die aus ihrem eigentlichen Zusammenhang herausgenommenen Texte haben zuweilen in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn als den vom Verf. ihnen unterlegten. So steht z. B. Disp. met. 12, 3, 2 nichts über die Ordnung der Welt und darum auch nicht, daß diese Ordnung „praecipue in actionibus humanis" bestehe (wie es 30 oben heißt), sondern es wird in einer ersten Erklärung der vier Ursachen die „causa finalis" vom menschlichen Wirken her erklärt. S. 37 meint der Verf., das Leben könne nach Suarez nur a priori definiert werden, und die Biologie sei eine „fundamentell aprioristische Wissenschaft"; man sieht nicht, wie diese Behauptungen durch die zitierten Texte (De anima 1, 3) gedeckt werden sollen. In dem Einteilungsschema S. 189 wird vom universale logicum gesagt: non est relatio rationis; im Text des Suarez (De anima 4, 3, 23) steht das Gegenteil: Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relationeque rationis consistit ... S. 29 oben werden „Libri Physicorum" und „Libri de Generatione" als Werke des Suarez genannt; die Kataloge seiner gedruckten Werke wissen nichts von solchen Büchern.
J. de Vries

Carrière, L. — Carrière, B., Tierpsychologie. Neue Grundlegung. 8° (80 S.) Berlin-Steglitz 1959, W. Hoffmann. 6.50 DM. — Die Arbeit wendet sich, wie im Vorwort betont wird, vor allem an den Laien, der sich für die Zusammen-

hänge zwischen Tier und Mensch interessiert und bei dem die Gefahr der Vermenschlichung des Tieres am ehesten gegeben ist. Der anspruchsvolle Untertitel „Neue Grundlegung" ruft aber auch den Fachmann zur Diskussion auf. In der Einleitung (9—16) werden die Grundlinien dieser Tierpsychologie aufgezeigt, die dann in vier weiteren Kapiteln über den „animalen und mentalen Komplex", über Schlaf, Schlummer, Traum und Bewußtsein, über Tier und Umwelt und schließlich über Physiologie, Tierpsychologie, Humanpsychologie weiter ausgebaut werden. Die hier vorgelegten Betrachtungen gehen zwar von der Tierpsychologie aus, berücksichtigen aber stets die Humanpsychologie, weil nach der Meinung der Verf. keine von beiden ohne die andere betrieben werden kann (10). Welche Bedeutung kommt aber den beiden Anteilen zu? Die Zoologie liefert die physiologische Grundlage oder Unterlage, die Beschreibung des Tieres und seines Verhaltens. Das Hauptgewicht liegt aber bei der Psychologie, weshalb die Tierpsychologie von den Verf. auch den Geisteswissenschaften zugerechnet wird (10). Was unterscheidet aber die Menschenpsychologie von der Tierpsychologie? Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch den „mentalen Komplex" (Bewußtsein und Denken, kundgetan durch die Sprache). Da dem Tier aber die sprachliche Verständnis- und Aussagemöglichkeit fehlt, „ist Tierpsychologie reine Deutung des beobachteten Verhaltens eines Tieres" (14). Daraus wird dann gefolgert, daß die Deutungen der Tierpsychologie nicht beweisbar sind, sondern nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit haben, ferner, daß Tierpsychologie gar nicht beim Tier beginnt, sondern „beim deutenden Verstande des Menschen" (14). Wie aber „Kant gelehrt hat", zieht der Mensch den Sinn nicht aus den Beobachtungen, sondern er legt ihn den Beobachtungen unter. Die Seele des Tieres muß daher unserer Erkenntnis verschlossen bleiben: „In der Unerkennbarkeit ihres Forschungsgegenstandes liegt die Problematik der Tierpsychologie" (16). Kein tierpsychologisches Experiment, wie man es auch anstelle, „zeigt uns etwas von der Psyche des Tieres. Immer beobachten wir nur einen bewegten Tierkörper, dessen Reaktionen auf die Versuchsbedingungen gedeutet werden müssen. Und die Deutung wird nicht vom Tier bestätigt oder widerlegt" (16). Woher wissen also die Verf. von einer Tierseele, deren Existenz sie nicht zu leugnen scheinen? Ist das experimentum crucis, wie es in genialer Weise z. B. Karl v. Frisch bei seinen bekannten Tierversuchen angewandt hat, wirklich so wenig aussagekräftig, wie die Verf. meinen? Ich meine, die Verf. hätten in ihrem kleinen Werk viele Beobachtungen und Experimente an Tieren nicht nur gedeutet (im oben angegebenen Sinn), sondern ihre Deutung im Sinne eines realen Sachverhaltes verstanden. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung des Buches durch *Otto Koehler* (Zeitschr. f. Tierpsychologie 16 [1959] 510—512), der einige Einzelheiten richtigstellt. Wenn das Werk strenggenommen auch nicht als „Neue Grundlegung" der Tierpsychologie verstanden werden kann, so ist es doch ohne Zweifel eine Anregung zur fruchtbaren Diskussion. Mehr wollten die Verf. (siehe Vorwort) ja nicht erreichen. Ad. Haas

Rothschuh, K. E., Theorie des Organismus. Bios — Psyche — Pathos. gr. 8° (XV u. 330 S., 33 Abb.) München 1959, Urban u. Schwarzenberg. 48.— DM. — Der Verf. unternimmt den Versuch, ein Bild der Natur des Menschen aus den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften zu entwickeln, will also keine philosophische oder theologische Anthropologie bieten (IX). Die Natur des Menschen aus den Ergebnissen der Physik, Chemie, Biologie, Physiologie, Pathologie und Psychologie einheitlich bestimmen zu wollen ist sicherlich eine schwere Aufgabe, und R. strebt in seiner „Theorie des Organismus" auch nur eine einheitliche (mit der Logik und der Erfahrung nicht in Widerspruch stehende) „Modellvorstellung" an. Drei Komplexe werden zu einer Einheit zusammengefaßt: Leben (II. Teil), Seele (III.) und Krankheit (IV. Teil: Theoretische Pathologie). Bisher wurden die einzelnen Teile getrennt behandelt (theoretische Biologie von Biologen, Probleme der Seele von Psychologen, Philosophen; Fragen der Pathologie von Medizinern). Nach einer methodischen Einleitung (I. Teil: Methodik der Szientifikation) entwickelt der Verf. im Teil „Bios" eine Betrachtungsweise des Organismus, die verwandt ist mit den bekannten Theorien von L. v. Bertalanffy, W. R. Hess, E. v. Holst u.a.; es wird also versucht, in einer neuen Synthese (unter besonderer Berücksichtigung

von Bionomie und Biotechnik des Organischen) die alten Streitigkeiten zwischen Vitalismus und Mechanismus aufzuheben. Der Verf. verweist in diesem Abschnitt mit Recht darauf, daß neben den kausal-analytischen Begriffen vor allem auch die „Ordnungsbegriffe" (61) für eine gültige Theorie des Organismus wichtig sind. Es werden „bionome Zusammenhänge" (61) den „kausalen Zusammenhängen" gegenübergestellt. Allerdings möchte der Verf. mit diesen Aussagen nicht eine „vitalistische Teleologie" bestätigen, „welche in der Anerkennung eines Zwecks eine ausreichende Erklärung für Dasein und Sosein eines Gliedes oder Prozesses erblickt, ohne sich um die Kausalität zu bemühen" (76). Gleich hier sei bemerkt, daß eine Teleologie, die 1. nicht weiß, daß die causa finalis eine Causa ist, und zwar *die* Ordnungskausalität oder die Ursache für den bionomen Zusammenhang, und 2. daß Teleologie nicht nur nicht Wirkursachen leugnet, sondern geradezu immer voraussetzt und ohne sie also nicht verwirklicht werden kann (was die Finalanalyse seit Aristoteles bis N. Hartmann immer bewiesen hat, was aber in einer „faulen" Teleologie immer unterschlagen wird) — eine solche Teleologie, die das alles nicht weiß, ist keine echte Teleologie. Der Verf. scheint mir eine solche „faule Teleologie" (Kant) zu bekämpfen. Seine Argumente sprechen aber eindeutig für eine richtige Finalität, die wesentlich bionome Ordnungskausalität ist. Aus ihr folgen auch nicht Entelechien als „psychoidale Faktoren" (78) oder „spezifische Lebenskräfte" (79) oder das „Eingreifen eines entelechialen Kobolds" (79); alle diese Konzeptionen sind verfehlte Vergröberungen und Vereinzelungen der das organismisch Ganze umfassenden Ordnungskausalität, die nie als einzelner „Kobold" auftreten kann. Ferner kann gar keine Rede davon sein, daß ein richtig gefaßtes Lebensprinzip (als die artspezifische Ordnungskausalität) „zu jeder Zeit die den momentanen Zustand bestimmenden Bedingungen ‚willkürlich' abändern" (80) könne. Lebensprinzip heißt unter dieser Rücksicht artgeprägte Lebens-Gesetzlichkeit und ist ungefähr das gerade Gegenteil von „Willkür". Hier rächt sich das Erbe der Driesch'schen Naturphilosophie, die Entelechie sofort mehr oder weniger psychoidbewußt faßt. Was der Verf. als das „Fundamentalprinzip der bionomen Gesamtorganisation bezeichnet" (87), können wir voll bejahen. Im 3. Teil des Buches (Psyche) wird das Seelische als ebenso wirklich wie das Physische anerkannt (194), aber zwischem Körperlichem und Seelischem gibt es keinen Wirkzusammenhang (Parallelismus).

Ad. Haas

Kaudewitz, Fr., Grundlagen der Vererbungslehre (Dalp-Taschenbücher, 341). kl. 8° (144 S.) München 1958, Lehnen. 2.80 DM. — Die in stürmischer Entwicklung begriffene Vererbungslehre macht es immer wieder notwendig, den Stand des momentanen Wissens in kurzer und verständlicher Form zusammenzufassen. Dieser reizvollen, aber zugleich sehr schwierigen Aufgabe hat sich der kenntnisreiche Verf. mit großem Geschick unterzogen. Das vorliegende Taschenbuch führt unter Heranziehung modernster Ergebnisse — zugleich zurückgreifend auf die klassischen Arbeiten der vergangenen 50 Jahre — in die Grundlagen der Vererbungslehre ein. Nach einer kurzen Darlegung der umweltbedingten Wandelbarkeit der Merkmalsausprägung (Modifikabilität) wird ausführlicher die Kreuzungsanalyse des Erbgefüges haploider und diploider Organismen besprochen. Es folgen zwei weitere Kapitel über Geschlechtsbestimmung und Vererbung und die Mutationen. Das Literaturverzeichnis nennt einige Lehrbücher, Sammelreferate und klassische Originalarbeiten. Vielleicht ist es für eine weitere Auflage dieses sehr empfehlenswerten Taschenbuches nützlich, wenn gerade bei der Literaturangabe mehr deutsche Literatur angegeben wird, da ein Taschenbuch ja weite Kreise ansprechen will.

Ad. Haas

Friedrichs, K., Lebensdauer, Altern und Tod. 8° (210 S.) Frankfurt 1959, Klostermann. 13.50 DM; geb. 16.80 DM. — Die vorliegende Zusammenfassung der Alterskunde (Gerontologie) unterscheidet sich — wie im Vorwort mit Recht festgestellt wird — von anderen dadurch, daß der Gegenstand in ihr von jedem möglichen Standpunkt her betrachtet wird: biologisch, medizinisch, psychologisch, soziologisch, philosophisch und schließlich auch religiös. Das Buch erfüllt also wirklich das Anliegen eines Studium generale. Der Verf. sieht den Hauptbeitrag

seines Buches in der Klärung gewisser Grundbegriffe (7). Zuerst wird das Problem der „potentiellen Unsterblichkeit" besprochen, wie es sich als Aufeinanderfolge der Generationen einzelliger Wesen (Bakterien, Algen, Protozoen, gewisser niederer vielzelliger Tiere) stellt. Bei der Fortpflanzung dieser Wesen entsteht nämlich keine Leiche, sondern diese leben in ihren „Teilen" weiter. Das Individuum kann freilich ohne „Teilung" nicht unbegrenzt fortdauern, die Teilung bedeutet aber keinen vollständigen Untergang (10). Verf. meint also, „daß die Notwendigkeit des Todes, seine Unabwendbarkeit, der Preis für höhere und höchste Organisation ist, besonders in Hinsicht auf die höchste Zellfunktion, die Nerventätigkeit, die die Zellen, die sie tragen, dazu verurteilt, sich nicht teilen zu können und damit unter allen Umständen sterben zu müssen" (12). „Potentiell unsterblich" im Sinn unbegrenzter Teilungsfähigkeit ist auch das Keimplasma aller Lebewesen. Anschließend bespricht der Verf. das Altern und den Alterstod (15—102) sowie die Lebensdauer der Tiere und der Menschen (104—158). Sehr instruktiv ist, was der Verf. über die Bedeutung des Lebensalters bei der Zeugung für die Beschaffenheit der Nachkommenschaft (158—161) zusammengestellt hat. Nach der Besprechung von Lebensdauer, Altern und Tod der Pflanzen sucht der Verf. im Schlußkapitel („Das große Rätsel") Altern und Tod in die Sinnebene des Philosophischen und Religiösen zu stellen. Hierbei mißt er Parapsychologie und Mystik einen „gewissen Erkenntniswert" (187) zu, wenn er auch zur Vorsicht mahnt. „Mit dem Tode vergeht, was vergänglich ist, was der Dimension des Vergänglichen angehört; das Unvergängliche persistiert" (197). Daß ein Naturwissenschaftler von seinem Fach her bis zu Erkenntnissen durchstößt, wie sie im vorliegenden Schlußkapitel angedeutet werden, zwingt uns die höchste Achtung ab, weshalb wir das Buch eindringlich empfehlen.

Ad. Haas

Pastuszka, Jos., Psychologia ogólna (Allgemeine Psychologie). gr. 8° (571 S.) Lublin 1961, Katolicki Universytet. 105.— zl. — Der Verf. dieses Lehrbuches der Allgemeinen Psychologie ist seit dem Jahre 1930 mit mehreren Werken zur Philosophie und zur philosophischen Psychologie hervorgetreten. Das vorliegende Buch ist aus seinen Vorlesungen an der Universität Lublin hervorgegangen. Leider ist es dem Ref. wegen der sprachlichen Schwierigkeiten nicht möglich, auf den Inhalt näher einzugehen. Es muß darum hier genügen, auf die Hauptkapitel hinzuweisen: Einführung (7—35), das Erkenntnisleben des Menschen in seiner Eigenart und seinen, auch physiologischen Vorbedingungen (38—257), Strebungen und Wollen (261—395), das Subjekt der seelischen Erlebnisse und der Menschengeist (397—530). Die beigefügte Bibliographie (531—558) muß, soweit sie sich auf ausländische Literatur bezieht, als ungenügend bezeichnet werden: eine Tatsache, auf die der Verf. im Vorwort aber selbst aufmerksam macht (5); sie dürfte in den schwierigen Arbeitsverhältnissen begründet sein. Dagegen ist man erstaunt, wieviel an polnischer Literatur (darunter manche Übersetzungen, auch westlicher Autoren) aufgeführt wird.

L. Gilen

Straus, Erw., Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften. gr. 8° (VIII u. 426 S.) Berlin - Göttingen - Heidelberg 1960, Springer. 32.— DM. — Die „Gesammelten Schriften" des Verf. umspannen einen Zeitraum von 40 Jahren seiner eigenen wissenschaftlichen Forschung und Entwicklung: von der Berliner Dissertation 1919 über die Pathogenese des chronischen Morphinismus (1—16) und der größeren Untersuchung über Wesen und Vorgang der Suggestion (17—70) zu seinen letzten deutschsprachigen Aufsätzen über „Formen und Formeln" (398—408) und Objektivität (409—426), beide aus dem Jahre 1958. Dabei bietet der letzte Beitrag nach seinem größeren Teil eine Fabel, ein Gespräch zwischen einem Rennpferd und seinem Trainer, in dem eine Reihe von drängenden Problemen über echte und konventionelle Objektivität in einer Weise erörtert oder angerührt werden, die vom Formalen her an platonische Dialoge denken läßt. Über den Weg seiner Forschungen und Gedanken, wie er selber ihn sieht, orientiert das Vorwort (V—VIII). Ein Grundthema des Verf. — es läßt sich auch in seinem bekannten Werk „Vom Sinn der Sinne" verfolgen — lag schon der Untersuchung über die Suggestion vom Jahre 1925 zugrunde: „Rechenschaft zu geben von den Faktoren,

die den Aufbau unserer Erlebniswelt bestimmen". Auch in den psychiatrischen Abhandlungen dieses Sammelbandes genügen dem Verf. nicht die Methoden der Beobachtung, Experimente und Introspektion: er will weiterschreiten zu einer „anthropologischen Interpretation" (VI). Schon die Untersuchung über Suggestion hatte den Rahmen einer rein medizinisch und naturwissenschaftlich verstandenen Psychiatrie gesprengt und in Fragen der Soziologie, Erkenntnispsychologie und „zuletzt sogar der Metaphysik" hineingeführt (24). Wer diese Art der Fragestellungen nicht für unergiebig hält und der daseinsanalytischen Forschungsrichtung und der phänomenologischen Anthropologie Binswangers — ihm ist der Band gewidmet — bejahend oder wenigstens kritisch sichtend gegenübersteht, wird aus diesen Arbeiten und Studien des Verf. eine Reihe neuer Aspekte und wertvoller Anregungen entnehmen können. Man vergleiche z. B., was S. 55 zusammenfassend über Suggestion, Wirbildung und Repudiation gesagt wird. Unter der Rücksicht einer phänomenologischen Anthropologie, die bewußt auch das krankhafte Seelenleben einbezieht, ist u. a. hinzuweisen auf die Beiträge: Das Zeiterlebnis in der endogenen Depression und in der psychopathischen Verstimmung (126—140) und Die Formen des Räumlichen in ihrer Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung (141—178). Den deutschen Leser wird eine Vorlesung interessieren, die St. 1948 gehalten hat: Die Entwicklung der amerikanischen Psychiatrie zwischen den Weltkriegen (270—288). Einen praktischen Beitrag im Rahmen dieser Entwicklung bilden wohl auch seine eigenen Rheoscopic Studies of Expression (289 bis 297) und die Abhandlung The Sigh. An Introduction to a Theory of Expression (298—315). In dem auch charakterologisch bemerkenswerten Artikel über verbergende und behütende Scham (179—186) ist die Rede davon, daß Freuds Psychoanalyse ein „anthropologischer Solipsismus" sei (181), ein Gedanke, für den man bei einer Neubearbeitung vielleicht noch eine nähere Erklärung gewünscht hätte. Zwei Studien zur Anthropologie seien wenigstens noch genannt: Die aufrechte Haltung (224—235) und Der Mensch als fragendes Wesen (316—334).

L. Gilen

Thomae, Hans, Der Mensch in der Entscheidung. gr. 8° (297 S.) München 1960, Barth. 36.— DM. — Das empirische Material, das diesem anregenden und problemreichen Buche zugrunde liegt, kommt zu einem Teil aus experimentellen Untersuchungen, sodann aus einer Umfrage „Mein schwerster Entschluß" und schließlich aus etwa 150 Autobiographien, die zum größten Teil mit den Aussagen über den „schwersten Entschluß" verbunden waren (41—46). Es geht dem Verf. in erster Linie um eine Phänomenologie der Entscheidung, die Frage nach der Freiheit der Entscheidung wird am Schluß des Buches in einer „Epikrise" behandelt (271—282). Nach einer ausführlichen Einleitung (9—46), in der besonders die Methode der Arbeit dargelegt wird, untersucht der Verf. zunächst das psychologische Umfeld der Entscheidung (47—100). In zwei weiteren Kapiteln geht er auf die allgemeine Phänomenologie der Entscheidung (101—155) und auf die Phänomenologie der Entscheidungsformen (156—192) ein. Von nicht geringer Wichtigkeit, auch für eine genaue Untersuchung der Gewissensentscheidungen (vgl. 183 bis 192) sind die vom Verf. aufgewiesenen Formen der wägenden, wagenden, wachsenden und retardierten Entscheidung. An die Bedingungsanalyse der Entscheidung (193—243) schließt Th. die Frage nach ihrem Sinn (244—282). Interessant und wohlbelegt, auch durch andere Untersuchungen, ist die Tatsache, daß im Anschluß an die Entscheidung vielfach ein Defensivsystem aufgebaut wird (244 ff.), dessen Mechanismen naturgemäß je nach der Persönlichkeitsstruktur und nach der Bedeutung, die man der Entscheidung beimißt, sehr verschieden sein können. — Zu Beginn seiner Untersuchungen stellt Th. die Arbeitshypothese auf, daß es sich bei der Entscheidung um „eine spezifisch strukturierte Reaktionsform auf eine multivalente Situation von spezifischem Gepräge handelt" (207). Den Begriff des „Entschlusses" möchte er, im Unterschied zum gewöhnlichen Sprachgebrauch, nicht als synonym mit Entscheidung anwenden, sondern für die „Abschlußphase" des Entscheidungsgeschehens vorbehalten. Neben der Entscheidung gibt es nach der Interpretation der Protokolle (instruktive Texte werden mitgeteilt) noch drei weitere Hauptformen der Reaktion auf eine multivalente Situation: eine

sukzessive, von der Person her gesehen mehr periphere Ambitendenz; die „Überformung", ein Begriff, der in die Nähe eines generellen Lebens- und Sinnentwurfes zu rücken ist und vielleicht noch weiter zu verfolgen wäre, evtl. unter kritischer Einbeziehung der Gedanken N. Hartmanns und des Problems einer hier möglichen und gradmäßig abgestuften Freiheit; sodann die impulsiven Regulationen, in denen das Geschehen mehr „es"-zentriert ist und einem starken inneren Gefälle folgt. Die Kritik, die der Verf. an einer aus „subjektiver Evidenz" zu erhellenden Freiheit übt („nicht erweisbares Faktum", 273), sollte jede anthropologische Psychologie zu einem neuen Durchdenken des Freiheitsproblems führen. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Konzeption der Willensfreiheit als „neutraler Faktor, unabhängig von Bedeutungslage und subjektivem Wertprofil" dem „reinen" Willen Kants entspricht. Dagegen ist nach anderen (z. B. Thomas v. Aquin, siehe S. 17, und wohl auch nach den vom Verf. angeführten Scheeben, Schmaus, E. Stein, die weitgehend an Thomas orientiert sind) der Wille von sich aus nicht neutral, sondern wesenhaft wertbestimmt, auch durch persönliche Werterlebnisse und Werthaltungen noch weiter zu differenzieren. L. Gilen

Archiv für Religionspsychologie, Bd. VII (hrsg. von *Wilh. Keilbach*). gr. 8° (304 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 28.— DM. — Seit dem Jahre 1936 ist, durch verschiedene Umstände bedingt, kein Band des Archivs für Religionspsychologie mehr erschienen. Den intensiven Bemühungen des Herausgebers ist es zu danken, daß dieser 7. Band erscheinen konnte, in dem etwa 20 deutsche und ausländische Autoren ihre empirischen, methodischen oder geschichtlichen Untersuchungen und Gedanken zu Problemen der heutigen Religionspsychologie vorlegen. Am Ende wird eine Inhaltsübersicht der früheren Bände geboten, die einen gewissen Einblick in die Entwicklung der religionspsychologischen Studien, speziell in Deutschland und den nordischen Ländern, gestattet. Dieses Archiv ist zugleich Organ der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, die im Jahre 1914 von Stählin, Dyroff, Gruehn u. a. begründet worden war, aber nach dem Kriege neu konstituiert werden mußte. Über diese Zusammenhänge orientieren Bericht und Vorwort des Herausgebers sowie *A. Bolley* in seinem Nachruf auf Gruehn (290—297). — In seinem Beitrag über „Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft" (13—30) kommt es *Keilbach* darauf an, den methodischen Standort der Religionspsychologie innerhalb der Religionswissenschaft auszumachen. Mit Recht betont er, daß die Religionspsychologie wesentlich empirische, d. h. Erfahrungswissenschaft ist. Das bedeutet nicht notwendig, daß in einer weiteren Analyse des religiösen Erlebens die Sinnfrage ausgeschaltet werden sollte oder könnte (vgl. dazu für die allgemeine Psychologie F. Krueger). Man muß sich aber dabei, im Interesse der wissenschaftlichen Sauberkeit, reflex darüber klarbleiben, daß Tatsachen- und Sinnfragen nicht mit den gleichen Methoden angegangen werden können (28). — *B. Exarchos* geht auf die nähere Bestimmung des Gegenstandes der religionspsychologischen Forschung ein (31—41); beachtenswert sind in dieser Studie die thesenartigen Aufstellungen über den Forschungsgegenstand, die zum Teil von der Psychologie Pfänders beeinflußt sind. Seine Grundthese geht dahin, daß „die religiöse Wesensrichtung bzw. Funktion der Seele in ihrem Leben und Wirken innerhalb des Erlebens des Menschen grundsätzlich den Gegenstand der Religionspsychologie darstellt" (38). Eine genauere Beschreibung dessen, worin nun die „religiöse" Wesensrichtung der Seele besteht und wie sie gegenüber anderen, etwa ethischen oder sozialen Funktionen abzugrenzen ist, wäre zwar naheliegend gewesen, würde aber sicher den zur Verfügung stehenden Raum überschritten haben. Auf Raummangel muß es wohl auch zurückgeführt werden, daß *S. Behn* in seinem ideen- und kenntnisreichen Artikel über den Glauben an die Seele in Religionen (54—72) keine Quellenbelege bringen konnte, die vermutlich allein mehrere Seiten beansprucht hätten. — *P. E. Johnson* berichtet über Psychology of Religion in America und die verschiedenen Wege, auf denen man sich vom Experiment her, von Erziehung und Pastoral aus, unter klinischen Aspekten den religiösen Phänomenen und auch dem meaning of religion zu nähern sucht (42—53). *O. Kietzig* untersucht die Einmaligkeit und Allgemeingültigkeit von Bekehrung (105—134). *K. Gins*

bringt eine interessante Studie zum Thema: Überwaches mystisches Erleben in empirischer Sicht (134—148); er kann sich dabei weitgehend auf eigenes Material stützen. *Kl. Thomas* ist mit einer Arbeit über „Außerwache religionspsychopathologische Erlebnisstufen und Schlafprediger" (149—167), *V. Grönbaek* mit einer Untersuchung über das Phänomen der Altersreligion (73—77), *H. Dumoulin* mit einer Arbeit über Methoden und Ziele buddhistischer Meditation (78—85) vertreten, *A. Gruber* schreibt über Jugend und Religion (168—184). *A. Godin* setzt sich kritisch auseinander mit der Frage: Santé mentale et vie chrétienne (224 bis 237). Eine Arbeit von *L. Gilen* untersucht religiöse Werte und Werthaltungen in den Phänomenen des Gewissens, besonders bei Jugendlichen (185—202), *Hasenfuß* vermittelt einen Einblick in Schells Religionspsychologie und sein Trinitätsverständnis (238—259). — Man darf nach diesem Neuanfang hoffen, daß auch die folgenden Bände ein zuverlässiges Bild der gegenwärtigen Forschungen zur Religionspsychologie bieten. Zu überlegen wäre, ob man nicht bei bestimmten Artikeln in Zukunft dem wissenschaftlichen Apparat mehr Raum bieten sollte.

L. Gilen

Schär, Hans, Seelsorge und Psychotherapie. kl. 8° (270 S.) Zürich - Stuttgart 1961, Rascher. 23.— DM. — Mit Recht hat der Verf. im Titel dieses Buches zunächst die Seelsorge genannt: es geht ihm um ein pastorales Anliegen. Er fordert „gründliche psychologische Kenntnisse für den Pfarrer und Theologen" (265). Für eine „große" Seelsorge und Seelenführung (Sch. ist selbst reformierter Theologe) verlangt er eine wirkliche psychologische und therapeutische Ausbildung. Das Entscheidende und Anregende des Buches liegt in dem Kapitel: Theologie und Psychotherapie (175—213). Andere Überschriften seien wenigstens angeführt, weil sie Einblick in den Aufbau des Buches geben: Geschichtliche Entwicklung der christlichen Seelsorge im Katholizismus und Protestantismus (12—32), Innere Probleme der protestantischen Seelsorge (42—84), Probleme der Psychotherapie (101—145), Wahrheit und Autorität in Psychotherapie und Seelsorge (214—243).

L. Gilen

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Kruse, Fr. Vinding, Erkenntnis und Wertung. Das Grundproblem der Erkenntnislehre und die Ethik, gr. 8° (595 S.) Berlin 1960, de Gruyter. 56.— DM. — Der Verf. ist emeritierter Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Kopenhagen; sein vorliegendes Buch erschien erstmalig in dänischer Sprache 1942. Es geht dem Verf. um eine Neubegründung der Ethik. Ein geschichtlicher Überblick über die bisherigen Versuche einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik (26—77) führt zu dem Ergebnis, daß zuerst die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit von Wissen überhaupt gestellt werden muß. Diesen Fragen ist der weitaus umfangreichste 2. Abschnitt des Werkes (79—369) gewidmet. Die bisherige Erkenntnislehre, die K. vor allem in ihrer empiristischen und positivistischen Form (Locke, Hume, Mach, Russell und der dänische Philosoph H. Iversen) kennt, wird einer scharfsinnigen Kritik unterworfen. Humes Auffassung vom Ursprung des Kausalbegriffes ist unzureichend; er übersieht die Quellen des Kausaldenkens in der inneren Erfahrung, sowohl im Erleben des eigenen Wirkens im Wollen und der Betätigung der Muskelkraft wie im Erleben des Schmerzes und Erleidens äußerer Einwirkungen. Auch die Auffassung, daß alle Relationen nur Gebilde unseres Denkens sind, wird als unbewiesen abgelehnt; freilich lasse sich auch das Gegenteil nicht beweisen (169). Der Haupteinwand gegen alle bisherige Erkenntnistheorie ist der, sie verfalle der „Grundlagen-Illusion", d. h. sie benutze unvermerkt bei ihren Untersuchungen die Voraussetzungen, die sie dann durch ihre Untersuchungen als Täuschungen zu entlarven vorgebe. So erhebt sich die Frage nach der Methode der Erkenntnislehre. Erkenntnistheorie scheint dem Verf. nur darum möglich, weil es eine Mehrheit von Erkenntnisfähigkeiten gibt, die sich gegenseitig beleuchten. Das Ergebnis ist aller-

dings enttäuschend: Wir wissen gar nichts davon, ob unsere Grundvorstellungen uns ein Bild des Daseins an sich vermitteln oder nicht (225). Anstelle der logischen Begründung wird — wie bei Hume! — ein psychologisches Motiv gesetzt: Die Auffassung von einem gesetzmäßigen Zusammenhang ist von Gefühlen der Zufriedenheit begleitet (229). Dann wird freilich der Pragmatismus ebenfalls abgelehnt (240), und es heißt: „Allein die unerschütterliche Wirklichkeit der Welt ... kann uns Sicherheit und Ruhe als Grundlage aller Handlungen ... geben" (241). Es ist schwer einzusehen, wie dies mit dem „Wählen" jener Verbindungen vereinbar ist, „die Gefühle von Befriedigung verleihen" (232). Worauf es dem Verf. anscheinend ankommt, ist die Tatsache, daß auch das feststellende Experiment zutiefst wertend ist (241). Die gesamte Wissenschaft hat ihre Grundlage in einer Wertung (247). So soll die Ethik als „experimentelle Wertungswissenschaft" auf derselben Stufe stehen wie Mathematik und Physik (248). Freilich muß die Ethik dann beschränkt werden auf Sätze, die sich wissenschaftlich begründen lassen. Als solche Sätze werden genannt: 1. „Daß die Gesundheit und die Erwerbstüchtigkeit des Menschen durch Entwicklung des Charakters gefördert werden und 2. daß die Menschen einander nicht schädigen" (248; dabei fällt auf, daß zwar der 1. Satz eine empirische Feststellung ist, der 2. Satz aber ein Sollenssatz; denn als empirische Feststellung ist er leider offenbar nicht richtig). Der 3. Abschnitt entfaltet auf diesen Grundlagen eine individuelle und soziale Ethik (371 bis 436), die Lehre von der ästhetischen Wertung (437—468) und eine letzte Synthese von Welt und Menschenleben (469—475; die religiösen Vorstellungen werden dabei als „Symbole, die diese Geistesmacht [des Menschen] in schönen Bildern auszudrücken suchen", bezeichnet: 471). Es folgen über 100 Seiten „Anmerkungen", die z. T. umfangreiche Exkurse sind. — Die Stärke des Verf. liegt in der Kritik unzureichender Auffassungen. Aber was er an ihre Stelle setzt, befriedigt kaum mehr. Die scholastischen Lösungen sind ihm unbekannt (vgl. die seltsamen Urteile über die Scholastik 45 u. 53), aber auch die Wertethik Schelers und N. Hartmanns kommt nie zur Sprache. — Daß Nikolaus von Cues als „ital. Arzt" (588) bezeichnet wird, geht wohl auf Kosten des Schülers, der den Index zusammengestellt hat. J. de Vries

Ritter, Joach., ‚Naturrecht' bei Aristoteles (Res publica, 6). gr. 8° (37 S.) Stuttgart 1961, Kohlhammer. 7.80 DM. — R. geht von der Naturrechtslehre Chr. Wolffs aus. In ihr wird das Naturrecht nur aus der abstrakten Natur des Menschen abgeleitet. Noch mehr tritt es in der Folgezeit in Gegensatz zum positiven Recht. Die heutige Rechtstheorie ruft mit Vorliebe die Wertphilosophie mit ihren unabhängig von aller Wirklichkeit geltenden Werten und Ideen zu Hilfe (11). Demgegenüber will R. auf Aristoteles zurückgreifen, bei dem der Gedanke des Naturrechts seinem Ursprung nahe ist. Aristoteles geht nicht von einem abstrakten Begriff der Menschennatur, sondern von der konkreten Wirklichkeit der Polis aus. Das in ihr geltende Recht ist zum Teil durch die Natur dieser Gemeinschaft bestimmt, zum anderen Teil aber, wo die Natur verschiedene Möglichkeiten offenläßt, beruht es auf Festsetzung. Das erstere ist das Naturrecht, das letztere das positive Recht. Einen Widerstreit zwischen beidem gibt es nicht. Daß das Naturrecht „unbewegt" ist, gilt für Aristoteles nur „als in gewisser Weise richtig". Das „von Natur Rechte" beruht gewiß nicht auf Willkür, aber es „besteht zugleich nicht abgetrennt von dem bewegt Veränderlichen, sondern ist in diesem und als dieses gegenwärtig" (27). Die Ordnung der Polis besteht heute nicht mehr. Die immer gültige Einsicht, die von Aristoteles her bleibt, ist diese: „daß ein auf die menschliche Natur gegründetes Recht nur da Begriff und Prinzip des Rechtes zu sein vermag, wo die menschliche Natur nicht unbestimmt, sondern in ihrer Verwirklichung und so als aktuale Natur zur Substanz einer bestehenden politischen wie rechtlichen Ordnung wird" (34). — Auch das scholastische Naturrecht, das der Verf. kaum zu kennen scheint, beruht keineswegs ausschließlich auf der ganz abstrakten Menschennatur und noch weniger auf seinsfreien Ideen oder Werten, sondern ebenso auch auf geschichtlich wandelbaren Wirklichkeiten. Darum sagt Thomas, das Naturrecht sei wandelbar, weil auch die menschliche Natur wandelbar ist (S. th. 2,2 q. 57 a. 2 ad 1). Anderseits ist auch die „abstrakte" Menschennatur

keineswegs bloß ein rein gedankliches Gebilde, sondern das reale Wesen des Menschen, das in allem geschichtlichen Wandel bleibt. Nur darum kann auch Aristoteles von einem Recht sprechen, das immer und überall die gleiche Geltung hat. Und so wird es doch wohl auch ein gemeinsames Wesen des Staates geben, das nicht allein auf die griechische Polis eingeschränkt ist, und vieles von dem, was Aristoteles über die Polis sagt, gilt gewiß über sie hinaus für staatliche Gemeinschaft überhaupt. Wenn das positive Recht nur innerhalb des naturrechtlich Möglichen eine Möglichkeit vor anderen festlegt, kann es selbstverständlich keinen Widerstreit zwischen Naturrecht und positivem Recht geben. Aber der Verf. deutet selbst an, daß es auch nach Aristoteles vorkommen kann, daß das gesatzte Recht nicht „richtig" ist, daß es gegen das „ethisch-institutionell Rechte" verstößt (25). Muß es dann nicht doch zu einem Widerstreit kommen? J. de Vries

Höffner, Jos., Christliche Gesellschaftslehre (Berckers Theologische Grundrisse, 1). kl. 8° (264 S.) Kevelaer 1962, Butzon u. Bercker. 9.80 DM; geb. 12.80 DM. — Am Tage seiner Bischofsweihe hat der Verf. das Vorwort dieses Büchleins unterzeichnet, mit dem er seine Tätigkeit als Professor der christlichen Gesellschaftslehre an der Universität Münster abschließt; man darf ihm bestätigen, daß es einen schönen und würdigen Abschluß bildet. In ebenso knapper wie klarer und gemeinverständlicher Weise faßt das Büchlein alles Wesentliche zusammen, was zur christlichen Gesellschaftslehre gehört, alles klug abgewogen, in kontroversen Fragen eine klare, aber niemals extreme Stellung beziehend, alles in der bei diesem Verfasser gewohnten Eleganz und Konzilianz. Besonders begrüßenswert ist die eingehende Behandlung von Ehe und Familie, die in vielen Darstellungen der christlichen Gesellschaftslehre zu kurz kommen, wenn nicht völlig ausfallen. — Das Literaturverzeichnis (255—261) gewänne sehr an Wert, wenn die darin aufgeführten Schriften kurz charakterisiert wären, wodurch der Unkundige in den Stand gesetzt würde, das für ihn Geeignete herauszufinden und zu studieren.
O. v. Nell-Breuning

Wendland, H.-D., Einführung in die Sozialethik (Sammlung Göschen, 1203). kl. 8° (144 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 3.60 DM. — Der Name des für die evangelische Sozialethik in Deutschland führenden Verf. sagt dem Kundigen bereits, daß hier eine Einführung in die *evangelische* Sozialethik und *mehr* als eine bloße „Einführung" geboten wird; dem Unkundigen hätte vielleicht im Buchtitel deutlicher angekündigt werden sollen, was er in dem Büchlein suchen oder was er sich von ihm versprechen darf. — Zur katholischen Soziallehre bestehen Differenzen fast nur hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft; diese ergeben sich notwendig aus dem verschiedenen Verständnis der Kirche. Den Anspruch der Kirche, „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (Pius XII.) zu sein, wird man bei W. nicht vertreten finden. Nichtsdestoweniger wird sehr vieles von dem, was er namentlich über die säkular-pluralistische Gesellschaft und die Stellung der Kirche in ihr ausführt, von der katholischen Soziallehre nicht nur bejaht werden, sondern ihr in mehreren Stücken sogar fruchtbare Anregungen geben können. — Nicht ganz deutlich läßt W. seine Auffassung vom Naturrecht erkennen; auf jeden Fall lehnt er es nicht völlig ab. — Der Sammlung Göschen gereicht dieses Bändchen zur Zierde. O. v. Nell-Breuning

Hofmann, Wern., Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts (Sammlung Göschen, 1205/1205a). kl. 8° (243 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 5.80 DM. — Diese „Ideengeschichte der sozialen Bewegung" könnte der christliche Sozialwissenschaftler entrüstet aus der Hand legen, weil von der christlich-sozialen Bewegung darin überhaupt nicht die Rede ist. Zweifellos ist das ein großer Mangel und werden viele gutgläubige Leser die — ohnehin vielverbreitete — Vorstellung gewinnen bzw. sich in ihr bestärkt fühlen, es habe nur die vielgliedrige und weitverzweigte sozialistische Bewegung gegeben oder doch diese allein sei geschichtsmächtig gewesen. Daß ihre Erfolge (das Wort in ganz wertfreiem Sinn genommen) „spektakulärer" waren und heute noch sind als diejenigen der christlich-sozialen Bewegung, ist unbestreitbar. Unter der Oberfläche der zeitgeschicht-

lichen Ereignisse dürfte jedoch die christlich-soziale Bewegung zur Ordnung und Versittigung unserer sozialen Verhältnisse und zu den heute selbstverständlich gewordenen sozialpolitischen Maßnahmen und Einrichtungen nicht unerheblich beigetragen haben. Findet man sich mit dieser unzulässigen Verengung des Themas ab, so muß man dem Verf. bescheinigen, daß er — innerhalb dieser selbstgewählten Begrenzung, die im Buchtitel hätte kenntlich gemacht werden müssen — seine Aufgabe hervorragend gelöst hat. Ein Meisterstück sowohl der Didaktik als auch der Objektivität ist seine Auseinandersetzung mit *K. Marx*. — Mit dem gemachten Vorbehalt ist das Studium des Büchleins allen, die sozial interessiert sind oder in der Sozialarbeit stehen, angelegentlich zu empfehlen.

O. v. Nell-Breuning

Jahrbuch des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von *J. Höffner* und *W. Heinen*. 4. Bd., gr. 8° (237 S.) Münster 1963, Regensberg. 20.— DM. — Dieser 4. Band des Jahrbuchs (1. und 2. Bd. siehe Schol 36 [1961] 464, 3. Bd.: Schol 37 [1962] 479) kehrt wieder zur Anlage des 1. Bandes zurück, d. h. verzichtet auf ein Gesamtthema und läßt in den einzelnen Beiträgen ganz unterschiedliche Themen behandeln. Die beiden ersten Beiträge sind grundsätzlichen Themen gewidmet. *W. Heinen* behandelt „Anthropologische Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften"; doch meint der Verf. nicht die metaphysische Anthropologie in dem Sinne, wie nach „Mater et magistra" (222) „die Soziallehre der katholischen Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen" ist, sondern mehr Fragen der empirischen Psychologie und Soziologie, die nicht in dem Maße, wie sie es nach seiner Meinung verdienen, „*in* den christlichen Sozialwissenschaften" gepflegt werden. Etwas Ähnliches gilt auch von dem Beitrag von *F. Baerwald* „Naturrechtslehre, Soziologische Theorie und Sozialforschung", dessen „soziologische Theorie" laut Überschrift des Teils II eine „Theorie der Vergesellschaftung" ist, näherhin „der Versuch, zu einer Soziologie als einer Mehrschichtenlehre der Gesellschaft vorzudringen" (34). — *A. Rauscher* schreibt über „Kontinuität der katholischen Soziallehre", um der Meinung entgegenzutreten, „Mater et magistra" bedeute einen Bruch mit der Soziallehre der früheren Päpste. — *W. Dreiers* Beitrag zur Frage der Mitbestimmung geht einen mittleren Weg: Wirtschaftliche Mitbestimmung im Eigentümerunternehmen glaubt er ablehnen zu müssen; im manageriell geleiteten Unternehmen der juristischen Person erachtet er sie als geboten. — Von besonderem Wert ist der Beitrag von *J. Höffner* „Die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie Deutschlands vom 1. April 1955 bis 31. März 1961", mit dem er seinen Beitrag zum gleichen Gegenstand in Band I weiterführt. Daß die Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. in seinen Tabellen fehlt, während beispielsweise Fulda und Paderborn darin erscheinen, erklärt sich wohl daraus, daß diese Hochschule infolge ihrer eigenartigen Rechtsnatur sich in keine der gebräuchlichen statistischen Kategorien einfügt. — Die beiden letzten Beiträge von *W. Remmers* und nochmals *F. Baerwald* sind sehr lesenswerte Berichte über wohldurchdachte und gut durchgeführte Befragungen.

O. v. Nell-Breuning

Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser, hrsg. von *F. Karrenberg* und *H. Albert*. 8° (VIII u. 500 S.) Berlin 1963, Duncker & Humblot. 56.— DM. — Unter den heute so zahlreich gewordenen Festschriften nimmt die hier zu besprechende einen hervorragenden Platz ein. Die Beiträge von 29 Verfassern gruppieren sich, wie die Vorrede zutreffend vermerkt, „um die großen Problemkreise, die seit je im Vordergrund des Weisserschen Schaffens stehen: Erkenntniskritik, normative Grundlagenprobleme, Fragen der Ordnungspolitik und der Sozialpolitik und schließlich Probleme der Morphologie einzelwirtschaftlicher Gebilde, besonders der Genossenschaften". Die allermeisten Beiträge halten sich streng an diesen von den Herausgebern aufgestellten Plan; nur ganz wenige, so insbesondere *A. Rüstow*, „Garten und Familie", lockern diese Strenge ein wenig auf und gewähren so dem strapazierten Leser eine Ruhepause. — Die an sich weitgestreuten Problemkreise bilden in der Person Weissers eine

scharf geprägte Einheit. W. ist einer der wenigen, die, im praktisch-politischen Leben stehend, grundsätzlich denken und alles, was sie tun, und alle Vorschläge, die sie machen, in strenger Methodik an der erarbeiteten Axiomatik messen. — Die insgesamt 10 Beiträge erkenntnistheoretischer Art und zu Fragen des Normativen in den Sozialwissenschaften liegen keineswegs alle in der W.schen Richtung, sondern gehen sehr verschiedene, zum Teil gegensätzliche Wege; gerade darin liegt ein hoher Reiz. Der m. E. bedeutendste Beitrag stammt von *H. Albert* unter der für den Außenstehenden nicht ohne weiteres verständlichen, aber unbestreitbar treffenden, weil schlagwortartig den Inhalt kennzeichnenden Überschrift „Modell-Platonismus" mit dem Untertitel: „Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung". Der Angriff richtet sich gegen die in der heutigen Nationalökomomie herrschende Gepflogenheit, an Hand von „Modellen" zu argumentieren, die — wie A. meint — zu platonischen Ideen hypostasiert werden. Natürlich schießt A.s vom Boden des Neopositivismus geführter Angriff über das Ziel hinaus, deckt aber logische Erschleichungen auf, die gar nicht einmal selten unterlaufen; einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesem zugestandenermaßen sehr unbequemen und manchmal auch unliebenswürdigen „jungen Mann", der immerhin seit einem Jahrzehnt zu einer Auseinandersetzung herausfordert, darf die Nationalökonomie nicht mehr lange aus dem Wege gehen. — Zu „Gesellschaftsordnung und Ordnungspolitik" steuert *W. Eichler* einen Beitrag über „Weltanschauung und Politik" bei, der nicht nur wegen seines Inhalts, sondern auch wegen der Person des Verfassers und seiner Stellung im politischen Leben Beachtung verdient (Eichler war Sekretär des Philosophen Leonard Nelson und ist heute der maßgebliche „Theoretiker" im Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands). — Von den sozialpolitischen Beiträgen sei derjenige von *Pet. Heyde* hervorgehoben über „Sozialpolitik und ökumenische Bewegung", im Augenblick vielleicht die beste Orientierung über den Stand der christlich-sozialen Bewegung außerhalb der katholischen Kirche. — Die das letzte Viertel des Bandes füllenden Abhandlungen kreisen um den Fragenkreis der Selbsthilfe, namentlich in genossenschaftlicher Form. — Den Abschluß bildet, wie üblich, eine biographische Notiz und die ausführliche Bibliographie. O. v. Nell-Breuning

Marxismusstudien, 4. Folge, hrsg. v. *Iring Fetscher* (Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, 7). gr. 8° (VIII u. 258 S.) Tübingen 1962, Mohr. 16.— DM. — Dieser 4. Bd. der Marxismusstudien (zu den ersten drei Bänden vgl. Schol 37 [1962] 124—126) ist hauptsächlich dem Problemkreis „marxistischer Atheismus und christlicher Sozialismus" gewidmet. Mehr als die Hälfte des Buches füllt der Beitrag von *Helm. Gollwitzer* „Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube". Zunächst stellt G. die Religionskritik von Marx und Engels im Unterschied zu der Feuerbachs geschichtlich dar, obwohl auch hier schon kritische Bemerkungen nicht fehlen. Interessant ist der Exkurs über den geschichtlichen Ursprung des Ausdrucks „Opium des Volkes" (14—19); vor Marx findet er sich bei Bruno Bauer, bei Heine, Hegel (bezüglich der indischen Religion), dem Sinne nach schon 1761 bei Holbach. Die Kritik Feuerbachs und Marx' richtet sich gegen die Religion im allgemeinen; das Besondere des Christentums, das nach G. mit „den Religionen" völlig unvergleichbar ist, wird nicht gesehen. Bei Marx und Engels ist der Kampf gegen die Religion — im Gegensatz zu Feuerbach und in etwa zu Lenin — nicht Selbstzweck, da sie überzeugt sind, die Religion werde mit den gesellschaftlichen Zuständen, deren „Widerspiegelung" sie ist, von selbst verschwinden. In der Gegenkritik G.s wird besonders bemerkt, Marx betrachte das Christentum fälschlich als eine mythologische Form der idealistischen Metaphysik, er habe keine Ahnung von dem Gegensatz zwischen Idealismus und Christentum (62). Im folgenden bemüht sich G. um eine Lösung der Frage: Warum hat der Sozialismus den Atheismus dogmatisiert? Die Autorität von Marx und Engels genügt nicht zur Erklärung, ebensowenig die angebliche Unwissenschaftlichkeit der Religion, die Marx im Gefolge vieler Aufklärer annimmt. Der erste Grund ist vielmehr ein empirischer, nämlich die Erfahrung, welche die sozialrevolutionäre Bewegung mit den Vertretern der Kirche machte. Der zweite Grund ist der eschatologisch-messianische Charakter des Marxismus: Weil das durch die menschliche Selbsttätigkeit zu ver-

wirklichende Fernziel ins Absolute ausgeweitet wird, bleibt kein Platz für die Hoffnung auf ein jenseitiges Ziel. Die praktischen Schlußfolgerungen, die G. aus seinen Betrachtungen zieht, betonen mit Recht, daß es mit Entrüstung über den Atheismus nicht getan ist, daß vielmehr die christliche Soziallehre in die Tat umgesetzt werden müsse. Weniger treffend sind die Ausführungen über die sich ergebenden „theologischen Aufgaben"; sie trennen Vernunft und Glaube zu sehr voneinander. — Der 2. Beitrag, von *Eric Weil*, behandelt die anti-klerikalen, anti-christlichen und anti-religiösen, eigentlich atheistischen Motive, die im Denken der Neuzeit zur Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens geführt haben (144—162). Es folgt der erweiterte Vortrag von *H.-D. Wendland* über den religiösen Sozialismus, wie ihn Paul Tillich kurz vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten in seinem Buch „Die sozialistische Entscheidung" verstanden hatte. W. gibt zu, daß wir heute vor einer ganz anderen Situation stehen als 1933. „Der Sozialismus befindet sich nicht mehr in der Schlüsselstellung der Gesellschaft, wie es damals noch heißen konnte" (194). „Heute gilt es, in der neuen, höchst kritischen Gesamtlage der ganzen menschlichen Gesellschaft diesen (den auf die Ethik der Liebe gegründeten christlichen Humanismus) theoretisch zu begründen und praktisch zu vollziehen" (195). Die beiden letzten Beiträge (*Joach. Ritter*, Person und Eigentum; zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" § 34 — § 81: 196—218, und: *Fried.-Chr. Schroeder*, Das Eigentumsrecht in der UdSSR: 219—258) stehen nur in loserem Zusammenhang mit dem Gesamtthema; doch sind auch sie sehr lesenswert.

J. de Vries

Wendt, Siegfr., Geschichte der Volkswirtschaftslehre (Sammlung Göschen, 1194). kl. 8° (182 S.) Berlin 1961, de Gruyter. 3.60 DM. — Vor welche Fragen die Wirtschaftswissenschaft im Laufe der Zeit sich gestellt sah und heute sich gestellt sieht, wie sie auf die sie bedrängenden Fragen Antworten gesucht und gefunden hat, darüber gibt dieses Büchlein einen guten Überblick. Die grundlegenden Fragestellungen und Betrachtungsweisen der Wirtschaftswissenschaft (W. unterscheidet die kausale, die teleologische und — derzeit vorherrschend — die funktionale Betrachtungsweise) greifen weit über den Bereich der Wirtschaft hinaus und stehen mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung in so engem Zusammenhang, daß auch der Theologe Veranlassung hat, ihnen Beachtung zu schenken. Das Büchlein erlaubt ihm, sich in großen Zügen, aber doch zuverlässig, darüber zu unterrichten. Dank der weisen Selbstbeschränkung, die der Verf. sich auferlegt hat, erschließt sich das Verständnis mühelos auch demjenigen, der keine nationalökonomischen oder gar mathematischen Vorkenntnisse mitbringt. — Die von den Nationalökonomen in Fluß gebrachte Werturteilsdebatte ist — offenbar mit Bedacht — nur andeutungsweise berührt.

O. v. Nell-Breuning

Die Problematik der religiösen Erfahrung

B. Positiver Teil

Von Helmut Ogiermann S. J.

Es war bereits angegeben worden, welche Richtung ein positiver Aufweis der Gegebenheit religiöser Erfahrung einschlagen könnte[1]. Zur Debatte steht *ein* möglicher Weg des Aufweises, Denkbarkeit und Gültigkeit anderer werden dabei nicht angetastet. Ferner handelt es sich allen Ernstes nur um einen Versuch; was hier vorgelegt wird, beansprucht auch im Grundansatz keine Unfehlbarkeit. Zudem bleibt diese Skizze in vielem nur vorläufig, da nicht einmal die Gewähr geboten wird, alle wesentlichen Äußerungen zum Thema eingearbeitet zu haben. Das Bewußtsein dieses Mangels bringt es übrigens mit sich, daß immer wieder die Stimmen derer gehört werden sollen, die sich in dieser Sache zu Wort gemeldet haben, als Nachtrag und Ergänzung zur voraufgegangenen Abhandlung, obzwar, bei aller Kritik, eher unter positivem Aspekt. Schließlich ist es für die leitende Absicht und auch die Methode des Aufweises entscheidend, daß er, wenigstens in Teil I, *indirekt* verläuft: ausgehend von einer bestimmten Konzeption reflexer Metaphysik (auch wenn sie sich in mancher Beziehung von thomistischen Grundanschauungen entfernt), soll sich zeigen, inwiefern vorgängig zu ihr so etwas wie religiöse Erfahrung möglich ist. Jedenfalls etwas Vorreflexes, das man guten Gewissens mit dem Titel Erfahrung belegen darf. Ohne weiteres sei zugestanden, daß unserer Thematik der direkte Aufweis reiner entspräche, zumal er phänomenologisch geführt werden müßte.

I. Religiöse Erfahrung aus Seinserfahrung

Unter Erfahrung wollen wir, im Rückblick auf die Überlegungen in Teil A, unmittelbaren, hinnehmenden Realbezug des Erkennens, auch und zutiefst Bezug auf Realwesen, Wesenswirklichkeit, verstehen. Den Ausschlag gibt bei dieser Definition das Moment der *Unmittelbarkeit*, des unmittelbaren Kontaktes mit der Wirklichkeit. Um von vornherein in unserem Falle klarer zu sehen, das heißt aber näherhin, um den verallgemeinerten Sinn von Erfahrung, wie er hier akut wird, zu gewahren, sei folgendes vorweggenommen: Un-

[1] Vgl. Schol 37 (1962) 481 ff., bes. 511.

mittelbarkeit findet sich auch und gerade im geistigen Verstehen von etwas, so wenn ich in (und unter gewisser Rücksicht vor) Erfahrung von Seiendem „Sein" verstehe sowie, noch eindringender, Sein in seinen transzendentalen Grundzügen (vorab in seinem Grundsein). Und zwar entspringt solch unmittelbares Verstehen dem Kontakt mit der Wirklichkeit selbst, nicht etwa erst auf dem Umweg über seine begriffliche und satzhafte Ausprägung. Es soll hervortreten, wie sehr alle Begrifflichkeit, zumal die ontologisch-metaphysische, aus vorbegrifflicher, verstehender Unmittelbarkeit lebt; die metaphysischen Evidenzen (z. B. Sein fordert Grund) beruhen nicht auf dem Zusammenspiel abstrakter Begriffe, sondern auf dem intuitiven Gegenwärtighaben dessen, was Sein „ist". Ebendeshalb kann und muß dieses unmittelbare Verstehen als geistige Erfahrung bezeichnet werden: es bildet sich im Blick auf die Wirklichkeit selbst. Wir wollen versuchen, auf diesem Wege zu einer religiösen Schau des Seins zu gelangen, mit anderen Worten, in sich entfaltender, vertiefender geistiger Schau uns der Wirklichkeit, des Seins, als in einem Absoluten, das Gott heißen muß, gründend bewußt zu werden. Das Integral unmittelbarer Evidenzen, die eine explizite Metaphysik freilegt, wird als aller Philosophie, allem reflexen Denken vorgeordnete Dimension von „Erfahrung" gedeutet. Die Aufgabe besteht also darin, jene konvergierende Vielfalt unmittelbarer Evidenzen auszumachen und nachzuzeichnen mit dem Ziel, ihren Tiefengehalt als „religiöse" Erfahrung bestimmen zu können. Derartige religiöse Erfahrung läßt sich ganz und gar nicht mit dem identifizieren, was „Spontanurteil" (in bezug auf Gottes Sein) genannt wird[2], aber auch nicht einfachhin mit dem vorrationalen, fraglos gesetzten Vollzug, den die transzendentale Methode einiger thomistischer Ontologen postuliert: Das hier gemeinte unmittelbare Verstehen liegt dem sogenannten Spontanurteil voraus, bedeutet andererseits aber in und für sich selber eine Möglichkeit von Bewußtheit, die jenem postulierten Vollzug nicht zuzukommen braucht; er vermag unbewußt zu bleiben[3], während geistige Erfahrung natürlich eine spezifische, u. U. sehr dichte Bewußtheit besagt. Im Verlaufe unserer Studie dürfte das deutlicher werden.

[2] Ebd. — Aufs gleiche kommt hinaus eine „psychologische" Unmittelbarkeit, welche die logischen Mittelglieder eines Erkenntnisprozesses wegen der überaus leicht scheinenden Faßlichkeit unbefangen überspringt.

[3] Nach E. Coreth sind die transzendentalen Bedingungen des Vollzugs (hier des Fragens) in ihm selbst „schon unreflex mitgewußt" — aber die Begründung: „sonst könnte ich gar nicht sinnvoll fragen", zeigt an, daß der Ausgangspunkt das „sinnvolle" Fragen ist, also analysiert und verifiziert werden müßte, unter welchen Bedingungen sinnvolles Fragen vorliegt; sie unterstellt aber auch, daß ein bewußter Vollzug nicht aufgrund unbewußter Bedingungen, die erst durch die transzendentale Analyse selbst bewußt würden, möglich sei (s. Metaphysik [1961] 86).

Die Enttäuschung darüber, daß religiöse Erfahrung „nur" auf einer Verallgemeinerung des Sinnes von Erfahrung beruhen soll, verkennt die mögliche Bedeutsamkeit solcher Verallgemeinerung. Es geht nicht nur um eine Erweiterung des Wortgebrauchs, sondern um sachliche Neuorientierung, wenn unserem geistigen Bewußtsein in seiner Tiefenstruktur die Elemente von „Erfahrung" zugesprochen werden.

1. Religiöse Erfahrung soll sich aus Seinserfahrung entwickeln lassen. Es fragt sich also zunächst, in welcher Weise überhaupt *Seinserfahrung* vertretbar sei. Hier gilt gleich der vorausgeschickte methodische Grundsatz: nämlich der Ausgang von einer bestimmten Konzeption der Ontologie und Metaphysik. Dieser Ansatz kann jetzt nur soweit diskutiert werden, als er eine Art Rekonstruktion der Möglichkeit religiöser Erfahrung erlaubt, eine Art Rückschluß auf den eigentümlichen Bereich ontologischer Erfahrung, die in religiöse Erfahrung einmündet.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß dem Bewußtwerden von Seiendem als solchem das Bewußthaben dessen, was Sein bedeutet, voraufgeht. Wohl erfasse ich Seiendes faktisch in seiner Konkretheit, etwa meine eigenen inneren Akte und deren Subjekt, aber sie als Seiende aufzufassen fordert den vollbewußten Vorgriff auf Sein. Ob auch der Begriff des Seins als Begriff dem des Seienden vorausliegt, darauf kommt es hier noch nicht an. Zunächst und wesentlich hält sich die Analyse innerhalb der *vorbegrifflichen* Sphäre, auf die ja alle Begrifflichkeit zurückverweist. Denn es sei daran festgehalten, daß Beziehung (Hinbeziehen, intentionales „Anwenden") der Begriffe auf die erscheinende Wirklichkeit nur möglich ist, wenn der Begriffsgehalt in diesen Phänomenen als realisiert erschaut wird, andererseits alle Abstraktion ein Bewußtsein (Bewußtgewordensein) der betreffenden Gehalte bereits voraussetzt. Theorien (etwa des „intellectus agens"), die mit unbewußten Vorgängen arbeiten, scheiden auf der Ebene der erkenntniskritischen Reflexion daher ein für allemal aus.

Primär gegeben ist also eine Weise der Erfassung, die noch nicht zum „Denken" gehört, d. h. noch nicht zum reflex vermittelnden und vermittelten Erkennen. Sie bewegt sich in der Sphäre der Unmittelbarkeit, des unmittelbaren Kontakts, ja Durchdrungenseins mit den Phänomenen, dem Sein und dem Seienden selbst, derart, daß gerade nicht nur das Seiende, sondern eben darin zuvor das Sein des Seienden dem Bewußtsein aufgeht, der „Sinn" von Sein. Wir verstehen, indem wir uns auf das, was in uns vorgeht, konzentrieren, was Sein meint:

— Was J. B. Metz zur „ungegenständlich-unthematischen Bewußtheit" des Absoluten meint (s. K. Rahner, Geist in Welt [²1957] 191), läßt sich auf die bloße Behauptung verschiedener „Modi" von „Bewußtheit" reduzieren. Aber er nennt die „apriorische Bewußtheit des Absoluten" auch eine „transzendentale *Empirie* des Absoluten" (Hervorhebung vom Verf.).

jene Positivität[4], jenes An-sich, Für-sich, jene Selbsthaftigkeit, deren grund-legende, umgreifende und „transzendentale" Bedeutung zugleich mitevident wird. So vermag der Mensch im Blick auf einzelnes, Konkretes, zu vernehmen, was es um das Sein ist — nicht nur einfachhin um das Sein des jeweiligen Seienden, das sich präsentiert, vielmehr durchaus um Sein überhaupt. Solche „Wesenserfahrung", wie man mit einer gewissen Ausweitung des Terminus „Wesen" sagen mag, geschieht immer wieder neu in und außer uns, und bald wird sie in den abstraktiven Begriff übersetzt, der das Moment der Allgemeinheit und Bezogenheit auf vieles, die Allgemeinsetzung, ausdrückt, was die unmittelbare Erfahrung ihrerseits nicht vermag; ihre „Wesensschau" erschöpft sich im Verstehen des Wesenhaften im je-Konkreten, aber Verstehen eines Wesenhaften und abstrakter Allgemeinbegriff fallen ja keineswegs zusammen.

Darf jedoch ein intuitives Erfassen des „esse" überhaupt als möglich hingenommen werden? Mag die Frage, ob eine solche Hinnahme noch „thomistisch" sei, auf sich beruhen bleiben. Wie steht es aber (um nochmals darauf zurückzukommen) mit dem Bedenken, intuitive Erkenntnis gebe stets einen in jeder Hinsicht bestimmten Gegenstand[5], Realität könne nicht anders als in voll bestimmter Konkretheit erschaut werden, wenn anders Schau Unmittelbarkeit bedeutet? Die Antwort wird immer wieder lauten müssen: Die dem Bedenken zugrunde liegende Definition von Anschauung erweist sich als zu eng, die Analyse der Erfahrung von Seiendem ergibt, daß, wie oben ausgeführt, Erfassung des Seins als dessen unmittelbares Verstehen (und insofern als geistige Erfahrung) aller erfahrenden Schau von Seiendem als solchem vorgeordnet ist. Ebensowenig braucht man sich darauf festzulegen, daß intuitiver Charakter nur dem streng erst-direkten Bewußtsein (das sich im Menschen auf „Welt" ausrichtet) zustehe.

2. An und mit dem unmittelbar erfahrenen Sein geschehen nun weitere Erfahrungen. Auf solchen ontologischen Erfahrungen und aus ihnen erheben sich die ontologischen Erst-Sätze, die *Seinsprinzipien* (als Prinzipien des Seins selbst und der Erkenntnis des Seins).

a. Wichtig ist es hierbei gerade, daß die metaphysischen Erstbegriffe und -sätze nicht die ersten ontologischen Erfassungen überhaupt darstellen; sie beziehen sich zurück und berufen sich auf unmittelbares Bewußtsein dessen, was am und mit dem Sein gegeben ist, artikulieren dieses Bewußtsein und sagen es aus. Derartige Artikulationen mögen nachträglich auftreten, und sie tun es im Dienste der logisch-ontologischen Reflexion in der expliziten Metaphysik; sie konstituieren aber keineswegs die ursprüngliche Gewißheit und deren

[4] Nicht als ob damit „Sein" auf weitere „Horizonte" oder „Vor-namen" zurückgedacht werden sollte, was auf seine Weise schließlich doch Heidegger unternimmt.

[5] So auch W. Brugger (Theologia naturalis [1959] n. 171). Im übrigen schließen auch wir eine „mediatio stricte talis" aus im Sinne von Vermittlung durch Begriffe, Illation und Schluß.

Struktur selber. Aus dieser lebt, von diesen unmittelbaren Evidenzen zehrt die metaphysische Explikation selbst. Sie erzeugt nicht neue, dem vorreflexen Bewußtsein noch nicht vertraute, noch nicht mögliche Evidenzen, sondern expliziert sie nur in methodischer Strenge, indem sie gerade jenes Originale, Irreduktible und Unmittelbare als solches in phänomenologischer Wesensschau heraushebt. Somit muß — darauf wollen wir hinaus — dem vorreflexen Stadium religiöser Erfahrung im wesentlichen eine Valenz und Qualität zugeschrieben werden, die von der nachfolgenden Reflexion nicht zu überholen sind. Das bedeutet: es gibt religiöse Erfahrung (sie läßt sich einigermaßen in ihrer Möglichkeit rekonstruieren), Erfahrung in einem echten, eigenständigen Sinn — sie geht nicht auf in einer psychologisch und „existentiell" verständlichen Vorwegnahme, Vereinfachung und immer auch erkenntnistheoretisch nicht völlig ernst zu nehmenden Reduktion auf Anschauung dessen, was erst die methodische Reflexion (z. B. im regelrechten Gottesbeweis) gültig herausstellt. Das Verhältnis von religiöser Erfahrung und „Religionsphilosophie" nimmt von daher eine andere Gestalt an, als für gewöhnlich zu lesen ist. Was der Religionsphilosoph als Metaphysiker leistet, ist letztlich einfach der Hinweis auf eben das Licht, das immer schon leuchtet und wirksam ist, auch in den rationalen Fügungen der Beweise[6].

Daß Sein den unvermittelbaren Gegensatz zu Nichtsein bildet, Seiendes daher, soweit es am Sein teilhat, nicht zugleich in derselben Hinsicht nicht sein kann, das wird nicht ursprünglich aus dem „Begriff" des Seienden und Seins eingesehen, aus den vergleichbaren abstrakten Begriffsgehalten Sein und Nichtsein. Es bleibt unerfindlich, wie und warum die Synthese von Begriffen relevant wäre für die Ordnung des Seins, mögen jene Begriffe noch so sehr und sauber aus der Wirklichkeit abstrahiert sein. Man entrinnt dabei kaum der Gefahr des Rationalismus; die *lex mentis* wird als *lex entis* behauptet, und das kraft einer autonomen Funktion des denkenden Subjekts.

So liegen die Dinge aber gar nicht, es handelt sich nicht primär um die Synthese von Begriffen. Die ontologischen Erstsätze gehen auf unmittelbare Schau zurück; diese ihre Struktur ist für unseren Problemzusammenhang ausschlaggebend. Und zwar wendet sich das unmittelbare Schauen nicht auf die in den Sätzen enthaltenen Be-

[6] Wir schließen uns hier der Auffassung G. Siewerths an (Definition und Intuition: StudGen 9 [1956] 579 ff.): Es ergebe sich, „daß die herkömmlich als Prinzipien bezeichneten Formeln nicht mit ‚logischen Verstandessätzen' zu tun haben, daß sie vielmehr eine rationale Nachzeichnung der urtümlichen intuitiven Seinserkenntnis bedeuten, durch die jede Vernunft zu sich selbst aufgelichtet ... ist" (584 und ähnlich im Kontext)! Was S. unterläßt, das ist die Angabe einer gewissen Bedingung der Möglichkeit solcher urtümlicher Einsicht. Die Fruchtbarmachung der Idee für die Theorie vorreflexer (zumal religiöser) „Erfahrung" liegt ohnehin nicht in seiner Absicht.

deutungseinheiten, sondern auf das erfahrene und präsente Sein selbst — im Erfahren des Seins wird zugleich miterfahren, in diesem verstehenden Kontakt mit dem Sein wird (einiges von dem) unmittelbar mitverstanden, was dem Sein als Sein zukommt.

Jede Analyse arbeitet mit Erstbegriffen und Erst- oder Ursätzen. Solche Sätze haben in der Philosophie, wie auch Kant fordert, nicht etwa nur den Status von Setzungen, von bloßen Axiomen im Sinne vieler moderner Mathematiker und Logiker, d. h. von (per se) inevidenten, zum Zwecke der Ermöglichung eines deduktiven Systems angenommenen Grundsätzen; sie müssen innere Einsichtigkeit besitzen. Kant relativiert ihre Einsichtigkeit auf die Ermöglichung von Mathematik und Naturwissenschaft. Unsere Metaphysik kennt eine derartige Relativierung nicht; ihre Prinzipien beziehen sich auf die Ermöglichung des Verstehens des Seins der Seienden; das gelte uns hier als ausgemacht. Nun ist es eben die Theorie von der reinen Unmittelbarkeit der ontologischen Erstevidenzen, die auf dem Wege zur religiösen Erfahrung weiterführt.

Nun mag unmittelbare Evidenz von Wesensverhalten dem unverbildeten Blick des Ontologen gewährt sein, ohne daß des näheren die Bedingungen der Möglichkeit solcher Wesensschau erhellt würden. Immerhin darf man fragen, ob der philosophischen Reflexion damit Genüge getan sei. Angaben über Bedingungen der Möglichkeiten solcher Evidenzen wären jedenfalls willkommen, sie würden zugleich deren Grenzen abstecken. Lassen sich entsprechende Angaben machen?[7]

Die transzendentale Methode ist um eine Antwort nicht verlegen, und das macht einen ihrer Pluspunkte: Alle jene allgemeinen ontologischen Sätze sind ihr zufolge evident, die als transzendentale Voraussetzung des „Urteils" oder der „Frage" o. ä. nachgewiesen werden. Aber wir wollen diese Methode nicht übernehmen. Es zeigt sich ja wohl auch, daß z. B. der Aufweis des ontologischen Widerspruchssatzes so in Reinheit kaum gelingt: seine Geltung läßt sich nicht einfach aus dem Rückgang auf die Ermöglichung von Urteil oder Frage ausmachen, sondern im Rückgang auf das, was „Sein" ist; und die Geltung des Satzes vom Grunde nicht minder[8]. Wie aber soll man sonst Bedingungen der Möglichkeit ontologischer Erstevidenzen formulieren?

[7] Irgendwie muß dem Anliegen Kants Rechnung getragen werden: „Aber, wie ein solcher Satz, der unsere Erkenntnis der Natur so zu erweitern scheint, völlig a priori möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenngleich der Augenschein beweist, daß er wirklich und richtig sei, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte" (KrV B 254 f.). Ganz so, wie eine der Formulierungen K. Rahners lautet, dürfte sie nicht aller Zustimmung finden: „Die Begründung, Einsichtigkeit solcher apriorischer Strukturen des Denkens und des Seins" — z. B. „daß alles seinen zureichenden Grund hat" — „erschließen sich in ihrer Berechtigung nur dem, der in einem Akt des freien Vertrauens sich ihnen anvertraut; es gibt keinen Standort, von dem aus sie gerichtet werden könnten" (Schriften zur Theologie III [²1957] 456).

[8] Der Verf. ist überzeugt, daß sog. „transzendentale Vermittlungen" der Seinsprinzipien diesen Weg gehen und die transzendentale Fragestellung nicht durchhalten, es auch nicht können; entscheidend ist immer die Einsicht in das, was Sein besagt und was Sein als solches fordert.

Es geht da entscheidend um eine einzige Bedingung, um ein Minimum: Ontologische Evidenz ist zumindest dort möglich, wo auf das Sein in seinem Gegensatz zum Nichtsein (Nichts) reflektiert wird; also unter der Bedingung, daß genau dieser Gegensatz das Verstehen bestimmt (und keine weitere Annahme, die vom Sein als solchem gemacht würde, z. B. daß es transzendentale Voraussetzung intentionalen geistigen Vollzugs sei). Der Urgegensatz Sein-Nichts erzeugt das Verstehen dessen, was das Widerspruchsprinzip aussagt, aber auch dessen, was das Prinzip vom Grunde zum Inhalt hat. Wesentlich ist da vor allem eben das Heranführen an diesen „springenden" Punkt, das Freilegen des Ursprungs der Evidenz.

b. Wer erfahren hat und immer wieder erfährt, was Sein „ist", erfährt ineins damit, daß Sein seinen Ur-Gegensatz, Nichtsein, Nichts, ausschließt, so, daß in derselben Hinsicht im selben Seienden nicht zugleich Sein und Nicht-Sein „gegeben" sein kann. Das ist der erste Schritt, der für unser Thema nicht das gleiche erregende Interesse beansprucht wie der nächste, derjenige zur Evidenz des Seins als Grund. Da jedoch das Prinzipielle der Struktur solcher Erfahrung schon in bezug auf den Gehalt des Satzes vom Nicht-Widerspruch mit fast all seiner Gewichtigkeit auftritt, mag noch ein Wort dazu angebracht sein.

Rechtfertigt sich hier überhaupt der Terminus „Erfahrung"? Warum und inwiefern handelt es sich um erfahrendes Verstehen? — Man wende nicht ein, wenn auf einen Gegensatz reflektiert werde, könne es sich nicht mehr um Intuition handeln, höchstens um „Denken", weil ein diskursives Moment impliziert sei; im Gegensatz Sein/Nichts liege darüber hinaus noch das Denken des „Nichts", das ja innerhalb der klassischen Metaphysik als „ens rationis", wie überhaupt Negation, die ohnehin als Verstandeshandlung gelte. Die Form des Satzes, in welche die fragliche Evidenz eingeht, darf nicht auf ihre eigentliche Genesis zurückprojiziert werden. Wohl prägt sich die Aussage des ontologischen Nicht-Widerspruchs in Setzung und Entgegensetzung aus, worin das „Nichts" als Gegensatz zu Sein eben „nichts" „ist", nur *ens rationis* mit einem *respectus rationis (oppositio rationis)*. Doch die ursprüngliche Evidenz, auf die der Satz zurückgeht (andernfalls er schlechthin aus seinen „Begriffen" evident wäre, was seine ontologische Geltung nicht gewährleisten könnte), entspringt aus der Erfahrung des Seins: Ich erfahre die wesenhafte Positivität des Seins, es als diese wesenhafte Positivität, jene Mächtigkeit und Fülle, in der es seinen „Sinn" hat[9], und erfahre

[9] Heideggers Interpretation der Aristotelischen Fassung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch anerkennt dessen ontologischen Sinn, läßt ihn aber auf der Idee von Sein als „Anwesenheit" und „Beständigkeit" aufruhen. Daher die

darin zugleich, d. h. verstehe in der Seinserfahrung mit, daß Sein notwendig Sein ist (gewiß nicht parmenideisch mißzuverstehen). Sein ist einfachhin Sein. Kann indes Notwendigkeit erfahren werden? Die Kluft zwischen Erfahrung und Notwendigkeitserfassung überspringt nur derjenige nicht, der in empiristischer Voreingenommenheit oder im empiristischen Erbe der Kantischen und nachkantischen Philosophie ein unumstößliches Dogma erblickt.

c. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung kommt allerdings dem Schritt zur *Erfahrung von Sein als Grund* die viel höhere, zentrale Bedeutung zu.

Der ontologische Satz vom Grunde geht, analog zum Satz vom Nichtwiderspruch, auf eine unmittelbare Erfahrung aus dem Verstehen von Sein zurück und bedingt somit diese Erfahrung des Seins für seine Ermöglichung voraus. Verstehe ich, was Sein heißt, dann verstehe ich unmittelbar mit, daß Sein „Grund" hat, nicht grund-los ist[10]. Zum Sein-haben und Seiend-sein würde ebensoviel oder ebensowenig genügen wie zum Nicht-sein; um zu sein, dazu bedürfte es nicht mehr und nicht ganz anderes, als um nicht zu sein (*dazu* bedarf es weiter nichts): das ist doch absurd. Wiederum machen wir am Sein, an dessen Positivität und Fülle, eine geistige Erfahrung: absolut notwendig hat so etwas wie Sein, wenn und soweit es gegeben ist, dem Nichtsein gegenüber einen Grund; das absolute Plus des Seins gegenüber dem Nichtsein verlangt einen Grund — wenn etwas ist, anstatt nicht zu sein, dann liegt das an etwas, und das, woran es liegt, heißt Grund. Unmöglich ist so etwas wie Sein, dem Nichtsein gegenüber, ohne Grund, als wäre das eine wie das andere gleich gut möglich, ebensogut möglich.

Schlußformel: „Das Wesen des Seienden besteht in dem ständigen Abwesen von Widerspruch" (Nietzsche I [1961] 603).

[10] E. Coreths „Vermittlung" des Satzes vom Grund durch Rückführung auf einen impliziten Widerspruch ist m. E. unhaltbar. Ein Kontingentes „wäre, sofern es kontingent ist, nicht notwendig seiend, sofern es aber ist, notwendig seiend" — ist das ein Widerspruch? (a. a. O. 288). Es wäre „zum Sein bestimmt und nicht bestimmt" usw., fordert also, wenn es ist, einen äußeren Grund, „durch den es in das Sein gesetzt ist" (ebd.) — jedoch nur, *wenn* Seiendes und Sein überhaupt Grund verlangt. Es heißt weiter, es handle sich hier um die Anwendung „des allgemeinen Gesetzes vom Grunde auf das kontingente Seiende" — welches allgemeine Gesetz ist gemeint? Nach S. 287 bezieht sich „das Gesetz des Grundes" auf den (inneren) Formalgrund: „dadurch, daß dem Seienden Sein zukommt, ist es als Seiendes gesetzt". Der Formalgrund aber reicht nicht aus. Das in Frage stehende Gesetz des Grundes geht über ihn hinaus und fordert gerade für das „Zukommen" des Formalgrundes, des Seins eines Seienden, einen Grund. Wie nachher richtig formuliert wird: das Kontingente muß dazu bestimmt sein, daß „ihm Sein — also sein innerer Grund zukommt". Damit er ihm zukommen könne, bedarf es eines „äußeren" Grundes, einer Ursache. Selbstverständlich, jedoch ebenso selbstverständlich nur dann, wenn das Zukommen von Sein überhaupt (erst einmal) eines Grundes bedarf und nicht „wie von selbst", grund-los, geschehen könnte. Und die Notwendigkeit solchen Gründens erhellt nur in unmittelbarer Intuition.

Es läßt sich verantworten, dieses Seinsverstehen Erfahrung zu nennen. Es wird ja unmittelbar am Sein gewonnen, an der Erfahrung von Sein, also im Kontakt mit der Wirklichkeit, mit der Sache selbst: das genügt. Zwar hat es hier noch eher als beim Satz vom Widerspruch den Anschein, als konstituierte sich die beschriebene Evidenz erst rational in der begrifflichen Entgegensetzung von Sein und Nichts (worauf ja besonders wieder die einschlägige Negation hinzudeuten vermöchte). Aber der Ursprungsbereich der Evidenz liegt tiefer, in der Erfahrung des Seins selbst. Was abfolgend rational artikuliert wird, geht unmittelbar aus dem Verstehen der reinen Positivität von Sein hervor: daß es das „gibt", was ich in seiner Positivität und Mächtigkeit erfahre, das, was so in einer „Wirklichkeit" aufragt, kann unmöglich einfachhin, gleichsam ohne weiteres, da-sein, ebensogut wie auch nicht, ohne jedwede Differenzierung in der Weise, wie es dazu kommt, zu sein (statt nicht zu sein). Wobei „Grund" lediglich das besagt, woher es sich erklärt, daß Sein zukommt (statt nicht zuzukommen), lediglich das Aristotelische „ὅθεν" [11]. Wer Sein erfährt, erfährt auch die Unmöglichkeit von dessen Grundlosigkeit [12]. Man braucht dafür nicht eine Erfahrung des „Nichts" zu beschwören, um die Erfahrung von Sein als gegründetem zu machen, auch erwirkt nicht erst die Hilfskonstruktion des *nihilum* als *ens rationis* die Evidenz. Im Versuch, Sein ohne den Grund seiner selbst zu verstehen, erfährt der Geist den Widerstand des Seins, die Notwendigkeit, die im Sein selbst erscheint. Der philosophisch Meditierende vermag sich dabei nicht nur der Gewalt des Eindrucks nicht zu erwehren, den das Sein auf ihn macht, der bloßen Unfähigkeit, sich dergleichen als grundlos vorzustellen. Ähnlich wie beim ersten Prinzip kommt es darauf an, sich zu vergegenwärtigen, daß das Bewußtsein dessen, was Sein ist, es unmittelbar ausschließt, Sein in bezug auf das Wie des Zukommens, des Zusichkommens, dem Nichtsein gleichzuschalten. Nicht nur postuliert *Erfassen* von Sein ein

[11] Was der Verf. über die Unerläßlichkeit weitergehender Analyse (über die unmittelbare Evidenz und die Angabe einer allgemeinen Bedingung der Möglichkeit solcher Evidenz hinaus) in „Der metaphysische Satz der Kausalität" (Schol 30 [1955] 362 ff.) gesagt hat, läßt sich nicht aufrechterhalten. Stehenbleiben bei Unmittelbarkeit entspreche nicht den Anforderungen, die an philosophische Reflexion gestellt werden müßten — das ist einfach nicht richtig; es käme auf Leugnung echter unmittelbarer Evidenz hinaus und widerspräche dem dort in Teil III Ausgeführten. Die Neigung, unmittelbare Evidenz als etwas Vorletztes zu werten, erklärt sich aus der Nachgiebigkeit gegenüber moderner Hyperkritik, die ihrerseits gewiß nicht Lust an Obstruktion und Destruktion verrät, sondern eine sich selbst mißverstehende Furcht vor „dogmatischer" Einstellung. Unmittelbare Erkenntnis besagt aber nicht „dogmatische" Setzung, sondern Einsichtigkeit in die Sache selbst.

[12] Wenn Heidegger Grund nur für Seiendes gelten läßt, nicht für „Sein", dann zeigt sich darin sein ungenügendes Verständnis sogar des Leibnizschen Anliegens, doch auch der monistische Hintergrund seiner Ontologie (vgl. Der Satz vom Grund [1957] 205).

Mitverstehen von Grund, sondern wenn und insofern Verstehen ein Verstehen von *Sein* ist, vollzieht es sich nicht, ohne Grund mitzuverstehen. In aller Unmittelbarkeit entbirgt Sein selbst sich als gründend.

Natürlich kann Grund „auch nur" *sein*, d. h. nicht aus dem Umgreifenden von Sein herausfallen. Sein ist sich selber Grund, wenigstens muß das im Letzten, Tiefsten gelten — es kann ja nicht alles Sein seinen Grund in einem anderen Sein finden. Diese Evidenz bedeutet eine wesentliche Stufe auf dem Wege zur religiösen Erfahrung. Sie ist deshalb eigens zu erörtern.

3. Sie spricht die *Notwendigkeit absoluten Grundes* aus, die Unmöglichkeit (immer) nur relativen Grundes (der also selbst wiederum in einem anderen Seienden und Sein begründet läge). Wie soll es indessen gelingen, auch für diese Evidenz Unmittelbarkeit in Anspruch zu nehmen?

Vielleicht stellt sich das als gar nicht so schwierig heraus. Die begriffliche Reflexion hat es in die Form der Frage nach dem unendlichen Regreß gebracht: relativer Grund kann nicht gedacht werden, ohne alles relative Gründen letztlich in einem absoluten Grund zu verankern, aus ihm überhaupt erst zu ermöglichen. Im Augenblick beschäftigt uns der betreffende Aufweis (eben in seiner begrifflichen Ausformung) nicht weiter [13]. Wohl interessieren dagegen gewisse bildhafte, an die Vorstellungskraft appellierende Vergleiche, wie sie üblich sind, diejenigen von der hängenden Kette aus beliebig vielen Ringen, vom Stapel Bücher, deren eines das andere tragen soll, von der Syllogismenreihe u. ä. Sie interessieren deshalb, weil durch sie die Weise hindurchscheint, wie die ursprüngliche Evidenz sich herauskristallisiert, immer schon herauskristallisiert hat. Dasjenige nämlich, was Grund heißt, läßt sich auf das intuitive Moment des „Tragens", „Haltens" (Haltgebens) abbilden. (Kontingenz heißt: auch nicht sein können, und zwar, wie sich versteht, einfachhin, in jedem Moment des Kontingentseins. Daher die Notwendigkeit eines Grundes für jedes Moment des Kontingentseins, was erlaubt, Grund auf „Tragen", „Halten" abzubilden.) Grund trägt und verleiht Halt, weil und insofern er das Sein von etwas begründet, diesem Sein den Grund (und gleichsam Boden) gibt, auf dem es zu stehen kommt, Stand zu fassen vermag. Wir dürfen hier ruhig vom Sein reden, das da zu stehen kommt, Stand faßt, und nicht nur vom Seienden; wir fragen ja nach der Möglichkeit, wie Seiendes dazu kommt, zu sein (statt nicht zu sein), danach also, wie es dazu kommt, Sein zu haben, danach, wie es zugeht, daß ihm Sein zukommt. — Man hat es dabei beileibe nicht mit einem naiven, suggestiven Vorstellungsdenken zu tun; Grund als Stand-und-Halt-gebendes bezeichnet vielmehr das wesenhaft Eigentümliche ontologischen Gründens, im Gegensatz zu aller Auffassung von Kausalität, wie sie in den Einzelwissenschaften geläufig und fruchtbar sein mag (nämlich Kausalität als Anstoß-, Auslösungs-, Form- und Gestaltwandel-Kausalität). Übrigens soll, was sich innerhalb der scholastischen Terminologie immer mehr durchzusetzen scheint, Grund von „Ursache" abgehoben werden.

[13] Vgl. als Beispiele neuester Versuche die so unterschiedlichen Fassungen bei E. Coreth (a. a. O. 586 ff.) und W. Brugger, a. a. O. 25 ff.

Wie entsteht nun die unmittelbare Evidenz von der Notwendigkeit absoluten Grundes? So daß relativer (verursachter) Grund schlechthin unzulänglich bleibt und für die ontologische Anschauung nicht einmal als „eigentlicher" Grund von etwas auftreten kann? — Relativer Grund gründet, gerade insofern er selbst wieder auf einen anderen angewiesen ist, nicht eigentlich selbst; Halt, der seinerseits eines Haltes bedarf, hält nicht eigentlich selbst; Träger von etwas, der seinerseits eines Trägers bedarf, trägt nicht eigentlich selbst. Es gründet, hält und trägt in Eigentlichkeit nur absoluter Grund, Ur-grund einfachhin[14]. Die Erfahrung vom gründenden Sein schließt die Erfahrung (in der Weise unmittelbar verstehender Erschauung) letzten, absoluten Grundes ein. Auch eine unendliche Reihe von relativen Ursachen ändert daran nichts. Doch darf betont werden: Die unmittelbare Evidenz bezieht sich eben auch unmittelbar darauf, daß Gründendes von vornherein als absolut zu fassen ist. Sie macht sich nicht sozusagen den Einwand einer unendlichen Reihe, um ihn zuvor abzuwehren; sie faßt unmittelbar den Sinn von Gründen als notwendig absolutes Gründen. Jener Einwand geht von der formalisierenden ratio aus und wird einfach durch den Hinweis auf die ontologische Erfahrung in seiner Nichtigkeit durchschaut.

Trotzdem empfindet der Reflektierende gerade auch an dieser Stelle das Bedürfnis, sich der Bedeutung von „Erfahrung" (der Absolutheit von Grund) nochmals zu vergewissern. Kann denn dieser Terminus im vorliegenden Falle anders als mit gewaltsamster Künstlichkeit herangezogen werden? Der Schein mag einen Augenblick dafür sprechen. Doch wenn und solange daran festgehalten wird, daß Erfahrung Unmittelbarkeit hinnehmender Erkenntnis im Kontakt mit der Wirklichkeit besagt, hat sie auch hier Heimatrecht. Denn wahrhaft gründender Grund wird unmittelbar mitbewußt im Bewußtsein von Grund überhaupt, dessen Bewußtsein aber bildet sich am Seinsbewußtsein überhaupt. Den geistigen Blick unmittelbar auf das gerichtet, was ich Sein nenne, schaue ich zugleich Eigentümlichkeiten dessen, was ich als Sein erfahre, und ich erschaue sie am Sein, d. h. erfasse unmittelbar, daß so etwas wie das, was ich da als Sein erfahre, anders nicht Sein ist denn „so". Sogar der Ausdruck „unmittelbarer Kontakt" darf nicht beirren; wie ausgemacht, soll er den Realbezug kennzeichnen, in dem ein geistiges Vernehmen steht. Die Realpräsenz von Sein, also es selbst, nicht bloß seine intentionale oder gedankliche Vergegenwärtigung, auferlegt die Notwendigkeit, es als begründet-gründend zu verstehen.

[14] Das „esse" selbst und einfachhin geht nach thomistischer Metaphysik unmittelbar auf die „causa prima" als Grund und Ursache zurück.

Immerhin enthüllt sich in der Unmittelbarkeit eine gewisse *Komplexheit*, ein innere Stufung oder Phasenfolge, welche die Unmittelbarkeit zwar nicht aufhebt, wohl aber es bedingt, daß sie nicht wie mit einem Schlage, sondern in wachsendem Eindringen, Sichhineinvertiefen, Sichhineinversenken aufgeholt und erschöpft wird. Diese methodologische Bemerkung kann nicht genug unterstrichen werden. Gälte sie nicht, dann käme alle „fundierte" Evidenz einer „mittelbaren", vermittelten gleich und verlöre den Anspruch auf den Titel „Erfahrung". Aber die hier gemeinte Fundierung von Evidenz in einer anderen (die von Grund in der von Sein usw.) geschieht in immer neuer Unmittelbarkeit. Die „erste" Evidenz (die des Seins) ist wie ein Licht, das sich durch die folgenden nur immer mehr verdichtet. Es offenbart immer mehr, was es um das Sein ist. Seinsbewußtsein hellt sich auf zu Bewußtsein von absolut Gegründetem und Gründendem. Erfahrung von Sein, Erfahrung der Notwendigkeit von Sein, Erfahrung des Seins als Grund und absoluter Grund bezeichnen Stufen wachsender „Verinnerlichung" der einen ursprünglichen Erfahrung, um die es geht. Sowenig es dem Bewußtsein glücken mag, das ganze Licht der Evidenz des Seins auf einmal aufzufangen, sosehr steht es a priori in diesem Licht. Besinnen wir uns darauf, daß Erfahrung auch Intuition heißen muß. Intuition „schaut" nicht nur den in seinem Ansich gegenwärtigen Gegenstand in seiner Konkretheit, sondern in und an ihm — also immer im Angesichte eines Konkreten — Wesenhaftes, Wesenszüge. Intuitives Erfassen von Wesensstrukturen gibt es, so vielen Erkenntnistheoretikern zufolge, ohnehin. Nur daß es sich primär nicht als ein Bewußtsein ereignet, das „species expressas intelligibiles", Begriffe, verknüpft, sondern als (geistige) Erfahrung. Wie Erfahrung Intuition ist, so Wesensanschauung Erfahrung. Und Schau des Seins wird dann zur „religiösen" Schau des Seins.

4. Denn religiöse Erfahrung fällt zunächst zusammen mit Erfahrung des absoluten Seins und Grundes[15]. Und dennoch nicht einfachhin, da die Gewißheit der *Transzendenz des absoluten Grundes* noch fehlt. Sind vielleicht wir selbst, ist vielleicht die „Welt" der Urgrund?[16] Es dürfte voraussichtlich noch weniger leicht sein als bei den bisherigen Stufen der unmittelbaren Evidenz, diese Stufe der Transzendenz des Grundes als Erfahrung (als letzte Innenphase der einen Seinserfahrung) zu beschreiben. Selbstredend kommt es auf diesen letzten Schritt wesentlich an; sowenig die voraufgegangenen

[15] Vgl. Schol 37 (1962) 496 ff.

[16] Wie Euripides dichtet: „Du (tragender, gründender) Halt der Welt (γῆς ὄχημα), wer du auch seist ..., Zeus oder Naturnotwendigkeit (ἀνάγκη φύσεως) oder Geist der Menschen (νοῦς βροτῶν) ..." (Die Troërinnen v. 894 ff.).

etwa nur ein wenn auch unerläßliches Vorspiel waren, da sie den Nachweis des Erfahrungscharakters religiöser Erfahrung mitaufbauen, sosehr führt die Möglichkeit des Transzendierens in Unmittelbarkeit erst die Entscheidung herbei: es handelt sich wirklich um religiöse „Erfahrung".

a. Daß erst der transzendierende Schritt religiöse Erfahrung in voller Bedeutung konstituiert, braucht kaum weiter verdeutlicht zu werden. Religionsphänomenologie und phänomenologische Religionsgeschichte belegen das ohne Schwierigkeit. Aber unser methodisches Prinzip scheint uns dafür im Stich zu lassen: der Ausgang von einer bestimmten Konzeption der Metaphysik. Um über Welt und uns selbst hinaus transzendieren zu können, fordert Metaphysik den Aufweis der *Kontingenz* der Welt. Sie müßte daher den Überschritt vermitteln, „unmittelbares" Transzendieren wäre trügerisch [17]. Zudem scheint ja auch die Kontingenz selber eines Aufweises im strengen Sinne zu bedürfen — eines Beweises. Metaphysik kennt keine Kontingenzerfahrung (in Unmittelbarkeit).

Das gilt natürlich zunächst nur für scholastische Metaphysik in ihren traditionellen Formen. Andere metaphysische Entwürfe sprechen von Erfahrung der Kontingenz, W. Weischedel von „unmittelbarer Erfahrung" des Sichhaltens des Seins, das wir sind und dem wir begegnen, „über dem offenen Abgrund des möglichen Nichtseins" [18], und nicht viel anders äußert sich E. Stein [19]; wieweit R. Guardini glaubt gehen zu können, sahen wir bereits [20]. Nicht zu diskutieren ist im Rahmen unserer Fragestellung M. Schelers Idee, das „Erlebnis" der Relativität und Kreatürlichkeit des Menschen stelle sich als Rückwirkung des im religiösen Akt ergriffenen Göttlichen dar [21], es leite nicht erst hin zu religiöser Erfahrung.

Wie soll nun verständlich werden, daß es von Kontingenz tatsächlich Erfahrung, also unmittelbares Bewußtsein, gibt? Ohne eine solche wäre der hier unternommene Versuch, Möglichkeit und Wirklichkeit religiöser Erfahrung zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt. Wenigstens Erkenntnis von Kontingenz wäre rational vermittelt, damit aber der transzendierende Schritt selber. Einen Wink gibt allem Anschein zum Trotz wiederum unser methodischer Leitgedanke, diesmal im Hinblick auf die Theorie der metaphysischen Gottesbeweise. Sie können direkt oder indirekt entwickelt werden, d. h. von einem besonderen Strukturmoment der Welt ausgehen und die Erstursache finden oder vom *ens a se* und *actus purus* (zu dessen Vergewisserung nur der Ansatz bei Gegebenheit von etwas überhaupt notwendig ist) ausgehen und finden, daß die konkrete Welt und der Mensch in ihr nicht *ens a se* und *actus purus* sind, dessen Existenz also über sie hinausweist. Sowie es nämlich gelingt, das urbegründete

[17] Klarer Standpunkt bei E. Coreth, a. a. O. 593 f.
[18] Wirklichkeit und Wirklichkeiten (1960) 109 (108 ff.).
[19] Endliches und ewiges Sein (1950) 55 ff.
[20] Schol 37 (1962) 501.
[21] Vom Ewigen im Menschen (⁴1954) 163; Analoges trifft für die Theorie des Religiösen von R. Otto zu.

und urbegründende Sein in einem „proprium" unmittelbar bewußt zu machen, kraft dessen es zugleich als uns gegenüber absolut transzendent bewußt wird, haben wir die gesuchte „Erfahrung" des Göttlichen. Was könnte das für ein Eigenes sein (was für ein absolut notwendiges Moment im absoluten Sein)? Auf welche Weise ließe es sich unmittelbar bewußt machen, das heißt, ließe sich zeigen, daß es je schon unmittelbar mitbewußt ist? Von der Beantwortung dieser Fragen wird es abhängen, ob tatsächlich (und in welchem Sinne) der menschliche Geist Erfahrung des Göttlichen bezeuge. Den neuralgischen Punkt der Reflexion und Analyse bildet noch mehr als bisher das Element der Unmittelbarkeit[22].

Weniger problematisch scheint die Einsicht, daß die Erfassung jenes Eigenen ohne weitere logische Manipulationen über Welt und Mensch hinausführt. Der Vorgang spielt sich nicht so ab, als wäre zuvor sicherzustellen, dem Menschen komme jenes Eigentümliche nicht zu, also sei er nicht der Urgrund, dieser somit etwas über ihm, ihm gegenüber transzendent. Das Transzendieren geschieht unmittelbar; jenes Eigene wird von vornherein nicht dem Menschen zugesprochen, sondern ohne den Umweg über ihn sogleich dem, was der Mensch (mitsamt seiner Welt) nicht ist, ihn wesensmäßig übersteigt. Höchstens nachträglich mag das Denken fragen, wieso nicht der Mensch das Absolute sei: er ist es nicht und kann es nicht sein, weil ihm jene Bestimmung nicht eignet, sie also einem Transzendenten eignet.

b. Der absolute Grund des Seins, das Sein als absoluter Grund, hat notwendig *Bewußtsein seiner selbst als absoluter Grund.* Dieses Bewußtsein, das wir nicht haben und nichts in der Welt hat, zeigt sich damit in seiner reinen Transzendenz. Es ist das dem absoluten Grund wesenhaft Eigene, das wir suchen.

Um von vornherein einer gewiß nicht unangebrachten Skepsis zu begegnen, sei vorausgeschickt, daß das Wort „Bewußtsein" nur im weitesten, zugleich freilich nicht abgeschwächten, sondern tiefsten Verstande genommen werden muß. Kein Gedanke daran, daß die Subjekt/Objekt/Spaltung in Bewußtsein überhaupt hineinzutragen sei, wenigstens soweit sie Realdifferenz involviert[23]. Bewußtsein einfach als Um-sich-wissen, Seiner-inne-sein, darum geht es hier primär[24]; wieweit anderes, ein von ihm real Unterschiedenes, ein Gegenüber und Gegenstand, „bewußt" zu werden vermag, darüber verlautet vorerst noch nichts.

Der fällige Nachweis bemüht nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf die Ausgangserfahrung des Seins. Das Sein, wie es unmittel-

[22] Ähnlich wie im Falle des unendlichen Regresses.
[23] Seit Hegel ganz ausdrücklich, vgl. auch Sartre und Jaspers.
[24] Siehe In I Sent. 35, 1, 1, ad 3.

bar gegenwärtig wird, ist bewußtes Sein, seiner selbst bewußtes Sein. Nicht einmal so sehr darauf hebt es die erste Erfahrung ab, daß der Erfahrende „bei sich" ist, sich-selbst erfährt, sich seiner als eines Selbst bewußt wird (obgleich das unter anderem Aspekt, besonders erkenntnistheoretischem, ebensolche Wichtigkeit besitzt), sondern daß er *Sein* erfährt als Bei-sich-sein, als Selbst-bewußt-sein. Soll das heißen, daß es nicht-bewußtes Sein nicht gäbe oder Nichtbewußtes nicht als Sein betrachtet werden dürfte? Keineswegs, und dennoch offenbart sich Sein primär als selbstbewußtes: was nicht in dieser „Reduplikation", „Re-flexion", Selbstheit „ist", erfüllt den Sinn von Sein nicht in vollem Maße, bleibt hinter der Fülle dieses Sinnes zurück. Denn zweifellos bedeutet ja auch, und gerade auch der bewußte Vollzug von Sein das, was Sein heißt: Positivität, Fülle, Voll-kommenheit, „Wirklichkeit". Durch ihn vertieft sich Sein in seiner Mächtigkeit, empfängt es eine neue, innerliche Dimension seiner selbst[25]. — Nun aber rückt das alles ins Licht einer sehr schlichten, unmittelbaren Einsicht: Grund, Gründendes, „enthält" nicht weniger an Positivität, an Wirklichkeit, als das von ihm Begründete, ins Sein Gehobene, im Sein Gehaltene[26]. Die Evidenz des „causa aequat effectum" oder der „ratio qua *sufficiens*" läßt sich von derjenigen der Notwendigkeit von Grund überhaupt nur in abstracto trennen, bringt darum auch nichts Neues hinzu, legt sie nur deutlicher aus. Etwas muß, was es erwirkt, der Positivität und Seinsmächtigkeit nach (erst einmal) selber sein, wenn anders Wirken (im ursprünglich ontologischen Sinn) Sein begründet. Grund bewußten Seins, wie wir es sind, erweist sich daher selber als bewußtes Sein, seiner selbst bewußter Grund — der wir nicht sind, der erst recht nicht ewas ist, was nicht einmal Selbstbewußtheit zu eigen hat und darum auch nicht seiner Absolutheit inne sein könnte. Ein ungeheurer Schritt hat so über die Welt hinausgeführt, die Transzendenz wird unmittelbar ansichtig. Und zwar nicht einmal eigentlich auf dem Wege über die Welt, als wäre Welt im strengen Sinne Vermittlung dieses Schrittes. Daß wir der selbst-bewußte absolute Grund nicht sind, als fragendes, suchendes Bewußtsein jene Antwort nicht sind, die der absolute Grund sich selber sein muß, das bildet die selbst-

[25] Den Ausdruck „Bei-sich-sein" übernehmen wir von K. Rahner, der ihn seinerseits wohl Hegel entliehen hat (vgl. Hegel, WW [Glockner] XI 44, VIII 87). Ob R. mit seiner Theorie von Sein als Beisichsein dem hl. Thomas treu bleibt, braucht nicht nachgeprüft zu werden — einige bestreiten das, vgl. L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin und die Situation des Thomismus heute: PhJb 70/I (1962) 27 (17 ff.). Der Ausdruck selbst ist höchst plastisch.

[26] Die angerufene Einsicht liegt mit in jener von Grund als Tragendem, Halt- und Standgebendem, wovon wir gesprochen haben. Der betr. Zusammenhang gibt ein Beispiel sich mehr und mehr auflichtender, verdichtender Unmittelbarkeit der Evidenz.

verständliche, nicht eigens wie ein Vordersatz voraufliegende Ausgangssituation. Das Licht der unmittelbaren Evidenz fällt nicht auf uns selbst, um dann auf die Transzendenz reflektiert zu werden; nur in die nachträgliche rationale Fassung des Geschehens geht die negative Phase als vermittelndes Gedankenglied ein.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn gerade an dieser Stelle der Verdacht oder Eindruck aufkäme, man habe es im Grunde mit einem uneingestandenen, verschleierten Syllogismus zu tun. (Der Schein eines impliziten Schlusses, gar Kurzschlusses, läßt sich schon einmal vom Sprachlichen her in der ganzen Untersuchung oft nicht vermeiden.) Und doch wird kein Ableitungsverhältnis zusammengefügt; es durchdringen sich unmittelbare Evidenzen, die von ihnen ausgesandten Strahlen überschneiden sich sozusagen in gewissen Punkten. Darum geht auch kein allgemeiner Satz voraus (Satz vom Grunde oder ein Satz von der Selbsttranszendenz alles Kontingenten), dem ein besonderer Fall untergeordnet würde (das Phänomen des fragenden Bewußtseins). Dieser „Fall" steht von vornherein im Lichte des Geistes als Wissens um absoluten Grund, transzendiert sich damit unmittelbar selbst.

5. Hat der menschliche Geist so zugleich den Kontakt gefunden zum Absoluten als *Person?* Denn daß er im seiner selbst bewußten Urgrund ein Selbst „berührt" hat („Ob sie Ihn wohl ertasten möchten", sagt Paulus auf dem Areopag), das er wegen der absoluten Transzendenz und eben wegen des Wissens-um-sich-selbst „göttlich" nennen muß und darf, entspricht nicht nur der gängigen Auffassung philosophischer Gotteslehre, sondern ebensosehr dem Befund phänomenologischer Religionswissenschaft; jedenfalls spiegelt der Hochgottglaube der meisten Religionen dieses Bild wider. Es hat sich also ergeben, daß unmittelbare geistige Evidenz dahin führt, das erfahrene Sein durchsichtig werden zu lassen auf die geistig zu fassende Gottheit hin; daß „Sein" sich öffnet zu Gott hin, daß Schau des Seins aufgeht in religiöse Schau. Wie schon früher betont, wird da nicht Gott in seinem Selbst intuitiv erkannt[27]; es wird „nur" verstanden, und zwar intuitiv, worin Sein gründet: sein Gründen in „Gott" wird intuitiv verstanden. Gleichwohl bleibt obige Frage; denn Selbstbewußtsein scheint noch nicht ohne weiteres „Person" auszumachen — es wäre mithin zu überlegen, worin das Wesen, das Sein von Person beruhe.

a. Getreu unserem methodischen Prinzip halten wir uns zunächst an die reflexe Metaphysik und befragen sie auf ihre Idee der Person. Von da aus wenden wir den Blick zurück auf den vorreflexen Bereich der Erfahrung, indem wir eventuell intuitive Elemente, auf welche die metaphysische Reflexion sich stützt, auch in bezug auf den Sinn von Person freilegen und sie schon für den Bereich der Erfahrung in Anspruch nehmen, ja, sie *als Elemente von Erfahrung*

[27] Vgl. Schol 37 (1962) 511.

deuten. Welche Intuition drängt nun weiter, und zwar über Selbstbewußtsein einfachhin hinaus zu dem, was Person heißen muß?

Der scholastische Begriff der Person, zumal hinsichtlich der philosophischen Gotteslehre und der spekulativen Theologie, ist rein ontologischer Struktur. Er spezifiziert den Begriff des „suppositum" in Beziehung auf „geistiges Wesen" und sagt nichts anderes aus als das „ultimum complementum substantialitatis" [28]. Doch was ist damit inhaltlich gemeint? Selbstand, Selbstvollzug, Selbstbesitz schlechthin, absolut unmitteilbares Für-sich-sein und Sich-zu-eigen-sein. Und wie wird es ausgesagt, d. h. wie wird dieses Moment zu Selbstbewußtsein hinzuerkannt und hinzugefügt? Ursprünglich und primär durch begrifflich-diskursive Analyse? Nein, auch hier wirkt unmittelbare geistige Anschauung: analog zur Intuition der Notwendigkeit absoluten Grundes (mit impliziter Kritik des unendlichen Regresses) versteht, wer überhaupt In-sich-sein, Selbstand (Substanzialität) in den geistigen Blick nimmt, ebenso unmittelbar, daß dergleichen „zutiefst", „eigentlich" und vor allem anderen wieder absolut sein muß, unbedingt, schlechthin-erfüllt; alles übrige bedeutet ja irgendwie Negation dieser Unbedingtheit. Was also „selbst" ist, weist in eine letzte, unüberbietbare Tiefe, die Eigenständigkeit des „suppositum", der „Vollendung" von Selbstsein. Nun ist das Selbst, dem die Suche gilt, absoluter Grund, daher als es selbst solches substantiell Letztes, Selbstbesitz einfachhin, so daß die Möglichkeit einer „communicabilitas" an ein anderes Selbst wesenhaft entfällt (als wäre das Absolute nicht schlechthin es selbst, sondern etwas an einem anderen Selbst).

Trotz der angenähert syllogistischen Form der Überlegung liegt die Einsicht ins Personsein des Absoluten in einer Intuition, die als solche der rationalen Reflexion voraufgeht (voraufzugehen vermag) und insofern dem Bezirk der geistigen „Erfahrung" zugeordnet werden darf. Auch der vor-philosophisch Meditierende also kann sie haben, wird sie haben, und der Philosophierende stößt nur darauf, daß sie je schon waltet und nur ins explizite, auch wissenschaftliche Wort gebracht und gebannt werden muß. Ähnlich wie der menschliche Geist im Lichte unmittelbaren Wissens um Wirklichkeit als absolut gründender steht, so zugleich im unmittelbaren (obzwar stufenartig in sich selbst eindringenden) Bewußtsein dessen, was ontologisch Personalität des absoluten Grundes ausmacht.

[28] Substanz „prout est in suo complemento" (S. th. III 2, 3), was sich auch negativ ausdrücken läßt: „Nomine personae significatur formaliter [?] incommunicabilitas seu individualitas subsistentis in natura [spirituali]" (De pot. 9, 6), wobei „incommunicabilitas" die „ratio assumptibilis" in jeder Hinsicht ausschließen soll (S. th. I 29, 1 ad 2). — Zum scholastischen Beweis der Personhaftigkeit Gottes vgl. W. Brugger, Theologia naturalis (1959) n. 153 sqq.

Wenn die neuzeitliche Problematik um den philosophischen Zugang zu einem persönlichen Gott sich so sehr verschärft hat, dann rührt das zum größten Teil von dem dabei vorschwebenden „modernen" Personbegriff her, dessen Quelle bekanntlich in Schelers Phänomenologie zu suchen ist: Person bezeichnet ihm zufolge „die Einheit eines konkreten Aktzentrums", jedenfalls „keine substanzielle Einheit" [29]. Darauf kommt es im Zusammenhalt der augenblicklichen Frage weniger an, mehr auf eine Konsequenz daraus: Person sei nie „gegenständlich" zu erfassen und zu bestimmen, nur „ungegenständlich", im „Mitvollzug" ihrer Akte. Das hat zur Voraussetzung, daß Person nur erkannt wird, wofern und insofern sie sich personal zu erkennen „gibt", also sich mitteilt, offenbart. Sie wäre sonst wie eine „Sache" objektiv zugänglich und verfügbar. Die Idee der Ungegenständlichkeit des Personalen hat Eindruck gemacht, und ihr Wahrheitskern sollte sorgsam herausgehoben werden [30]. Für unseren Zweck scheint hierzu folgendes zu genügen. Man kann nicht gut bestreiten, daß Person nicht einfach auf die gleiche Weise gegenständlich zu werden vermag wie das Nichtpersonale, und das nicht nur wegen der unvergleichlich reineren Innerlichkeit (Unmitteilbarkeit) ihres *Seins*, vielmehr wesentlich um der *Freiheit* willen, die wir ihr zuerkennen. Person vermag sich zu eröffnen, aber auch zu verschließen; wenn sie will, wird auch ihre innerlichste Geheimnistiefe offenbar, will sie nicht, dann vermögen auch menschlichste Züge und Laute und Gesten nicht zu widerlegen, daß es sich nicht etwa doch um einen Automaten, Roboter usw. handelt. Darum kann nur derjenige sich vom Sein einer Person überzeugen, der in sie eingelassen wird, so daß er ihrer Freiheit sich anvertraut, indem er ihr „glaubt" und diesen selbst freien Glauben auf nicht mehr analysierbare, unreflexe Weise im Gesamt der Akt-Mitvollzüge, der kommunikativen Symbiose, bestätigt und verifiziert findet.

b. Das hat zur Folge die Schwierigkeit, in einer Theorie religiöser Erfahrung sich bis zu der Behauptung vorzuwagen, der göttliche Grund von allem werde als persönlich *im Sinne eines „Du"* verstanden [31]. Das „Du" sollte der Person des anderen vorbehalten bleiben, insofern sie in der Weise der Zuwendung zu mir sich erschließt; zumal Zuwendung primär dasjenige meint, was die Worte Zuneigung und Liebe anzeigen. Wo in einer der geschichtlichen Religionen solche duhafte Nähe und Erfahrung des Göttlichen erscheinen, gehen sie u. E. nicht auf Möglichkeiten zurück, deren Umkreis eine allgemeine Philosophie religiöser Erfahrung ausmißt. Man kann nur vermuten, daß mystische Erlebnisse oder auch Restbestände von „Offenbarung" dafür aufkommen. Das wären dann u. U. Sonderformen und Grenzfälle religiösen Erfahrens, auf die wir nicht eingehen. — Über Erkenntnis des göttlichen Seins als eines „Du" (im umschriebenen Sinne) kann man also wohl nur sehr zurückhaltend urteilen. Aber die Erfahrung des selbst-bewußten Urgrundes ist ja bereits, wie dargetan, Verstehen absoluter Personalität. Hinzukommt, daß gerade die Rezeptivität von Erfahrung, das unmittelbar hinnehmende Auffassen, ein Sich-Mitteilen, Sich-zu-erkennen-geben des

[29] Die Formen des Wissens und die Bildung (1925) 45.
[30] Vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt (1950) 12 ff. 26 ff.
[31] Ein Anliegen der Religionsphänomenologie Schelers.

absoluten Seins impliziert. Menschliche Gotteserkenntnis weiß sich bei aller Mühe und meditativen Konzentration, die sie erfordert, ebensosehr als Empfängnis, als Geschenk von seiten dessen, dem sie begegnet. Er wird, wie als Ursprung allen Seins, so auch der Erkenntnis seiner als des Ursprungs von allem offenbar. Je reiner das Moment des Erfahrens auch selber erfahren wird, desto intensiver bekundet sich darin zugleich dessen Ermöglichung durch Gott, der sich als Gegenüber gibt.

Freilich drängt sich sofort das Problem der Möglichkeit auf, überhaupt auf Gott zu übertragen, was sich im nichtgöttlichen Geist findet. Wenn davon die Rede ist, dem göttlichen Sein eigne Selbstbewußtsein, somit dergleichen wie geistiges Erkennen und Wollen[32], dann vermag solche Rede keinesfalls all dies von Gott ohne höchste Vorbehalte auszusagen. Innerhalb religiöser „Erfahrung" spielt die Reflexion auf „perfectiones purae", die vom Absoluten „formell" gelten, keine Rolle; derartige Reflexion hat ihren Ort allein innerhalb diskursiver Metaphysik, wo sie zu den schwierigsten und entscheidungsvollsten Thesen zählt[33].

6. Ein letzter Schritt steht bevor, er soll an das heranführen, was religionsphänomenologisch vom Gedanken an Gott unablösbar erscheint: religiöse Erfahrung als *Werterfahrung*. Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß dieses weitere Moment nicht nur auch oder wie anhangsweise aufzuzeigen ist[34]. Welche Weisung erhalten wir dabei von der systematischen Metaphysik? Wie verknüpft und vermittelt sie Sein und Wert, Seins- und Werterfassung?

a. Interessant ist die Analyse, die E. Coreth vorlegt[35]. Aber die von uns verfolgte Linie metaphysischer Reflexion zielt darauf ab, die immer neuen unmittelbaren Evidenzen aufzufinden, welche die jeweiligen Wendepunkte des metaphysischen Denkens bezeichnen (insbesondere die Übergänge zu den Seinsprinzipien und den Transzendentalien). So läßt sich auch in der Bestimmung des Seins als Wert darüber nicht hinwegsehen, daß zur Evidenz des Seins als solchen eine neue, unvergleichliche hinzutreten muß: Werthaftigkeit verleiht dem Sein eine Bedeutsamkeit, eine Sinnfülle, die dem Sein nicht wie von außen zufällt, sondern sich aus ihm selbst „ergibt", konstituiert. Darum reicht es ja bei weitem nicht hin, das „Wesen" der „Gutheit" in die dem Seienden gemäße „Vollkommenheit" zu setzen, so daß der „Bezug der Erstrebbarkeit . . . in Seinsgehalt oder

[32] Die „Deduktion" des Willens aus der Intellektualität, siehe z. B. bei W. Brugger, a. a. O. n. 368 und E. Coreth, a. a. O. 423 ff.

[33] Eine vertiefte Diskussion der auszusagenden „perfectiones purae" vermißt man sogar bei W. Brugger, a. a. O.

[34] Vgl. Schol 37 (1962) 510.

[35] A. a. O. 428 ff. — H. Kuhn, Das Sein und das Gute (1962), das jüngste Werk zum Thema, bringt keine systematische Erörterung. — Wichtig ist m. E. der Beitrag von B. Thum über „Wertphilosophie und Metaphysik" (Salzburger Jahrbuch für Philosophie 4 [1960] 7 ff.), vgl. Schol 37 (1962) 139 ff.

in der Seinsvollkommenheit des Seienden gründet“ [36]; es muß evident werden, daß Seinsgehalt, Seinsvollkommenheit („actus“), Sein in sich selbst „gut“, werthaft ist. Mag das Streben sich noch so sehr, noch so notwendig auf Seinsgehalt und -vollkommenheit richten, damit hat Sein und Seinsgehalt nicht schon den Titel „gut“, „Wert“, erworben. Wir tun recht daran, das Anliegen der Wertphänomenologie, auch bei J. Hessen, ernster zu nehmen, als es in thomistischen Kreisen zu geschehen pflegt. Wert bedeutet nicht geradezu eine Art „Kritik“ des Seins, eine Instanz über dem Sein, wohl aber eine „Würdigkeit“ und Kostbarkeit des Seins, die eigens, in unmittelbarem Verstehen, als solche aufgehen, auf- und einleuchten muß. Die bloße Beziehung auf das (ontologische) „perfectum“ und das mögliche oder wirkliche Erstrebtwerden langt nicht hin. Gerade die ontologische Vollkommenheit muß erst als „wert, bejaht und umfaßt zu werden“, aufstrahlen: als erstrebenswert, wollens- und liebens*wert*, nicht nur als erstrebbar, liebbar[37]. Nun wollen wir keineswegs Sein in einer ersten Näherung lediglich als „Faktizität“ betrachten und das Gute als ihm darüber hinaus zu-kommend[38]. Andererseits ermächtigt die ontologische Potenz-Akt-Beziehung nicht aus sich allein dazu, von der „Erfüllungs“-Funktion des Aktes her Akt und somit Sein als Wert zu bestimmen. Wofern nicht jene Intuition der Würdigkeit, der Liebenswürdigkeit des Seins als solchen sich darüber hinaus einstellt, verbleibt alles, wenn nicht im Bereich der Faktizität, so doch in demjenigen rein ontologischer Strukturverhältnisse, die nicht aus eigenen Mitteln über die Gutheit von Sein-überhaupt entscheiden können.

Allein, es gibt die Intuition von Sein als Wert. Wer dessen inne wird, was Sein (im Gegensatz zu Nichtsein) heißt und „ist“, vernimmt und versteht unmittelbar, daß dergleichen wie Sein (diese Positivität und Fülle) es „wert“ ist, würdig ist, bejaht, gewollt, ergriffen und umfaßt zu werden. Es wäre absurd, im Ernst zu vermeinen, Sein gegenüber Nichtsein, Fülle von Positivität und Gehalt gegenüber dem Nichtigen, Leeren, Negativen, sei der willentlichen Bejahung und Ergreifung nicht wert; nicht bejahen läßt sich sinnvoll nur das Nichtige, das Nicht an Sein, das Sein selbst sinnvoll nie. Hier fällt das Wort „sinnvoll“ — das schillernde, fast überforderte Wort. Doch in unserem Kontext hat es die Nähe zu seinem Ursprung:

[36] E. Coreth, a. a. O. 433 Anm. 48.

[37] „Möglicher“ und „würdiger“ Gegenstand liebender Bejahung — das *zweite* gibt den Ausschlag (zu E. Coreth, a. a. O. 431).

[38] „Wie auch, in moderner Ausdrucksweise, der Sinn dem Sein als ein in der Faktizität noch nicht Enthaltenes ‚zukommt‘ — derart, daß von ihm, dem Guten, sowohl das Sein gesetzt wie auch die Erkenntnis des Seins ermöglicht wird“ (H. Kuhn, a. a. O. 198).

Willentliches Seinsbejahen und -ergreifen „versteht sich" von selbst und ist somit „sinnvoll". Es allein ist dem verstehenden, Sein (gegenüber dem Nichtsein) auffassenden geistigen Vermögen nachvollziehbar. Das Gegenteil ist nicht nur faktisch oder aus psychologischem Zwang, sondern aus der Notwendigkeit ursprünglichsten Verstehens von Sein nicht nachvollziehbar. — Man sage nicht, so werde nur ein schwer festzulegendes Wort durch ein anderes ersetzt oder interpretiert, Sinn durch Verstehen; zumal wenn Verstehen, unmittelbares Verstehen, mit geistiger „Erfahrung" zusammenfallen soll. Es handelt sich um Urvollzüge des Geistes, die mit diesem Worte getroffen werden sollen, darum nur durch Ur-Worte umschrieben werden können, deren Bedeutungsmächtigkeit und -helle sich gegenseitig steigert.

b. In seinem Bezug auf „willentliche Bejahung" erweist sich Sein als Wert; als Wert-in-sich, wo Bejahen und Wollen und deren Subjekt selbst Sein sind; als Wert-für-anderes, wo ein Wollen auf mit ihm nicht identisches Sein ausgeht. Denken wir nun an das absolute Sein. Wie es unmittelbar vom Sein-überhaupt her verstanden wird, so auch in seinem Wert-Sein. Seine Würdigkeit und Kostbarkeit wird ineins mit seinem Sein bewußt; die Absolutheit des Seins verklärt sich zu *absoluter Gutheit,* absolutem Wertsein. Vielleicht fundiert erst diese Einheit von Sein und Wertsein den Namen „heilig", wie er religionsphänomenologisch dem Absoluten beigelegt wird[39]. Dieser Bezug wäre genauer zu entfalten, es soll jedoch nur unterstrichen werden, daß „heilig" zunächst dem *bonum-sibi* entspricht und erst sekundär dem *bonum-alteri,* das Gott für den Erfahrenden darstellt. Die Unterscheidung zwischen Wertbejahung als „Geltenlassen, Seinlassen" des anderen und „Wert-ergreifen" (den anderen als Wert sich aneignen, für-sich-haben-wollen) bei E. Coreth durchleuchtet näherhin das komplexe Begriffsgefüge[40], gerade auch im Hinblick auf unser Verhalten zu Gott.

Ob die weitere Möglichkeit besteht, in der religiösen Erfahrung, wie sie sich bisher gezeigt hat, dem göttlichen Urgrund — natürlich mit aller Zurückhaltung, die das vom Menschen her genommene Wort auferlegt — *ethische* Werte zuzuschreiben? Dann wäre der Terminus „heilig" auch in jenem Sinne realisiert, den die unbefangene Sprache des religiösen Menschen heute als primären empfindet. Darf Gott, soweit ihn religiöse Erfahrung antrifft, gerecht, gütig, barmherzig, höchstes „Ideal" der Verwirklichung der Werte des Sittlich-Guten genannt werden? Die Reihe der metaphysischen Evidenzen, unter ihnen auch die des „ens et bonum convertuntur", kann wohl nicht bis dahin verlängert werden. Wir müssen eher erwarten, daß solche ethischen Prädikate erst aus einer personal-

[39] Vgl. Schol 37 (1962) 496 f. — Siehe auch die z. T. eigenwillige Analyse und metaphysische Ortsbestimmung von „heilig" bei K. Rahner (Schriften zur Theologie IV [1960] 73 f.).

[40] A. a. O. 425 449 619 f.

duhaften Zuwendung Gottes zum Menschen, aus seiner sich offenbarenden Zuneigung gewiß werden können, von der nur ganz konkrete Ergriffenheit zu bezeugen vermag, daß sie sich ereignet habe oder ereigne [41]. Doch läßt sich von einer Reflexion, deren Ausgangspunkt das Personale selbst ist, so im Ausgang von der Gewissenserfahrung, mehr vermuten; diese Vermutung wird sich uns bestätigen.

Abschließend eine Bemerkung zu Heideggers schroffer Abwehr der Idee eines „summum bonum" (und überhaupt der Metaphysik der Werte) [42]. Alles Werten wird als Subjektivismus gebrandmarkt, als „Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt". Aber durch den Bezug des „bonum" auf mögliches und wirkliches Wollen und Lieben wird das Sein nicht subjektiviert, das Wollen und Lieben wird sozusagen *objektiviert*, d. h. seinsgemäß, dem Sein verpflichtet, und gerade nicht sich selbst überlassen und preisgegeben, sozusagen seiner Subjektivität; das Sein zieht alles an sich. — Was Heidegger das Heilige nennt [43], kann für ihn daher nicht als (eine „Kategorie" von) Wert gelten. Außerdem fühlt er sich nicht gehalten, das Wesen des Heiligen den Äußerungen religiöser Menschen abzulauschen [44]; der *Dichter* nennt und feiert das Heilige. Da hingegen der *Denker* das Sein sagt, welches sich lichten müsse, ehe das Heilige und im Heiligen Gottheit und schließlich Gott erscheinen können, hängt alles davon ab, ob der Denker seine Sache gut macht. Obendrein kennt Heidegger das Sein nur als endliches; damit stimmt zusammen, daß er „Götter" und „Gott" als Seiende neben (oder auch über) anderen Seienden zu denken vermag, das Sein selbst aber weiter bleibt denn alles Seiende, darunter auch Gott [45]. Von solcher Basis aus kann keine Höhe gewonnen werden. Immerhin hat das von Heidegger (spekulativ) entworfene Schema „Sein → das Heilige → Gottheit → Gott" plastische Kraft; unsere Reflexion auf religiöse Erfahrung kann an ihm aufgegliedert werden: Erfahrung des Seins führt zur Erfahrung des absoluten Seins und Grundes (des „Heiligen" im religionsphänomenologisch elementaren Sinn), diese dann in den Raum des eigentlich Transzendenten, der das „Göttliche" in weitester Bedeutung heißen muß, endlich zu einer Charakterisierung, die das „Personale" im Transzendenten aufhellt, womit die Bewegung vom (eher neutral) Göttlichen zu „Gott" geschieht. Und obschon Gott nicht an sich selbst unmittelbar erfahren, sondern nur als schlagende Herzmitte und Tiefe unserer Wirklichkeit in einem paulinischen und augustinischen „attingere" mitbewußt wird, derart, daß Sein nicht zu erfahren ist ohne den unaufhaltsamen Zug bis in diese Höhe hinauf, Tiefe hinein, dann kommt auch dies der Mentalität des durch überwaches Bewußtsein seiner Geschichtlichkeit verängstigten und gehemmten Menschen entgegen, den der „Deus absconditus", sein sich letztlich doch entziehendes Geheimnis, am lebhaftesten anspricht.

---

[41] Handbücher der „Theologia naturalis" dringen bis zu Einzelanalysen „ethischer" Prädikate in ihrer Anwendung auf Gott nicht vor.

[42] Über den Humanismus (1949, durchgesehener und erweiterter Text von „Brief über den Humanismus") 34 f., dazu: Holzwege (1950) 209 f. 238 f., aber auch: Nietzsche II (1961) 222 f. 289 f. u. ö.

[43] Zusammenfassend gewürdigt bei G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (1959) 416 ff. — Neueste, viel weniger emphatische Darstellung der Haltung Heideggers zur Gottesfrage: H. Birault, De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger (in: L'existence de Dieu [Cahiers de l'actualité religieuse 16 (1961)] 49 ss.).

[44] „Religiös", „Religion" seien ja ohnehin „Sache der römischen Deutung des Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen" (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [^{2}1951] 107).

[45] Über den Humanismus 19.

II. Religiöse Erfahrung aus Person-Erfahrung

Während der Rückgriff auf eine bestimmte Konzeption der Metaphysik es ermöglichte, so etwas wie religiöse Erfahrung in ihrer Eigentümlichkeit zu sichten und zu beschreiben, sollte der direkte Weg von personaler Erfahrung aus leichter und in mancher Hinsicht dem Genius der religiösen Sphäre kongenialer sein. Andererseits schimmert der ontologische Weg nicht erst für ein geübtes Auge durch alle religionsgeschichtlichen Deskriptionen immer wieder unverkennbar hindurch. Aber das Personal-Existenzielle des anderen Wegs besitzt zweifellos mehr von jener Urgewalt, die sich des religiösen Menschen bemächtigt und unwiderstehlicher als das rein Ontologische zur Entscheidung aufruft, da es die bedrängendere, dichtere Nähe hat zu uns selbst. Die Wende zum Personalen bietet natürlich keine unbedingte Gewähr für größere Überzeugungskraft bei solchen, die mit allem Bisherigen fertig geworden sind[46].

Es gibt gewiß mehr Wege solcher Erfahrung als die beiden, die nun beschritten werden sollen: der Weg aus der Erfahrung des sittlichen Gewissens und aus der des Absolutheitsbezugs. Doch scheinen es die verhältnismäßig leicht gangbaren Wege zu sein. Zumal die Erfahrung des „sittlichen Sollens" hat gerade in ihrem Erfahrungscharakter, will sagen, in ihrer Unmittelbarkeit, der kritischen Reflexion gegenüber keinen schweren Stand, obgleich schon einmal der genaue Ausgangspunkt der Frage oft genug verfehlt oder verdunkelt wird.

Es liegt nicht in der Absicht des Versuchs, in Geschichte und Gegenwart begegnende Auffassungen des „deontologischen" Gottesbeweises zu studieren. Gerade erscheint eine weitläufige Untersuchung dieses Arguments in der neueren Scholastik von Cl. Desjardins[47]; sie verbleibt zwar im Rahmen der Kritik, einer unerbittlichen, scharfsinnigen Kritik, bekennt sich jedoch zur Möglichkeit eines Aufweises Gottes aus dem Sollensbewußtsein und deutet bereits Linien an, die dahin zielen und die wir uns zunutze machen können. Die Schicksale des Beweisgedankens nicht nur in der neuzeitlichen scholastischen Philosophie, sondern vor allem auch bei nicht-scholastischen englischen sowie französischen Autoren beleuchtet J.-H. Walgrave[48]; was er an positiven Ausblicken verstattet, hat allerdings geringere Bedeutung. Vor allen anderen tief und zukunftsträchtig gestaltet sich die Diskussion

[46] „Im ganzen Werk Heideggers kommt ... die Person nicht oder nur anmerkungsweise vor" (M. Müller, Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik: PhJb 69 [1961/62] 15). Heidegger sagt explizit, warum: „... das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Eksistenz nicht weniger als das Gegenständliche" (Über den Humanismus 16, vgl. 14). Einen Beweis für diese Behauptung bleibt er, wie so oft, schuldig; wahrscheinlich denkt er an den Schelerschen Personbegriff.

[47] Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente (1963).

[48] La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs: L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16) 109 ss.

der hier schwebenden Fragen in den Veröffentlichungen von J. de Finance, zumal in seinem neuesten Werk [49].

1. Was ist es also in der *Gewissenserfahrung*, was macht, daß das Gewissen, nach dem vielzitierten Wort Kardinal Newmans, „in vager Weise über sich hinauslangt" zum Absoluten, zur absoluten, göttlichen Person? Es ist die Erfahrung des Sollens, die im Zentrum des Gewissens ihren Ort hat. Wir unterscheiden ja Erfahrung des sittlichen Wertes als solchen und Erfahrung des Sollens, der sittlichen Gebundenheit an Bejahung und Verwirklichung des sittlichen Werts. Sowohl vom einen wie vom anderen muß aufgezeigt werden, daß es sich um Erfahrung handelt und in dieser um das unmittelbare Verstehen des Bezugs auf das Absolute, auf den Absoluten, somit um ein Transzendieren der menschlichen Person in ihren Ursprung.

a. *Erfahrung des sittlichen Wertes*, als Vorbedingung derjenigen des sittlichen Sollens. — Wie geht mir auf, daß etwas sittlich gut ist, und was geht mir da als sittlich gut auf? Die Reflexion möge nicht nach allen Seiten ausgreifen, sondern sich auf die Erfahrung eines bestimmten sittlichen Wertes konzentrieren, eines Wertes, der in seiner unzurückführbaren „ethischen" Qualität ohne allzu große Anstrengung vernehmbar wird [50]. Es genügt, wenn auch nur für einen Fall das Gesuchte nachgewiesen wird, um unsere These behaupten zu können; auch ein einziger ethischer Wert, in seinem Eigensten erfahren, steht für die ganze neue Dimension von Gegebenem, die es zu entdecken gilt. Im übrigen sollte die Analyse eine möglichst konkrete Situation angehen, eine möglichst einfache und greifbare. Wir brauchen eine solche nicht erst aufzusuchen, analysieren wir die Situation unseres augenblicklichen Fragens nach Sinn und Tragweite des Phänomens des Gewissens. Aus ihr springt dem unbefangen Beteiligten förmlich entgegen, was Erfahrung sittlichen Wertes (und anschließend, was diejenige sittlichen Sollens) ist. Auf diesem Wege gelangen wir zwar nicht ohne weiteres zu einem allgemeinen Satz darüber, was das Sittlichgute, was das Wesen, die „Norm" des Sittlichguten sei, nicht einmal gleich zum zentralen sittlichen Wert, der es erlauben würde, andere abzuleiten oder sonstwie in den Blick zu bringen (z. B. Achtung vor der Würde der Freiheit des anderen, woraus ein ganzer Kosmos personal-sittlichen Verhaltens zu konstruieren wäre). Aber

[49] Essai sur l'agir humain (Analecta Gregoriana 126 [1962]). Die früheren hierher gehörigen Abhandlungen sind nach ihren wesentlichen Aspekten (streckenweise wörtlich) in dieses Buch eingegangen: La motion du bien (Greg 39 [1958] 5 ss.), La valeur morale et son idéal (ScEccl 10 [1958] 295 ss.). Wichtig ist auch: Ethica generalis (1959). — Die leitende Inspiration in bezug auf kritische wie auch positiv weiterdenkende Einstellung verdankt Desjardins nach eigenen Worten seinem Lehrer de Finance (vgl. a. a. O. 16).

[50] Wir ersparen uns terminologische Grenzziehungen bez. „gut", „das Gute", „Wert", „werthaft" usw. Vgl. de Finance, Essai 77 ss.

im Sinne einfachster phänomenologischer Wesensbeschreibung (noch nicht transzendentaler Wesensforschung) durchdringt der Geist einen gegebenen Phänomenkomplex auf das darin zunächst verborgene, aber qualitativ Neue, original Eigentümliche, Unzurückführbare hin, auf etwas *sui generis* und wesenhaft „Elementares“ [51]. Dieses wesenhaft Ursprüngliche wäre hier das „sittlich Gute“, der sittliche Wert, der dem Wesensblick begegnet und standhält. Es muß um intuitive Erfassung gehen, eine unmittelbar darauf stoßende und in dieser Unmittelbarkeit dem unzurückführbar Eigenen des Erschauten entsprechende Erfassung. Alles berechtigt dazu, dergleichen Erkenntnis wiederum Erfahrung zu nennen, da sie an der Realität des Gegebenen selbst in ihre Unmittelbarkeit gebracht und gestimmt wird.

Inwiefern eröffnet aber unsere Frage-Situation die Dimension des ethischen Wertes? Sie schließt ein, daß der Fragende wirklich, ehrlich, aufrichtig frage (nicht nur zum Schein, spielerisch, „unverbindlich“); daß er nach der Wahrheit frage, also den Willen zur Wahrheit besitze und, sobald sie ins Blickfeld tritt, zur Anerkenntnis der Wahrheit; daß er dabei wahrhaftig sei, primär sich selbst gegenüber: sich zeigende Wahrheit als solche gelten lasse und nicht etwa abweise, verleugne, „niederhalte“. Wer diese Voraussetzungen nicht erfüllt, verfährt nicht „sinnvoll“, personal-sinnvoll. Daß hier eine bestimmte, irreduktible Dimension von „Sinn“ und eben „personalem“ Sinn sich auftut, das ist gerade das Wesentliche — im Ernst behaupten zu wollen, die angegebene Haltung der Wahrheit gegenüber bedeute nicht einen originalen, ursprünglichen „Wert“ für die Person, wäre sinnlos; es wäre absurd, die „negative“ Haltung, das Gegenteil, genauso einzustufen wie die positive, ohne jedwede Differenz: beide seien „gleich“-gültig, gleich sinnleer. Wenigstens an der Wurzel geistiger Einstellung überhaupt, dort, wo die erste geistige, personale Regung aufkeimt, treffen wir auf dasjenige, was wir „ethischen Wert“ heißen müssen, nämlich die allein personal-sinnvolle Ausrichtung auf Wahrheit — Wahrheitssuche, -wille, -bejahung, personales Wahrheits-Interesse. Es ist unmittelbar evident, daß wir es da mit einem Wert zu tun haben und mit der Möglichkeit des Unwertes. Noch einmal: sollte jemand widersprechen, dann ist es ebenso unmittelbar evident, daß er sich einer Evidenz verweigert, etwas verdrängt, was er im Ernst nicht als gleichgültig ausgeben kann [52].

[51] Ebd. 198.

[52] Jaspers zitiert ein großartiges Wort Kierkegaards: „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert.“ (Der philosophische Glaube [1948] 112.)

b. Damit hat sich nun aber die Erfahrung eines sittlichen Wertes nicht erschöpft. Im Gewissen bekundet sich über das Wertsein hinaus das Sollen. Die *Sollenserfahrung* vollendet die Werterfahrung. Denn das sittlich Gute ist, soweit ihm einfachhin das Ungute, Unwertige gegenübersteht, zugleich das Gesollte.

Darf man indes überhaupt von Erfahrung des Sollens reden? Von der Erfahrung, daß die Freiheit des Menschen einer Notwendigkeit unterliegt, welche die Wahlmöglichkeit, die Möglichkeit der Entscheidung zum Unsittlichen, nicht aufhebt, vielmehr voraussetzt, jedenfalls aber nicht in absolute Willkür, Beliebigkeit, ausarten läßt? — Zunächst muß festgehalten werden, daß sittlicher Wert freie Entscheidung fordert. Auch die positivste Einstellung zum positivsten, ja absolut höchsten Wert würde nicht hinreichen, das Phänomen des Sittlichen zu konstituieren, falls nicht die freiwillentliche Bejahung, Zustimmung voraufginge. Selbst die „tendentia naturalis in beatitudinem" oder die ontologisch notwendige Ausrichtung der Person auf das *bonum* überhaupt, schließlich sogar auf das *summum bonum*, ermangelt der sittlichen Qualifikation, solange sie nicht innerlich in Freiheit übernommen und angenommen wird [53]. Erst der frei gewählte personale Wert weist jene Qualität auf, jenes qualitative Neue und Einzigartige, was schlagartig eine andere Welt ans Licht hebt, eben die Welt des Ethischen — und damit wiederum die Welt des Personalen (schon und auch geistige Erkenntnis setzt Freiheit voraus: sich nur bestimmen zu lassen von der Sache selbst, dem Sein selbst, und nur unter dieser Bedingung die Zustimmung zu geben).

Werterfahrung und Freiheitsbewußtsein in ihrem Zusammenspiel lösen nun die Sollenserfahrung aus: Das Sittlichgute ist zugleich das Gesollte, und zwar kategorisch, absolut Gesollte. Der sittliche Wert erscheint nicht nur — wie auch der ästhetische Wert — als der Bejahung und Verwirklichung würdig, als das, was Hingabe und Anverwandlung verdient, geschweige denn nur als anziehend, faszinierend, überwältigend und darum auf Realisation drängend. Er gibt sich unmittelbar in der Weise unbedingter Forderung und Notwendigkeit, was kein anderes Wertgebiet auszeichnet. „Wahrheits-Interesse", von dem die Rede war, auferlegt sich der Freiheit mit absolutem Anspruch [54]. Der sich leicht anbietende Einwand, mit diesen Formulierungen drehe man sich im Kreise oder wiederhole man halt nur immer das Gleiche, ohne eine eigentliche Begründung zu liefern, auf die doch alles ankäme, übersieht die Eigenart des hier möglichen und allein sinnvollen Aufweises: es kann nur auf jenes Neue, jenes neue „Wesen", wie es sich in einer konkreten Situation „sehen" läßt,

[53] Vgl. Desjardins, a. a. O. 182 ss.

[54] Der kategorische Imperativ bezeichnet die Ebene des Sittlichen, was auch ein so skeptischer Kantianer wie H. J. Paton nicht aufgeben will: Wer das nicht sieht, „has simply no notion of what morality is" (The Modern Predicament [1958] 295). — Psychologistische (oder gar biologistische") Theorien über den Ursprung des Gewissens berücksichtigen wir nicht (siehe auch M. Heidegger, Sein und Zeit 268/269); zur psychoanalytischen Deutung, die ja eine Abart der psychologistischen darstellt, wäre an anderer Stelle ein Wort zu sagen.

mit Worten aufmerksam gemacht werden, die nicht einmal zu stark differieren dürfen (darum bei jedem Vergleich mit dem, worum es nicht geht, kaum anders als nur zu wiederholen sind). Und es kann sich dabei nicht nur um einen *vermeintlichen* Anspruch handeln, so daß grundsätzliche Selbsttäuschung zu befürchten wäre und die angebliche Evidenz weiterer Kriterien bedürfte, um vertrauenswürdig zu werden. Wir haben es mit unmittelbarer Evidenz zu tun, und das nicht nur deshalb, weil das Nichtwahrhabenwollen des sittlichen Sollens selbst unsittlich wäre[55], oder weil der das Sollen Negierende seine Negation selbst wieder als Forderung oder gesollt verstehen wird (auch wenn er nur von „Sauberkeit" und Redlichkeit seines „intellektuellen Gewissens" spricht), sondern weil der ethische Wert selbst sich unmittelbar als unbedingt gesollt offenbart: es ist schlechthin sinnlos, zu meinen, Wahrheitsinteresse sei „freigegeben", sei in mein Belieben gestellt, sei ebensogut, gleich gut, gleichgültig frei wählbar wie sein Gegenteil. Unmittelbare Sollenserfahrung läßt sich nicht leugnen, ohne zugleich Erfahrung des sittlichen Wertes überhaupt zu zersetzen[56]. Darum darf man auch formulieren: Das Sollen ist ein *proprium* der Wertqualität des Sittlichen, ein mit diesem unmittelbar mitzuverstehendes und mitverstandenes, ihm spezifisch Eigenes, eine seiner Wesenseigentümlichkeiten[57].

Es verhält sich auch nicht so, als läge zunächst nur die Erfahrung von etwas rein Faktischem vor, nämlich vom faktischen Erscheinen einer Sollensgewißheit; es müsse daher noch der Rechtscharakter des Sollens erhärtet werden[58]. Hier spricht Wesenserfahrung, unmittelbares Verstehen eines Wesensbezugs, darum genügt sie sich selbst und jede weitergehende methodische Forderung würde die phänomenologische und logische Situation nicht nur überfordern, sondern einfachhin verfehlen. Auch eine Art „transzendentale" Deduktion oder Reduktion (auf einen „circulus vitalis") bestünde gerade darin, die Unmittelbarkeit zu ent-decken und vor Verdeckung zu schützen; braucht daher nicht eingesetzt zu werden, um das Phänomen in seiner Geltung und Verbindlichkeit zu rechtfertigen. Wo unmittelbare Er-

[55] Vgl. de Finance, Essai ... 296, Ethica 55.

[56] Ders., Essai ebd., Ethica 54.

[57] Dazu vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcels (Schol 29 [1954] 197). Ähnlich de Finance, Essai 296 ss. 325.

[58] Cf. P. Descoqs, Praelectiones Theologiae naturalis I (1932) 473 („secus ... a facto tantum empirico" proficiscimur). — Ähnlich J. Hontheim, Theodicea (1926) 134 ss., u. a. — G. Isaye spricht (La finalité de l'intelligence et l'objection Kantienne: RevPhLouv 51 [1953] 42 ss.) vom Argument der „Einfältigen" (oder der „einfachen Menschen" — „des simples"), sie haben die unmittelbare Schau des Sollens und darin der Abhängigkeit von einer höchsten Instanz; diese Intuition lasse sich philosophisch legitimieren (96 ss.). Wie aber? Durch etwas anderes als durch den Aufweis, daß es sich wirklich um eine irreduktible Intuition handelt, um eine „expérience immédiate"?

fahrung spricht, dort erübrigen sich dialektische Maßnahmen. Die vorgebrachten Einwände berühren so auch nicht den Kern der Sache; sie mögen für einige Augenblicke beunruhigen, sind aber sekundär und erweisen sich als haltlos vor dem primären Befund selbst.

Immerhin wären noch einige Klarstellungen von Nutzen. Gehen wir wenigstens auf diejenige Problematik ein, die bereits anklang. Hat „Wahrheitswille" kraft unmittelbarer Intuition den Charakter des sittlichen Wertes und der Gesolltheit — oder nicht eher (und rational faßlicher) deshalb, weil er der „Person" „gemäß" ist, dem Sein und der Seinstendenz der Person entspricht? Das Wesen des sittlichen Wertes ließe sich so aus einer Quelle ableiten, die im Ontologischen selbst entspringt. Ebenso wäre damit schon die Gesolltheit gegeben. Oder diese und letztlich wiederum der Wertcharakter als solcher könnten doch bezogen werden auf den „finis ultimus" der Person, der „natura rationalis", auf den „ordo ultimus rerum" o. ä.

Aber damit erreichen wir niemals die spezifisch ethische Qualität des Wertes und Sollens. Immer noch bliebe die Frage, ob es überhaupt „sittlich" sei oder gar unbedingt gesollt, den „finis" der Person, ihre „felicitas consummata" („beatitudo"), den „ordo ultimus rerum" zum Richtmaß des Handelns zu nehmen; ob es gut, erlaubt oder gar geboten sei, dem ontologisch-teleologischen Duktus der Wirklichkeit zu folgen oder überhaupt sich an die „ratio recta", an das, was „vernünftig" ist, zu halten und ihm nachzugeben [59]. Auch wenn Gott vorausgesetzt und das Sollen in seinem Willen begründet würde, brächte uns das keinen Schritt weiter. Und ein Wille, der nicht anders könnte als das Gute (das ihm gut Scheinende) und ein „letztes", höchstes Gut wollen, bestimmt sich nicht schon darum, wie bereits gesagt, als sittlich gut. Das eigentümlich Sittliche muß zuvor und in ursprünglicher Evidenz seinem Sinne und Anspruch nach aufgehen. Selbstverständlich schwebt, thomistischer Ontologie zufolge, der ethische Wert nicht wie in einer über-realen Eigensphäre, deren Zusammenhang mit der Realsphäre der Dinge und Personen kaum zu klären wäre. Es ist die Wirklichkeit selbst, die wir sind und in der wir sind, die ethische Qualitäten annehmen kann. Nur muß diese Qualität eben „gesehen" werden. Wir vermögen zu sehen, daß z. B. Achtung vor der Freiheit des anderen diese Qualität trägt oder etwa „Rücksicht" auf den Schöpfer und seinen Willen, wie er sich in der strukturellen und teleologischen Ordnung des Geschaffenen ausdrückt und kundgibt, usw. [60].

c. Ethische Wesensevidenz gibt es also, in Einheit mit der Wesensverhaltsevidenz: sittlich-gut/unbedingt-gesollt. Die weitere Aufgabe besteht nun darin, die wesentlichste *Implikation des Sollensbewußtseins* einzusehen, den Bezug auf *Gott*. Personale sittliche Erfahrung geht so in religiöse Erfahrung über, wofern der Übergang sich auf ähnlich unmittelbare Weise vollzieht wie in den bisher durchlaufenen Phasen der Erkenntnis.

[59] Darauf kommt die Kritik Desjardins' an vielen scholastischen Autoren unermüdlich zurück (a. a. O. 56 ss. 124 184 s. 215).

[60] Jedenfalls offenbart sich Gott als personaler Grund des Sollens und damit in sich und seinem Willen selbst vom Sittlichguten in Reinheit „bestimmt", also „heilig"; darum verpflichtet sein Wille, wo immer er sich irgendwie zu verstehen gibt. Schon (und grundsätzlich) auf diese Weise spannt sich die Einheit von wesenhaft-ethischer und ontologischer Ordnung (Schöpfungsordnung).

Inwieweit Bewußtsein der ethischen Bindung als Zeichen für Kontingenz behandelt und an Hand des Satzes vom zureichenden Grunde ausgewertet werden könnte, mag hier auf sich beruhen bleiben [61]. Für jetzt interessiert allein die Möglichkeit neuer Unmittelbarkeit. Im Hinblick darauf sei wiederholt und betont, daß Unmittelbarkeit keineswegs etwa nur isoliert-stigmatisch begriffen werden dürfe; gegebene Unmittelbarkeit kann sich in sich selbst vertiefen, indem sie sich unter einem gewissen Aspekt neu, aber ebenso unmittelbar erschließt; wie, um ein uns nicht direkt betreffendes Beispiel heranzuziehen, jedes ontologische „transcendentale" in je neu irreduktibler Weise unmittelbar evident werden muß, ohne daß dadurch die Möglichkeit innerer Ausfaltung eines Transzendentalen oder von Transzendentalien zu einem weiteren paralysiert wäre (so vielleicht im Beispiel des „pulchrum" als synthetische Tiefe von „verum" und „bonum"). Auch gibt es strenge *Implikationen,* die als ebenso unmittelbar einsichtig gelten müssen wie das Implizierende.

Nun impliziert Sollensbewußtsein den Bezug auf eine die *Bindung der Freiheit auferlegende Instanz,* letztlich eine transzendente, absolute Person. Das ist zu erhellen.

Erfahrung der kategorischen Gebundenheit der Freiheit, der sittlichen „Notwendigkeit" des Vorziehens des sittlich Guten, verweist analytisch, in analytischer Implikation, auf den Gegenpol, die Quelle der Notwendigkeit und Bindung. Der Ratio-Satz braucht nicht (wie bei einem Kontingenzargument) eingeschaltet zu werden. Die Evidenz hängt am unmittelbaren Zueinander von „gebunden" und „bindend". Wo Gebundenheit (Begrenzung, Beanspruchung der Freiheit), dort ein Bindendes. Wo Anruf, dort ein Rufer [62]. Der Anforderung an die menschliche Freiheit korrespondiert eine anfordernde Instanz. In dieser einfachen Korrelation liegt jenes rein analytische Korrelationsverhältnis, das den weiteren Schritt ermöglicht. Und zwar darf man darauf bestehen, daß es analytisch ist. Parallel dazu wäre die Einsicht in das Wechselverhältnis von „Bewegung" und „Bewegtem", „agere" und „agens", auch wenn immer wieder einmal Stimmen laut werden, die den Übergang von einem Tätigkeitsvollzug zum Tätigen, zum Täter, nicht verantworten möchten. „Analytisch" wird freilich nicht so statisch genommen, wie Kant es definiert, sondern umfaßt auch

[61] Vgl. die Bemerkungen des Verf. in Schol 29 (1954) 198 205. Ein derartiges Kontingenzargument (via causalitatis) bei M. Corvez, L'idée et l'affirmation de Dieu: RevThom 57 (1957) 305 ss.

[62] Heideggers Analyse des Gewissensrufes hat ihre faszinierende Kraft nicht eingebüßt (Sein und Zeit 268 ff.). Eine erschöpfende Interpretation steht noch aus. Im Zusammenhang unserer Reflexion scheint vor allem wesentlich, daß H. die Korrelation von Anforderung und fordernder Instanz selbstverständlich zugibt.

dynamische (Bezugs-) Verhältnisse: so darf und soll man auch den Wechselbezug Vater - Kind usw. als analytisch bezeichnen.

Es fragt sich nur, ob die anfordernde Instanz, der wir begegnen, näherhin beschrieben werden könne.

Eines ist sicher, beide Pole decken sich nicht einfachhin, aber auch nicht wenigstens in gewisser Weise: als wäre „das Dasein ... der Rufer und der Angerufene zumal ...", obzwar auch in Unterschiedenheit. „Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend um sein eigenstes Seinkönnen." [63] Wer wird danach angerufen? Das Selbst des Daseins, des Menschen [64]. Wer ruft? Eben dieses Selbst, denn der Ruf kommt aus dem Seienden, „das ich je selbst bin" [65]. Und woraufhin wird es angerufen? „Auf das eigene Selbst." [66] Man bewegt sich in einem phänomenologischen Zirkel, aus dem es schließlich nur einen Ausweg gibt: nicht das Selbst ruft, sondern das „Sein", auf das die Existenz bezogen ist; vom Sein her und seinem „Geheiß" wird der Mensch in dem bestimmt, was sein eigentliches Seinkönnen und -sollen bedeutet [67]. Wie für Heidegger inzwischen das Sein der „Werfer" des Menschen in dessen Geworfenheit ist, so wird es nunmehr auch zum „Rufer" des Gewissensrufes. Damit hält er inne auf einem Wege, den Jaspers fast zu Ende geht. Auch für diesen tritt die unbedingte Forderung zunächst als „Forderung meines eigentlichen Selbst an mein Dasein" auf, des Selbst freilich, wie es „ewig vor der *Transzendenz* dasteht [68] — um schließlich gegen alle Mißverständnisse mit dem schönen Satze abgeschirmt zu werden: „Durchsichtigkeit erwächst im Selbst durch sein absolutes Verhältnis zu Gott, nicht im absoluten Verhältnis zu sich selbst als absolutem Selbst." [69]

Daß die bindende „Instanz" nicht das zu bindende Selbst sein kann, daß es also keine diesbezügliche Autonomie der menschlichen Person geben kann, ist einsichtig [70]; sie transzendiert daher den Menschen, gerade das Tiefste und Höchste in ihm, den Kern des Selbst, die Möglichkeit der Selbstverfügung in Freiheit. *Sie* wird ja angerufen, über sie hinaus oder unter sie hinab in noch größere Tiefe ist der Mensch nichts, was die Stelle jener Instanz einnehmen könnte. Und in unmittelbarer Implikation wird eine transzendente *Person* als Ursprung des Sollens verstanden. Weniger als eine Person kann es

[63] Sein und Zeit 277. [64] Ebd. 274. [65] Ebd. 278. [66] Ebd. 272.

[67] Schon der „Brief über den Humanismus" (Ausgabe 1949, 10) redet ganz allgemein davon, der Mensch habe sich vom Sein ansprechen zu lassen, von ihm „Geheiß" zu empfangen. In „Zur Seinsfrage" ([1956] 28) ist es das „Anwesen", das „Sein", welches den Menschen „ruft".

[68] Der philosophische Glaube (1948) 34. Vgl. Philosophie II (1932, [3]1956) 272 361.

[69] Ebd. 111.

[70] Kierkegaard: „Wenn nichts höheres Bindendes ist als ich selbst, und ich soll mich selber binden, woher soll ich da als A, der Bindende, die Strenge bekommen, die ich nicht habe als der B, der gebunden werden soll, wenn doch A und B dasselbe Selbst ist?" (Tagebücher 1834—1855, Auswahl und Übertragung von Th. Haecker [1941] 421). — N. Hartmanns These, die absolute Bindung verweise auf „eine Stimme aus einer anderen Welt — aus der idealen Welt der Werte" (Ethik [1926] 121 ff.), trägt zu kurz. Denkwürdig ist es allerdings, welch auffallende Strukturähnlichkeiten die Gewissensanalysen bei Heidegger, Jaspers und N. Hartmann aufweisen; denkwürdiger wohl noch, daß alle drei um das Phänomen selbst nicht herumkommen.

nicht sein; die hier spielenden Bezugsverhältnisse erstrecken sich von vornherein in der Dimension des Personalen. Freiheit, Bindung von Freiheit, sinnvoller Anspruch auf Bindung der Freiheit, alles im Sollensbewußtsein implizierte Momente, haben a priori nur Sinn im Bereich des Personalen. Der in seiner Freiheit einzuschränkende Mensch wäre einem Apersonalen so sehr überlegen, daß unmittelbar verstanden wird: von einem Apersonalen her gäbe es keine Anforderung an seine Freiheit. Auch hält auf dieser Ebene der Gedanke an einen „regressus in infinitum" den Meditierenden nicht auf. Der Rückgriff auf eine fordernde Instanz, die selbst wieder in ihrer personalen Freiheit von einer anderen, übergeordneten Instanz angerufen wäre, verfängt nicht; beide, eine solche Instanz wie die auf sie bezogene Person, wären gleich-unmittelbar zu jener, die über beiden steht — die eigentliche Bindung würde nur von jener herrühren, wie sich am einfachsten am Fall des Gehorsams einem Menschen gegenüber exemplifizieren läßt. Hier liegen keine überwältigenden Probleme.

Sollenserfahrung impliziert also das Bewußtsein einer dem Menschen gegenüber transzendenten personalen „Macht", die über ihn verfügt und der er sich zu fügen hat. Er „hört" auf sie, ge-hört ihr, von ihr angesprochen, angerufen, angezogen: weniger wird von ihr auf das Gewissen des Menschen und seine Freiheit gleichsam Druck ausgeübt, vielmehr ein „Zug", eine Anziehungskraft, der im Menschen eine existenzielle Gravitation, eine Ek-stasis antwortet, — so offenbart er sich als transzendierendes, nicht rein in sich schwingendes Wesen, als Ant-Wort auf ein Wort der absoluten Person. Deren Auge ruht auf ihm, nicht so sehr, um ihn unter ständiger Beobachtung und Kontrolle zu halten, wie um ihn zum Guten zu ermächtigen und zu ermutigen.

Der sittliche Wert geht deshalb aber nicht einfachhin auf Gottes Freiheit zurück, sondern auf Gottes Wesen als selbst höchsten Wert. Was die philosophische Überlieferung hierzu sagt, besteht zu Recht [71]. Ebenso beruht das Sollen, die sittliche Verpflichtung, auf Gottes Wertsein, da es primär der Wert in sich selbst ist, der verpflichtet, nicht ein verpflichtender Wille als solcher [72].

2. *Die Erfahrung des personalen Bezugs auf das Absolute als religiöse Erfahrung.* — Von vornherein sei beachtet, daß nicht zugleich ein Ausgriff nach dem „Unendlichen" (tendentia naturae rationalis in bonum infinitum) behauptet wird. Wie Bezug auf das Absolute und auf das Unendliche zusammenhängen mögen, bleibe ebenfalls

[71] Vgl. dazu die trotz des Lateins feinfühlige Darstellung bei de Finance, Ethica n. 152 ss.

[72] Ibid. n. 161 163.

dahingestellt; erst recht die Theorie eines eigentlichen Gottesbeweises auf dieser Basis[73].

a. Zunächst scheint schon die erste Phase des Aufweises am Widerstand zu scheitern, den die gewöhnliche Auffassung entgegensetzt: soll die wesenhafte Strebespannung des Geistes auf das Absolute hin anders als mittelbar, im vermittelnden Denken, als Schlußfolgerung, aufgehen können? Wo wäre ein *Ausgangspunkt mit unmittelbarer Evidenz* zu suchen?

Es ist verhältnismäßig leicht zu sehen, daß das geistige Auslangennach, intellektuell und volitiv, auf das Absolute gerichtet ist und allein in ihm seinen Sinn findet, in ihm sein Sinn sich erfüllt. Dies zu sehen, bedarf es nur einer Vergegenwärtigung des unter I 4 Erläuterten: Geist ist Fragen nach dem Grund, d. h. nach dem, worin er selber zu „gründen", Stand zu fassen und sich als Geist zu verstehen vermag (weil „ohne Grund sein" ihn nicht zur Ruhe kommen, darin nicht sich wiederfinden läßt). Dieses Fragen nach dem Grund ist zugleich volitiv, Streben danach; der Geist will auch, was Grund ist, und drängt in seinem Wollen über alles hinaus, was auf ein anderes als seinen Grund verweist. Und so gilt auch hier das unter I 4 Ausgeführte: Frage und Streben nach dem Grunde mündet im Bewußtsein absoluten Grundes. Alles nur Relative ist im Fragen und Streben a priori überstiegen, da es höchstens als Vermittlung auf dem Wege zum Eigentlichen, eigentlich Gesuchten und Gewollten erscheinen kann.

Mit der Erinnerung an Partien aus der Analyse der Seinserfahrung ist nicht gemeint, daß die personale Erfahrung des Ausgriffs aufs Absolute lediglich eine Abwandlung der ontologischen Erfahrung besage, nämlich Erfahrung eben personalen Seins. Dort ging es um Erfahrung des Seins als solchen, wenn auch von Anfang an Erfahrung des Seins in der personalen Selbsterfahrung vollzogen wird. Jetzt aber stoßen wir auf ein ganz Eigentümliches, nämlich die intellektuell-volitive Dynamik *intentionaler,* geistig-innerlicher Bejahung des Seins, Zustimmung zum Sein, Einswerdung mit ihm in immer tieferer zustimmender Anverwandlung: geistbewußte Teilnahme am Sein und nicht nur einfach „sein im Sein" — wenn man Sein zunächst, wie man ja muß, vom „Innesein" des Seins (Innewerden, Wissen-um) unterscheidet — freilich um alsbald Sein in seiner ursprünglichen Bedeutung von Geist-Sein einzuholen. Der personale Zug der Erfahrung bedingt, daß der Überstieg zur Erfahrung des Absoluten als personal leicht vollbracht wird. Nur ein Absolutes, das selbst „erkennt" und „will", genügt dem Absolutheitsverlangen

[73] Dazu E. Coreth, a. a. O. 572 ff.; W. Brugger, Theologia naturalis (1959) n. 105 ss.

unseres Geistes; das „summum", „optimum", die „plenitudo" des Seins ist a priori gar nicht anders denkbar denn als personal, da „Sein" primär aus dem Selbstvollzug der Person in seinem Sinn aufleuchtet. Auch dieser Zusammenhang wird unmittelbar und nicht erst kraft langwieriger rationaler Operationen evident; Sein wird ja ursprünglich so erfahren, nämlich als Sein-für-sich (in der „reditio perfecta") — alles andere Sein fällt demgegenüber ab und wird als Sein in nur unvollkommenem Sinn verstanden (ihm ist gleichsam sein Herz ausgenommen, seine Innerlichkeit). Der Vor- und Ausgriff des Geistes geschieht darum a priori mit vollem Recht auf absolute Person, auf Personalität als letzten Grund aller Wirklichkeit[74].

Wenn man sich immer der besonderen Schwierigkeit erinnern muß, die der Aufweis der Transzendenz des personalen Absoluten macht, so bedarf es jetzt doch auch wieder nur des Rückverweises auf I 5: die fragende und strebende Person müßte sich ihrer Absolutheit bewußt sein, ihr Ausgriff meint daher ein transzendentes, ihr absolut Überlegenes und Vorgegebenes. Der Absolutheitsbezug streckt sich einem Du entgegen, dem in seinem Du-Wesen, Du-Sein, rein erfüllten und das relative Ich rein erfüllenden Du. Über I 5 hinaus dürfen wir hier unbedenklich vom absoluten *Du* reden; die absolute Person neigt sich ja darin, daß sie unser menschliches Ich auf sich bezieht und hinbewegt, diesem unserem menschlichen Ich in Liebe zu. Solche Aussagen sollen nicht das Erbauliche in die Philosophie hineintragen. Sie umschreiben in Bild und Analogie den Gehalt dessen, was in der Erfahrung selbst sich auszudifferenzieren beginnt[75].

b. Bisher verweilte die Betrachtung im Raume der intentionalen Hinordnung des menschlichen Geistes auf das Absolute. Die Entscheidung über die Möglichkeit religiöser Erfahrung aus dieser Sicht fällt aber erst, wenn evident wird, daß dem intentionalen Aus-sein-auf *die Wirklichkeit des absoluten Du,* der göttlichen Person, entspricht. Bleibt alles im Medium des Vermeinens und des Vermeinten befangen oder öffnet sich das Intentionale, gerade als Intentionales, auf Wirklichkeit hin, so daß allein Wirklichkeit des Absoluten das intentionale Ausgespanntsein des Geistes auf das Absolute begründet?

Die Berufung auf I 4—5 darf nicht dazu verleiten, die Realität des personalen Urgrundes einfachhin gesichert zu glauben, da doch die unmittelbare Evidenz von Sein als Grundsein mit all ihren Implikationen dort von vornherein die Dimension der Wirklichkeit einhalte. Aber hier gehen wir eben nicht vom Sein selbst aus, sondern von der Dimension des Intentionalen; dieses trägt zwar bis

[74] Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcels (Schol 29 [1954] 190 ff. 200 ff.).

[75] Wo die genaue Grenze zwischen Bild und eigentlicher Analogie (äußerer und innerer Analogie) verläuft, vermag natürlich erst eine ausgebildete metaphysische Theorie zu entscheiden.

zum absoluten Grund und dessen Personsein, gewährleistet es jedoch ohne weiteres dessen Realität? Zumindest muß letzteres eigens exponiert werden.

Auch auf die Weise, wie der formelle Gottesbeweis „ex tendentia naturali in ens et bonum infinitum" verfährt, können wir hier nicht vorangehen. Nachdem die Diskussion des Beweises durch W. Brugger wohl endgültige Klarheit darüber geschafft hat, daß der metaphysische Satz „Impossibile est desiderium naturale esse inane" nicht im Sinne eines „principium *assecutionis* finis" genommen werden muß, vielmehr wesentlich, aber auch nur im Sinne des „principium necessariae *possibilitatis* finis" [76], bleiben als typisch metaphysische Gedankenschritte wohl nur übrig: der Beweis, daß das „ens infinitum", auf das der Geist naturhaft bezogen ist, metaphysisch möglich sein müsse (auf Grund eines Finalitätsprinzips), und zweitens, daß ein mögliches „ens infinitum" auch wirklich (und notwendig) sei. Beide Schritte sind streng metaphysische Beweise, also vermittelnde Gedankenbewegungen [77]. Sie finden daher in unserem Kontext keinen Platz. Wir brauchen unmittelbare Einsicht, geistige Erfahrung des in Frage stehenden Nexus. Wie soll eine solche möglich sein und was ist ihr Inhalt?

Zwar nehmen wir den Ausgang von der intentionalen Bestimmtheit des menschlichen Geistes durch das transzendente Absolute. Gleichwohl dürfen wir nicht in den metaphysisch folgenschweren Fehler fallen, intentionale Bestimmtheit und ontischen Vollzug auseinanderzureißen — als ob Intentionalität (als Darstellen, Vergegenwärtigen, Ausdrücken) etwas im Akt irreal Inexistentes wäre, der Akt selbst dagegen das sie einbefassende Reale. Die intentionale („gegenständliche", gegenstandsbezogene) Struktur des geistigen Aktes ist selbstverständlich etwas Reales an ihm und nicht etwa ein ungreifbares Mittelding zwischen Realität und Nichts [78]. Nur geht diese Realstruktur völlig im Bezogensein auf, im Präsentwerdenlassen von etwas „anderem", eines Entgegenstehenden, eines Gegenüber, eines Entgegenkommenden. Der Geist nimmt eine „Form" an, die ihn nicht in seinem eigenen, „naturhaften" Sosein ausformt (sie setzt dieses Geformtsein voraus), ihn aber gleichsam „überformt", so daß er auch die Form eines anderen wird und wahrhaft „ist", wenngleich nicht dessen „forma naturalis" (der Geist wird, wenn er Materie denkt, nicht selbst ontologisch materiell, wenn er ein Du erfährt, nicht selbst das Du; und doch „prägt" es sich ihm auf eine Weise ein, die wir, unbeholfen genug, „immateriell" nennen) [79]. Geist

[76] A. a. O. n. 107. Damit hängt zusammen, daß das Naturstreben „sub respectu specificationis seu taleitatis directionis" und nicht notwendig „sub respectu *efficaciae* virtutis, qua tendentia valet obiectum suum obtinere" zu behandeln ist (ibid. n. 110). Diese Unterscheidung enthebt der Notwendigkeit, das Problem eines Naturverlangens nach der „visio Dei" aufzugreifen (dazu auch ders., Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau: Schol 25 [1956] 535 ff.).

[77] Ebd. n. 107 113.

[78] „Der eine reale Vorgang ist sowohl ein psychisches Geschehen wie ein reales Darstellen, Aussagen, Ausdrücken, wobei das Darstellen ein *reales* Moment des geistigen psychischen Vorgangs ist" (C. Nink, Grundbegriffe der Philosophie M. Heideggers: PhJb 45 [1932] 155).

[79] Cf. De ver. q. 22 a. 12: Unterscheidung zwischen „esse naturae" und „per

„ist" nicht nur seine Form, er ist auch die der anderen[80], indem er sich auf sie bezieht, und das konstituiert im Prinzip seine Seinsmächtigkeit, Seinsüberlegenheit, die neue und höchste Stufe und Vollkommenheit von Sein überhaupt (wofern man hinzunimmt, daß es in selbst-bewußter, in sich selbst reflektierter Weise geschieht). Wohl zu beachten ist, daß die Intentionalität, kraft deren ich das Absolute, die absolute Person, gegenwärtig habe, durchaus nicht nur ein rationaler, von Negativität und Analogie gezeichneter Begriff ist; es handelt sich vielmehr um die *Grund-Intentionalität* des geistigen Verhaltens, das dynamisch Aus- und Vorgreifen auf den „Gegenstand" überhaupt, vor aller begrifflichen Konstruktion[81]. Die intentionale Weise, auf die Gott gegenwärtig wird, auf welche seine Gegenwart „gemeint" wird, läßt sich nicht den Weisen gleichsetzen, wie endliche, einzelhafte Gegenstände sich vergegenwärtigen. Jene „Form" ist Offenheit schlechthin; in dieser absoluten Eröffnung des Geistes, diesem radikalen Sich-offen-halten selbst liegt die Intentionalität, in der Gott intendiert wird; die Weise, wie Gott intentional im Geiste anwest, *ist* dessen „offene", „ekstatische" Form.

Hiermit erweist sich der menschliche Geist als realer Bezug auf das transzendente, personale Absolute. Solche Bezogenheit impliziert nun unmittelbar die reale Gegenwart, die Wirklichkeit, *das An-sich-sein des Absoluten.* Sie wird also im Bewußtsein des Geistes als Absolutheitsbezug unmittelbar mitbewußt. Einige wenige Hinweise vermögen das einsichtig zu machen. Es sind folgende:

Die Realität der Geist-Transzendenz bedeutet Realität einer Relation, eines ontologischen Bezogenseins auf das Absolute. Es versteht sich aber unmittelbar, daß Bezogenheit einen Bezugspol impliziert, der (mindestens) ebenso real ist wie das Bezogene (analog zu II 1 c). Das Korrelat des Transzendierens, das Transzendente, läßt sich nicht etwa nur als „obiectum ideale" ansetzen; wir fragen ja gerade nach dem, was das Intentionalsein des menschlichen Geistes (sein absolutes Offensein und -stehen als intentionales Meinen des Absoluten) ohne weiteres impliziert. Es fordert die korrelative Wirklichkeit als sein Vor-aus, als Woraufhin des Sichübersteigens. Die reale Dynamik des Geistes schließt so die Realität des Vermeinten

modum intentionis" oder „per modum spiritualem". Für Thomas bricht beides nicht auseinander.

[80] Zur thomistischen Deutung des Einbezugs der „forma alterius" in die „forma" des Geistes vgl. z. B. de Finance, Essai ... 71 ss. 159 ss.

[81] Die Termini „gegenständlich"-„ungegenständlich" usw. sollen hier nicht näher analysiert werden. Selbstverständlich kann Gott nur in einem sehr analogen Sinn „Gegenstand" heißen. — Vielleicht deckt sich die vorgetragene Auffassung mit der Erklärung, die J. B. Metz zu K. Rahners These von der impliziten Mitbejahung des Absoluten „durch die Weite des Vorgriffs" selbst gibt (Geist in Welt [²1957] 191).

ein. Ohne solchen Realitätspol würde der Geist in sich selbst verbleiben, immanent in sich selber zurückschwingen, nie über sich hinausschwingen. Nennt man, wie Sartre, diese geistige Urleidenschaft eine „passion inutile", dann bezeugt man damit zunächst einmal ebendiese „passion"; ihre Sinnlosigkeit zu behaupten, fällt jedoch erst ein, nachdem ontologische Vorbegriffe den Blick verstellt haben.

Die unmittelbare Evidenz liegt im Analytischen der Implikation eines Beziehungspols und dessen Ortung auf der vorgegebenen, immer schon eingenommenen Ebene der Wirklichkeit. Dabei treffen wir sofort auf die Wirklichkeit, nicht etwa erst auf die Möglichkeit der absoluten Person — bloße Möglichkeit kommt für die Deutung von Wirklichkeit a priori nicht in Betracht. Wer hier durchaus die Evidenz des Ratio-Satzes eingeblendet wissen möchte, darf das tun. Wohl wird dann die Evidenzstruktur komplexer, nicht dagegen, nach dem oben Gesagten, ihr Status als unmittelbare Evidenz aufgehoben.

Es sollte nicht kraft eines Finalitätsprinzips auf die Wirklichkeit Gottes geschlossen werden. Wir brauchten uns aber auch nicht einfach nur auf ein „existentielles" Erspüren der „Gravitation" zu Gott zu verlassen, obwohl hier echte Momente des religiösen Bewußtseins mitsprechen. Doch auch nicht auf eine Ontologie der Finalität, deren Grundzüge z. B. de Finance exponiert [82]. Geschweige denn, daß wir uns mit einer „option" für Gott begnügen müßten im Sinne eines G. Marcel oder auch von B. Welte [83]. Wir haben es, im Gegenteil, mit echter geistiger Evidenz zu tun, unmittelbarer Bewußtwerdung, die sich rational als Einsichtigkeit in einen Korrelationsnexus darstellt. So haben wir das Recht, auch beim Phänomen des geistigen Absolutheitsbezugs von religiöser Erfahrung zu reden. — Zweifellos wird die vorgelegte Reflexion immer neu zu überprüfen sein, wie ja alle Gotteserkenntnis, erst recht alle Form von Gottesbeweis, „eines unbegrenzten Kommentars" bedarf [84]. Hat denn bisher auch nur eine „via", sofern sie sich in Begriff und Sprache objektiviert, ihre allseits befriedigende Klärung gefunden?

Wir müssen die Untersuchung abbrechen. Religiöse Erfahrung auf Grund personaler Erfahrung wurde an zwei Beispielen in ihrem Sinn und ihrer Möglichkeit veranschaulicht, ohne daß Nachdruck darauf gelegt wurde, die zentralen Beispiele gewählt zu haben. Der

[82] Als Konsequenz Gottes Präsenz in uns „comme centre d'attraction, terme de désir" (Essai ... 193).

[83] Er möchte das „sub quadam confusione" unmittelbarer Gotteserkenntnis bei Thomas (S. th. I 2, 1 ad 1) „zur Eindeutigkeit klären" (Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und seine Deutung durch die thomistische Philosophie: Symp 2 [1949] 130 ff.) und die Einschränkung auf die „similitudo ipsius" (Contra Gent. I 11, vgl. De ver. 22, 2 ad 2; 10, 12 ad 5, etc.) in eine Erfassung des „esse *subsistens*" überwinden (ohne Reduktion auf die Kontingenzargumente der „quinque viae", ebd. 132). Wie geschieht das? „Die Wirklichkeit meiner selbst muß sich der Wirklichkeit dieses Abgrundes selbst anvertrauen und darin ein Vertrauen vollziehen, das im grenzenlosen Abgrund das grenzenlos Erfüllende, worin allein mein Selbstsein in seine Fülle kommen und im vollen Sinne wirklich werden kann, vermutet und mit diesem Mute des Vertrauens das Sein selber positiv in ihm ergreift" — „eine ursprüngliche Helle" des geistigen Gewissens verweist, „wenngleich nicht zwingend", auf diese positive Möglichkeit (ebd. 131) vertrauender Entscheidung zu Gott.

[84] H. de Lubac, Über die Wege Gottes (Neufassung, deutsch 1958) 59 219/220.

Verfasser ist freilich der Meinung, im genauen Zentrum stehe das Phänomen des Gewissens. Vielleicht bedeutet aber der Ausgang von der Erfahrung der Freiheit einfachhin einen noch prinzipielleren Einstieg, vielleicht auch nur eine Variante der Sollenserfahrung[85]. Was unbedingt in die Thematik eingeholt werden müßte, bezieht sich auf die „cognitio affectiva", die Erkenntnis „per connaturalitatem", die Thomas nur so nebenbei in ihrer Eigenart würdigt und die gerade in jüngster Zeit soviel Interesse geweckt hat[86].

*

Worauf es im vorstehenden ankam, war der Versuch, dem Begriff „religiöse Erfahrung" einen vertretbaren Sinn zurückzugeben, indem eine Vielfalt von „unmittelbaren" Erfassungen, insofern sie aus dem Kontakt mit der Realität selbst entspringen (aus dem Kontakt mit dem „Sein", das wir je selbst sind und wie wir es je selbst sind), als Erfahrung gedeutet werden — auch wenn sie Wesensverhalte betreffen. Solche Unmittelbarkeiten, denen eine gewisse Fundierung aufeinander (sowie Implikationsverhältnisse) und damit Mehrstufigkeit keinen Abbruch tun, ließen sich in indirektem und direktem, allgemein-ontologischem und personalem Ansatz nahebringen. Zugleich war es entscheidend, die Evidenz dieser Unmittelbarkeiten nicht erst aus der metaphysischen Reflexion als solcher zu erheben; auch und gerade methodische, metaphysische Reflexion, also explizite allgemeine Ontologie und Personmetaphysik, findet sie vor, erhellt ihre vorprädikative, vorreflexe Dimension, ebendiejenige, die wir als Dimension von „Erfahrung" auslegen. Der religiös Erfahrende bewegt sich daher schon in einem Licht, einer geistigen Helle, die original ist und nicht etwa nur ein gutgläubiger Vorgriff auf angebliche „eigentliche" Legitimierung erst durch rationale Reflexion. Er verfängt sich dann auch nicht in bloß gefühlshaften „irrationalen" Befindlichkeiten; seine Evidenzen sind dieselben, auf denen auch explizite Philosophie aufbaut. Allerdings, wer nicht wahrhaben will, daß Metaphysik wesentlich auf unmittelbaren Evidenzen beruht, kann schon aus diesem Grunde der vorgeschlagenen Theorie religiöser Erfahrung keinen sonderlichen Geschmack abgewinnen. Ebensowenig, wer Berufung auf unmittelbare Evidenz, zumal von Wesenhaftem, für philosophisch naiv hält oder nur der „Spruchweisheit" zugesteht[87]. Liebhaber der transzendentalen Methode, mag sie noch so

[85] Vgl. de Finance: Liberté creée et liberté créatrice, in: L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16 [1961]) 299 ss.

[86] Aufschlußreich sind die Bemerkungen dazu von B. d'Amore, in: Il problema dell'esperienza religiosa (Atti del XV Convegno di Gallarate, 1960) 254 ss. Die ausführlichste Abhandlung darüber: J. Camporeale, La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso (Sapienza 1959, 237 ss.).

[87] G. Martin, Einleitung in die allgemeine Metaphysik (1957) 44.

sehr von ihrer ursprünglichen Konzeption durch Kant u. a. sich entfernen, werden ebenfalls beanstanden, daß Unmittelbarkeit nicht „vermittelt" werde, nämlich mittels des Gedankens der Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung oder allgemeiner von Aussage überhaupt, wo nicht gar, selbst ohne vorgängige sprachanalytische, sprachlogische Reflexion über Satz, Urteil usw., von Frage überhaupt. Und doch war nur zu beschreiben, was Geist ist und vermag, wie er sich und sein eigenes Licht erfährt. Nichts ist leichter, als dieses Licht zu leugnen, die Augen davor zu schließen. Aber das Bewußtsein solcher Verdrängung läßt sich selbst nicht völlig verdrängen. Man könnte auch versucht sein, unsere Deutung von Erfahrung damit abzutun, daß es eine merkwürdige Sache sei, von Erfahrung zu reden, während man doch ständig nur in geistigem „Verstehen" sich aufhalte ... Vielleicht aber überrascht es gerade, wie tief der Gegensatz zwischen vermittelndem Denken und aller Unmittelbarkeit greift und wie befreiend es wirkt, aus diesem Grunde auch die Weise geistigen „Vernehmens" Erfahrung nennen zu müssen und zu dürfen.

Nachzutragen wäre, daß es wohl sehr unterschiedliche Helligkeitsgrade der vorreflexen Evidenzen geben wird, schwache Ahnung des Hinabreichens in absolute Tiefe und sehr „vages" Bewußtsein des Hinauslangens des Gewissens über sich selbst — bis zu einem an mystisches Erleben grenzenden Bewußtseinszustand beglückender Klarheit. Überhaupt steht die (methodisch keineswegs irrelevante) Bestätigung durch Religionspsychologie und phänomenologische Religionsgeschichte noch aus. Im Zusammenhang damit bedürften auch jene Modi religiöser „Erfahrung", die für gewöhnlich so genannt werden, einer Klärung ihres erkenntnistheoretischen Wertes.

Das Amt des Bischofs nach Bernhard von Clairvaux

Ein Traditionsbeitrag

Von Kurt Knotzinger, Gerasdorf/Wien

Klarere Erkenntnis über das Wesen des Episkopates zu gewinnen ist eines der Anliegen des 2. Vatikanums. Das durch seine Unterbrechung gerade hinsichtlich der Aussagen über die hierarchische Leitung der Kirche einseitig gebliebene 1. Vatikanische Konzil bedarf dringend dieser Ergänzung. Man bedenke nur, welche Bedeutung eine Überwindung dieser Einseitigkeit durch eine nähere Bestimmung des Bischofsamtes gerade gegenwärtig für die Wiedervereinigungsbestrebungen der Christen oder für die weltweiten Missionsaufgaben der Kirche hätte. Das Bemühen, dem Gesamtepiskopat und dem Einzelbischof jenen Aufgaben- und Rechtsbereich zuzuweisen, der zur Erfüllung der bischöflichen Pflichten notwendig ist, ist aber keineswegs erst ein Anliegen unserer Tage. Kirchlicher Weitblick und Verantwortungsbewußtsein haben immer wieder nach der von Gott bestimmten und bemessenen Funktion des Bischofsamtes gefragt. Die im Laufe der Kirchengeschichte gemachten Aussagen über das Wesen des Bischofsamtes dürfen nicht unbeachtet bleiben, wenn heute eine Lösung oder doch eine Klärung der Frage erreicht werden soll. Nur wenn alle Hilfen beigezogen werden, dürfen wir uns eine wesentliche Zunahme unseres reflexen Wissens um die Verfassung der Kirche erwarten[1].

Die vorliegende Untersuchung will die Ansicht Bernhards von Clairvaux über Wesen und Aufgabe des Bischofsamtes sichtbar machen[2]. Dem Wiedervereinigungsstreben der getrennten Christen

[1] So K. Rahner, Episkopat und Primat (Quaestiones Disputatae, 11), Freiburg 1961, 13 und 15, bzw. Der Bischof (Sendung und Gnade, 3. Aufl.), Innsbruck 1961, 235 und 237.

[2] Die Arbeit von W. Pitsch, Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux, Bottrop 1942, macht die vorliegende Untersuchung nicht überflüssig. Pitsch stellt der Darstellung der Lage des Episkopates zur Zeit Bernhards (Kap. II) und deren strenger Kritik durch den Abt von Clairvaux (Kap. III) das Bischofsideal Bernhards (Kap. IV) gegenüber und kommt zu dem Ergebnis, Bernhard wollte mit seiner Kritik und dem Aufzeigen eines bischöflichen Idealbildes eine innere Erneuerung erreichen. Das sei Bernhards Beitrag zum Bischofsproblem seiner Zeit gewesen (Kap. V). Vorliegende Arbeit will aber die von aller Zeitbedingtheit unabhängige Ansicht Bernhards über das Wesen des Bischofsamtes und dessen Funktion im Gesamtorganismus der Kirche darstellen. Fragen hinsichtlich der sakramentalen

des Abendlandes kann gerade der Hinweis auf Aussagen Bernhards dienlich sein, da er ja noch der Zeit der ungeteilten abendländischen Christenheit angehört. Um diese Aussagen richtig werten zu können, muß beachtet werden, daß alles, was Bernhard über Aufgabe und Wesen des Bischofsamtes sagt, weniger theoretischen Überlegungen entspringt, als vielmehr einfach aus der Praxis gewonnene Erkenntnisse sind. Der Abt von Clairvaux stand in engster Verbindung mit vielen Bischöfen seiner Zeit. „Obgleich er eine tiefe Abneigung gegen jede Einmischung in die Fragen der kirchlichen Verwaltung empfand[3], wurde er doch durch die Umstände veranlaßt, mit den Bischöfen selbst zu verhandeln, entweder um ihre Rechte zu unterstützen oder ihnen Warnungen zu geben."[4] Persönlicher Kontakt mit den Bischöfen war ihm so ein selbstverständliches, fast alltägliches Ereignis. Besondere Umstände begründeten auch eine rege Verbindung mit dem Päpstlichen Stuhl. In dem sich aus all dem ergebenden Schriftverkehr fielen wiederholt Äußerungen über Amt und Stellung der Bischöfe. Ganz selten nur berührt er sonst den Episkopat betreffende Fragen, vereinzelt finden sich Hinweise in den Predigten[5]. Es muß auch noch hervorgehoben werden, daß überall, wo Bernhard über das Bischofsamt und dessen Rechte und Aufgaben spricht und dabei seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß die von ihm umrissene bischöfliche Gewalt unmittelbar göttlichen Ursprunges ist, seine Äußerungen stets begleitet sind von restloser Uneigennützigkeit[6], vollständiger Anerkennung der obersten Stellung des Papstes und der gebührenden Achtung vor den päpstlichen Beratern und Helfern in der römischen Kurie.

Es ergibt sich somit die notwendige Disposition für die folgenden Ausführungen: Es ist darzulegen die Auffassung Bernhards erstens über das Papsttum[7], zweitens über das Bischofsamt und drittens über

Würde der Bischofsweihe oder der persönlichen Würdigkeit der Mitglieder des Episkopates bleiben unberührt.

[3] Vgl. Ep. 21, PL 182, 123 B, und Ep. 61, PL 182, 167 B.

[4] E. Vacandard, Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux, übersetzt von M. Sierp, Mainz 1897, Bd. I, 266.

[5] In Cant. 46, 2 und 3, PL 183, 1004 B—D, sowie De div. 35, 6, PL 183, 636 CD, und De div. 100, PL 183, 726 D. Der Traktat De Moribus et Officio episcoporum, PL 182, 809—834, ist eigentlich ein Brief an den Erzbischof Heinrich von Sens. Er enthält keine theologische Abhandlung über die Stellung des Bischofs, sondern eine Tugendforderung an die Prälaten seiner Zeit, die den Weltklerus betreffenden Reformbestrebungen Bernhards entsprang. Vgl. dazu Pitsch 46, 79 bis 148, 149.

[6] Bernhard schlug wiederholt das Bischofsamt aus, „nicht mit hochmütiger Geste, sondern aus mönchischen Gründen und aus vernünftigen Überlegungen" (Vita prima I, 14, 69, PL 185, 265 A).

[7] Der Abschnitt über das Papsttum wäre natürlich überflüssig, wollte man mit ihm eine dogmatisch ohnedies gesicherte Wahrheit festigen. In unserem Fall kommt ihm aber in zweifacher Hinsicht Bedeutung zu: Erstens charakterisieren Bernhards

die römische Kurie. Es wird sich zeigen, daß Bernhards Bild über die kirchliche Verfassung nicht nur in den Rahmen unserer heutigen dogmatischen Erkenntnis hierüber paßt, sondern daß seine Schau durchaus auch der derzeitigen Strömung der Kirche, die dem Bischofsamt größere Bedeutung zuerkennen will, entspricht, ja daß diese Strömung von Bernhard her geradezu Richtung erhalten kann.

I. Die Stellung des Papstes

Bernhard sieht im Papst allein den obersten Hirten, Priester und Lehrer der Kirche. Die oberste Leitungsgewalt des Papstes über die Gesamtkirche wird von ihm restlos anerkannt; ist ja doch der Papst Erbe jener, die den Auftrag erhalten haben, die ganze Welt vor die Füße Christi zu legen. Da der Papst Erbe ist, ist auch die ganze Welt sein Erbteil, freilich nur in der Weise, daß sie ihm zur Verwaltung überantwortet ist[8]. Eine Fülle von Titeln und Prädikaten, die Bernhard dem Papst gibt, zeigt deutlich, welche Vorrangstellung er ihm einräumt. Er spricht ihn an mit „Hüter der Braut des Herrn" (bzw. „der Braut Christi") und als „Freund des Bräutigams"[9]. Sinngemäß gehört hierher auch die Bezeichnung des Papstes als „Brautführer der

Aussagen über das Papsttum das christliche Glaubensbewußtsein über die Stellung des Papstes in der Zeit der abendländischen Glaubenseinheit; ohne klärende Dogmatisierung und trotz mancher Kämpfe um die päpstliche Position war die Stellung des Papstes eindeutig. Zweitens können die Aussagen Bernhards über das Bischofsamt nur richtig verstanden werden, wenn man Bernhards Gesamtschau der hierarchischen Leitung der Kirche beachtet. Ein einseitiges Schauen führt unweigerlich zu Mißverständnissen, wie beim späteren Altkatholiken J. Reinkens, Papst und Papsttum nach der Zeichnung des hl. Bernhard von Clairvaux, Münster 1870, der trotz richtiger Ansätze Bernhard mißversteht. Pitsch 86—87 stellt ganz richtig fest: „Bernhard kann nicht der Tadel treffen, Bekämpfer des päpstlichen Primates zu sein; aber im Gefühl der Verantwortung scheut er sich nicht, ein ernstes Wort zu sprechen, das für die durch apostolische Tradition geheiligte Stellung des Bischofs in der kirchlichen Hierarchie und im Gesamtorganismus der Kirche mutig eine Lanze bricht." Ähnlich beurteilt die Ansichten Reinkens auch J. Spörl, Bernhard von Clairvaux oder das Problem historischer Größe (Die Chimäre seines Jahrhunderts, Würzburg 1953, 91). Wenn Bernhard Mißstände anprangert, dann „um die Besinnung auf das Eigentliche zu wecken" (ebd.).

[8] De cons. III, 1, 1, PL 182, 758 B: „... dispensatio tibi super illum credita est, non data possessio." Die Welt ist nicht Herrschaftsgebiet, sondern Amtsgebiet des Papstes: non dominium, sed officium, De cons. II, 6, 10, PL 182, 747 D.

[9] Beide Ausdrücke „custos sponsae Domini" (bzw. „Christi") und „amicus sponsi" finden sich Ep. 49, PL 182, 157 B und Ep. 161, PL 182, 320 C, der zweite Ausdruck allein auch Ep. 256, 2, PL 182, 464 B, Ep. 351, PL 182, 554 B sowie De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 A. In einem Brief an Hildebert, den Erzbischof von Tours, bezeichnet Bernhard auch diesen als „amicus sponsi" (vgl. Anm. 41) mit ausdrücklicher Anspielung auf Joh 3, 29. Es liegt aber gerade in solchen sowohl den Papst in einmaliger Weise als auch die Bischöfe charakterisierenden Prädikaten kein Widerspruch, wenn man in richtiger Weise in Papst und Bischöfen die hierarchische Spitze der Kirche sieht: Primat und Episkopat sind gleichsam die beiden Pole, durch die ein übernatürliches Kraftfeld gelenkt wird. Vgl. dazu auch die Übertragung des Hirtenamtes durch Jesus an Petrus allein (Mt 16, 19) und an die Apostel gemeinsam (Mt 18, 18) mit den fast gleichen Worten.

Braut“ [10]. Weiters heißt er „Stellvertreter des Petrus“ [11], einmal auch „Stellvertreter und Nachfolger von Petrus und Paulus“ [12] (in einem Schreiben an die Römer, die er beschwört, treu zu Papst Eugen zu stehen). Diesen Papst Eugen redet er wiederholt sogar als „Stellvertreter Christi“ [13] an.

Das oberste Hirtenamt erscheint besonders herausgestrichen in den Bezeichnungen „Bischof des Erdkreises“ [14], „aller Hirten einziger Hirt“ [15], „Hirte der Schafe Christi“ [16], „Herzog der Christen“ [17], „Fürst der Bischöfe“ [18], und dort, wo der Papst (in einem Brief an Hildebert, den Erzbischof von Tours) als „auf einmalige Art Bischof der Seelen der Gläubigen“ [19] genannt wird.

Das oberste Priesteramt ist betont in den Titeln „Gesalbter des Herrn“ [20], „Erwählter Gottes“ [21] und „Heiliger“ [22]. Als oberster Priester trägt der Papst die Krone der Glorie [23].

Als Träger sowohl des obersten Hirtenamtes als auch des obersten Priesteramtes ist der Papst besonders gekennzeichnet in einem Abschnitt des für Papst Eugen III. geschriebenen Werkes De consideratione. Bernhard richtet an den Papst die rhetorische Frage: „Wer bist du?“ — und dann folgt eine Fülle von Titeln, die unter der genannten Blickrichtung Amt und Stellung des Papstes dartun („quam geras personam in Ecclesia Dei“, also eigentlich, welche Rolle dem Papst in der Kirche zukommt). Der Papst wird genannt Hoherpriester, er ist der Fürst der Bischöfe und Erbe der Apostel [24]. Durch

[10] „Sponsae paranymphus“: De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 A.

[11] „Vicarius Petri“: Ep. 183, PL 182, 345 C. In diesem Schreiben ad Conradum regem Romanorum wird dem Papst der „höchste und apostolische Stuhl“ (summa et apostolica Sedes) zuerkannt. Außerdem Ep. 346, PL 182, 551 C.

[12] „Vicarius et successor Petri et Pauli“: Ep. 243, 6, PL 182, 440 B. In diesem Brief 3, PL 182, 439 A, ist auch vom heiligen und apostolischen Stuhl die Rede, der durch göttliche und königliche Privilegien einzigartig erhöht ist.

[13] „Vicarius Christi“: De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 B; ebenso De cons. II, 8, 16, PL 182, 752 C; offensichtlich auch Ep. 251, PL 182, 451. Ebenso findet sich der Ausdruck „vicarius Christi“ für den Papst De mor. VIII, 31, PL 182, 829 D. De mor. IX, 36, PL 182, 832 C, wird jeder Bischof als vicarius Christi angesprochen. Vgl. dazu das in Anm. 9 Gesagte.

[14] „Orbis Episcopus“: Ep. 240, 1, PL 182, 432 B.

[15] „Pastorum tu unus omnium pastor“: De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 D.

[16] „Pastor ovium Christi“: Ep. 161, PL 182, 320 C.

[17] „Christianorum dux“: De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 A.

[18] „Princeps episcoporum“: De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 C.

[19] „Singularis episcopus animarum suarum“: Ep. 124, 2, PL 182, 269 A. Vgl. dazu Ep. 243, PL 182, 440 B, wo Bernhard die Römer auffordert, sich Papst Eugen als dem Pastor und Episcopus ihrer Seelen zuzuwenden.

[20] „Christus Domini“: Ep. 124, 1, PL 182, 268 C, ebenso De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 B.

[21] „Electus Dei“: Ep. 124, 2, PL 182, 269 A.

[22] „Sanctus“: Ebd.

[23] „Portans coronam Gloriae“: Ebd.

[24] „Sacerdos magnus“, „Summus Pontifex“, „Princeps episcoporum“, „Haeres Apostolorum“: De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 C.

Primat und Lenkung des Steuers, durch Patriarchat und priesterliche Stellung, durch Würde und Autorität, durch Richteramt und Gewalt kommt dem Papst eine einzigartige Vorrangstellung zu, die Bernhard durch Vergleich mit den hervorragendsten biblischen Gestalten illustriert[25]. Freilich hat er letztlich „nichts seinesgleichen auf Erden“[26], denn durch seine Salbung stellt der Papst geradezu Christus selber dar[27]. Ihm sind die Schlüssel übergeben und die Schafe anvertraut, und das ausdrücklich in einer ausgezeichneteren Weise als anderen Himmelstürhütern und Hirten der Herde; denn ihm sind sie allesamt anvertraut als einzige dem einzigen (uni unus). Der Papst ist ja nicht nur aller Schafe, sondern auch aller Hirten einziger Hirte[28], er allein ist berufen zur Fülle der Gewalt[29].

Über die Stellung des Papstes als oberster Lehrer spricht Bernhard an einer anderen Stelle des Werkes De consideratione. Mitten unter einer Reihe von Tugendforderungen, durch die er dem Papst die Überlegung vorlegt, welche hervorragenden Eigenschaften der hervorragenden Stellung des Papstes entsprechen müßten, finden sich die Kennzeichen des obersten Lehramtes. Der Papst ist „Beschützer des Glaubens“, „Lehrer der Völker“, „Lenker der Gesetzgebung“, „Hüter der Gesetze“, „Salz der Erde“ und „Licht des Erdkreises“[30].

Genaugenommen kann die ganze an Papst Eugen adressierte Abhandlung De consideratione als ein Beleg für Bernhards Auffassung über den päpstlichen Primat genommen werden: Weil der Papst eine Stellung einnimmt, deren Einfluß sich in einzigartiger Weise über den ganzen Erdkreis erstreckt, muß alles um ihn, genauso wie er selbst, Gegenstand seiner „Erwägungen“ sein, zu denen Bernhard den Papst, seinen ehemaligen Schüler, anleiten will.

Klar ist die Konsequenz, die Bernhard aus der überragenden Stellung des Papstes zieht: „Die Fülle der Gewalt über alle Kirchen des Erdkreises ist durch einzigartige Vorrechte dem Apostolischen Stuhl verliehen. Wer daher dieser Gewalt widersteht, widersteht den Anordnungen Gottes.“[31] Aus dieser Gesinnung schreibt Bernhard auch an Papst Honorius in Angelegenheit einer Appellation: „Was Ihr

[25] „... primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, judicatu Samuel, potestate Petrus ...“: ebd.

[26] „... qui parem super terram non habes“: De cons. II, 1, 4, PL 182, 744 C.

[27] „unctione Christus“: De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 C.

[28] Ebd.

[29] „Tu in plenitudinem potestatis vocatus es“: ebd. 752 B.

[30] „Fidei defensor“, „Doctor gentium“, „Legum moderator“, „Canonum dispensator“, „Sal terrae“, „Orbis lumen“: De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 AB. Hier finden sich auch die schon oben angeführten Bezeichnungen „Vicarius Christi“, „Christus Domini“, „Christianorum dux“, „Amicus sponsi“ und „Sponsae paranymphus“.

[31] Ep. 131, PL 182, 286 C—287 A.

befehlt, muß widerspruchslos gehalten werden."[32] Damit ist gesagt, daß Bernhard keinen Zweifel an der rechtlichen Gültigkeit einer päpstlichen Entscheidung hegt. Das heißt aber nicht, daß Bernhard die Sittlichkeit jeder Entscheidung von vornherein bejahe, diese Entscheidung persönlich unbedingt billige oder auf ein Einspruchsrecht unbedingt verzichte. Daß sich die Bereiche des Rechtes und der Moral nicht einfachhin decken und welche Konsequenz für unsere Frage sich aus dieser Verschiedenartigkeit der Bereiche ergibt, umschreibt K. Rahner sehr anschaulich so: „Hat auch der Papst hier die rechtliche Kompetenz der Kompetenz, d. h. entscheidet auch er allein im Bereich des Rechtes darüber, ob diese begrenzende Maßnahme (partikulärer oder allgemeiner Art) sachlich berechtigt ist oder nicht, so ist doch ein Einspruchsrecht des Bischofs auf der moralischen Ebene, so wie es etwa Paulus nach dem Galaterbrief Petrus gegenüber getan hat, möglich, berechtigt und unter Umständen sogar eine heilige Pflicht."[33] Daß Bernhard von dieser Gesinnung beseelt war, beweist er wiederholt. Es sei hier nur sein Verhalten in der Auseinandersetzung zwischen dem französischen Episkopat und dem König angeführt. Das Eintreffen des päpstlichen Dekretes läßt ihn verstummen vor der widerspruchverbietenden Autorität desselben[34]. Nichtsdestoweniger nimmt er sich aber weiterhin der gerechten Sache an und versucht, den Papst zu einer dem Recht entsprechenden Entscheidung zu bestimmen. Auf dieses Beispiel wird später noch genauer einzugehen sein, es reicht ja bereits in die Thematik der folgenden Abschnitte hinüber.

Zum Abschluß des Kapitels über den päpstlichen Primat sei noch auf einen Ausspruch des heiligen Bernhard hingewiesen, in welchem vielleicht am schönsten dessen Anerkennung des Vollmaßes päpstlicher Leitungsgewalt zum Ausdruck kommt. An Kardinal Heimerich, den Kanzler der römischen Kurie, mit dem ihn innige Freundschaft verband (Bernhard widmete ihm das Buch De diligendo Deo) schreibt er: „Nichts beruhigt mein Gewissen so sehr, als wenn ich dem Willen des Papstes gehorche."[35]

II. Das Amt der Bischöfe

Folgende Charakteristika des Bischofsamtes lassen sich aus den Schriften Bernhards angeben: 1. Das Bischofsamt ist göttlichen Ursprunges. Daraus ergibt sich als wichtige Folgerung: 2. Das Bischofsamt kann nicht abgeschafft werden. 3. Zur Erfüllung der bischöflichen

[32] „... tenendum irrefragabiliter quidquid praecipitis": Ep. 50, PL 182, 158 B.
[33] Über das ius divinum des Episkopats (Quaestiones Disputatae 11, 123).
[34] „... irrefragabilis auctoritas litterarum": Ep. 48, 2, PL 182, 156 A.
[35] „Et quidem nihil me securius judico, quam obedire domini papae voluntati": Ep. 52, PL 182, 159 C.

Pflichten ist in einem bestimmten Rahmen selbständige und unabhängige Jurisdiktion notwendig. 4. Der Bischof hat wesentlichen Anteil an der Leitung der Gesamtkirche. 5. Im Verwaltungsbereich eines Bischofs muß sich das Leben der Gesamtkirche in all seiner Vielfalt verwirklichen lassen. Diese Kennzeichen des Bischofsamtes werden im Folgenden nun so dargeboten, wie sie Bernhard beschreibt.

1. Das Bischofsamt ist göttlichen Ursprungs

Der Papst hat als hierarchisches Oberhaupt kraft des göttlichen Auftrages das oberste Hirtenamt und das oberste Lehramt in der Kirche inne, das heißt, er hat für Gerechtigkeit und Wahrheit in der Weltkirche zu sorgen[36]. Diese Aufgabe übersteigt natürlich die Möglichkeiten eines Menschen, auch einer lokal gebundenen Körperschaft. Es ist für diese Aufgabe nach Gottes Willen auch gar nicht der Papst allein zuständig. „Du irrst", schreibt Bernhard an Papst Eugen, „wenn du meinst, daß allein deine apostolische Macht von Gott eingesetzt ist, weil sie unumschränkt ist ... Deine Gewalt ist also nicht die einzige, die vom Herrn ist. Es gibt auch andere Gewalten von ihm."[37] Papst und Bischöfe zusammen bilden erst die hierarchische Spitze der Kirche, vielen Einzelbischöfen ist mit dem Papst von Gott die Sorge für die Kirche übertragen[38]. Wo immer ein Bischof seine Diözese leitet, leitet er sie als Teil der Gesamtkirche mit dem gleichen unmittelbaren Auftrag Gottes, wie der Papst die Gesamtkirche (einschließlich der Einzelbischöfe) leitet. Deshalb erkennt auch Bernhard den Bischöfen Ehrentitel zu, die er sonst dem Papst gibt: Stellvertreter Christi[39], (der Gesamtheit dieser „Stellvertreter Christi" stellt er freilich im Papst den „unicum Christi vicarium" — „Christi Stellvertreter in einzigartiger Weise" — entgegen[40]), Freund des Bräutigams[41], Heiligkeit[42] u. a.

Einen sehr eindrucksvollen Beleg für die Überzeugung Bernhards, daß die Bischöfe im direkten Auftrag Gottes (und nicht etwa als Beamte des Papstes) ihr Amt ausüben, liefert seine Auffassung über die gültige Besetzung eines Bischofsstuhles[43]. Wenn Volk und Klerus

[36] Ep. 245, PL 182, 443 A. Bernhard rühmt das diesbezügliche Bemühen des Papstes Eugen.

[37] De cons. III, 4, 17, PL 182, 768 B; vgl. De mor. 1, 1, PL 182, 809 B, wo von der dem Bischof unmittelbar verliehenen Schlüsselgewalt die Rede ist.

[38] Vgl. Anm. 9 dieser Arbeit; ferner De cons. IV, 7, 23, PL 182, 788 A, die Mahnung Bernhards an Papst Eugen: „Consideres ... te non dominum episcoporum, sed unum ex ipsis."

[39] „Christi vicarius": De mor. IX, 36, PL 182, 832 C.

[40] De cons. II, 8, 16, PL 182, 752 C.

[41] „Amicus sponsi": Ep. 124, 3, PL 182, 269 C und Ep. 187, PL 182, 350 A.

[42] „Sanctitas vestra": Ep. 341, PL 182, 546 A und Ep. 356, PL 182, 558 B. Vgl. zu all diesen Ehrentiteln das in Anm. 9 Gesagte.

[43] Über die Mängel bei der Erhebung in den Bischofsstand zur Zeit Bernhards vgl. Pitsch, Kap. III § 1.

nach der damals geltenden Gepflogenheit den Bischof gewählt haben, so geziemt es dem Papst, dieser Wahl beizustimmen[44]. Ist der Bischof aber nicht nur gültig gewählt, sondern auch schon geweiht, so wird das ebenfalls von Bernhard anerkannt. Für den Metropoliten Gottfried, Erzbischof von Lyon, erbittet er in dieser Situation nur noch die „Fülle der Ehre" des Palliums[45]. Die ohne irgendeine Verbindung mit Rom jahrhundertelang existierende Kirche Irlands hat seiner Überzeugung nach stets rechtmäßige Bischöfe gehabt, wie aus der von Bernhard verfaßten Lebensbeschreibung des Malachias, des Primas von Irland, zu ersehen ist[46]. Freilich hebt Bernhard an Malachias lobend hervor, daß er die Verbindung zu Rom wiederaufgenommen und römischem Ritus und römischem Recht in Irland wieder Geltung verschafft hat.

2. Das Bischofsamt ist unabschaffbar

Eine Folgerung aus der Tatsache, daß das Bischofsamt göttlichen Ursprungs ist, also nach Gottes Willen wesentlich zur Verfassung der Kirche gehört, ist, daß niemand das Bischofsamt als solches abschaffen kann; es ist genauso wie das Papsttum unzerstörbar. Bernhard spielt darauf an bei der Erklärung des Hohenliedverses „Die Balken unserer Häuser sind von Zedernholz" (Hl 1, 16). „Die Hochgestellten beider christlichen Stände (gemeint sind der geistliche bzw. der Ordensstand und der Laienstand) halten das Christenvolk durch gerechte Gesetzgebung stark und fest zusammen, wie die Balken die Wände eines Hauses halten ... Daß die Balken als ‚zedern' ... bezeichnet werden, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß ... die Zeder ein Baum ist, unzerstörbar und wohlriechend und von hohem Wuchs; sie zeigt deutlich, wie die Männer für diese Tragpfeiler sein müssen."[47] Eindeutig will Bernhard, wie er ja selber sagt, mit dem hier allegorisch erklärten Vers des Hohenliedes „das Ansehen und die Gewalt der Oberen" in der Kirche ausdrücken[48].

---

[44] Vgl. etwa Ep. 13 betreffend Albericus für die Diözese Châlons, PL 182, 116 B bis 117 A; Ep. 249 betreffend den Prior von Gotteshaus für die Diözese Valence, PL 182, 449 AB, und Ep. 202, PL 182, 370 C — 371 B.

[45] Ep. 172, PL 182, 332 AB.

[46] De vita et rebus gestis S. Malachiae, PL 182, 1073 ff. Vacandard-Sierp II, 410 bezeichnet diese „Vita" Bernhards als „das beste Werk, in dem wir über das Irland im zwölften Jahrhundert Aufklärung finden können".

[47] In Cant. 46, 2, PL 183, 1004 CD. Die „gleichfalls duftende und unverwesliche Zypresse" der Wände des Hauses dient als Sinnbild für den „im Glauben und Wandel unverdorbenen Klerus": ebd.

[48] In Cant. 46, 4, PL 183, 1005 B. Pitsch (84) kommentiert die hier zitierte Hoheliedpredigt: „Wir sehen hier die auctoritas der Bischöfe, die er vorher als principes und an dieser Stelle, wie er es oft tut, als praelati bezeichnet, mit Betonung an die erste Stelle gerückt, die ihnen als Nachfolger der Apostel in der

3. Das Bischofsamt erfordert selbständige Jurisdiktion

Die Stellung der Bischöfe in ihren Diözesen charakterisiert Bernhard parallel zur Stellung des Papstes in der Welt. Die Bischöfe sind „Hirten, gestellt an die Spitze der Kirchen Gottes“ [49], wie der Papst ganz allgemein „Hirte der Schafe Christi“ [50] ist, nicht nur aller Schafe, sondern auch aller Hirten einziger Hirte [51]. Beiderlei Hirtengewalt ist göttlicher Einsetzung. In der Erfüllung des von Gott vorbestimmten Hirtenamtes muß daher ein Bischof ohne verpflichtende Rückfrage in seiner Diözese Entscheidungen im Bereich des Rechtes treffen können.

Diese Notwendigkeit entspringt schon der Natur der Sache. Aus der genaueren Kenntnis einer Lage und aller näheren Umstände vermag der ortsansässige Bischof viel richtiger zu entscheiden und kann so besser die Hirtenpflicht erfüllen, als eine entfernte Instanz das kann.

Die folgenden Belegstellen aus Briefen Bernhards geben einige Beispiele von verfehlten päpstlichen Fernentscheidungen im Rechtsbereich wieder, gegen die Bernhard zum Teil heftigen Einspruch erhoben hat.

Schon in seinem ersten Brief, den Bernhard an seinen von Clairvaux nach Cluny übergetretenen Vetter Robert von Châtillon richtet, erhebt er die bittere Klage, daß das Weglocken des jungen Mönches von der strengeren Regel von Rom sanktioniert worden ist: „Man sendet um seinetwillen nach Rom und bedrängt die apostolische Autorität. Und damit der Papst die Zustimmung nicht verweigere, sagt man ihm, daß jener einst als Kind von seinen Eltern dem Kloster (Cluny) geweiht wurde. Niemand ist da, der den Irrtum widerlegt. Die Gegenpartei wird gar nicht erwartet. So wird einseitig entschieden, und die Anwesenden werden verurteilt. Die, welche Unrecht taten, erscheinen gerechtfertigt, die, denen Unrecht geschah, werden abgewiesen.“ [52]

Ein anderes Beispiel ist der schon erwähnte Streitfall zwischen

---

Kirche gebührt.“ Als Parallele zu dieser Hohenliedpredigt führt Pitsch die Rede De div. 35 an, die sich aber eigentlich mit der Anrede „praelati“ nicht an Bischöfe, sondern an die zum Kapitel versammelten Äbte richtet. Vgl. De div. 35, 1, PL 183, 634 D.

[49] Ep. 250, 2, PL 182, 450 C.

[50] Ep. 161, PL 182, 320 C.

[51] De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 D.

[52] Ep. 1, PL 182, 68 ff. Robert war, ohne sich um das zweifelhafte Gelübde seiner Eltern zu kümmern, in Cîteaux eingetreten. Dort oder in Clairvaux hatte er nach dem Noviziat die Gelübde abgelegt. Offensichtlich hatte man dem Papst vorgemacht, Robert sei als Oblate von Cluny widerrechtlich nach Clairvaux gekommen. Nachdem Robert dann einige Jahre in Cluny verbracht hatte, kehrte er mit Genehmigung der Oberen doch wieder nach Clairvaux zurück und wurde sogar Abt in Maison-Dieu (Herlac, Diözese Bourges). Vgl. dazu Vacandard-Sierp I, 149—155.

französischem Episkopat und dem König von Frankreich. Der König Ludwig der Dicke hatte widerrechtlich den Erzbischof von Paris seiner Güter beraubt. Die Bischöfe Frankreichs hatten darauf ein Interdikt verhängt. Der König versprach nun wohl die Rückgabe der Güter, hielt sich aber nicht mehr an sein Versprechen, als das Interdikt von Papst Honorius vorzeitig aufgehoben worden war. Bernhard setzte sich auch weiterhin für den französischen Episkopat ein und rechtfertigte das dem Kardinal Heimerich gegenüber in einem Brief: „Ich sah, wie plötzlich bei jenem Schreiben (nämlich aus Rom) das Antlitz der Schuldlosen mit Schmach erfüllt ward und wie die Gottlosen sich erfreuten ... Aufgehoben war das Interdikt, das gerecht über die Güter dessen verhängt war, der im Land der Heiligen Ungerechtigkeit verübt hatte.“ [53]

Auch bei Papst Innozenz II. rügt es Bernhard schwer, daß Lügner den Sieg gegen Unterdrückte erreichen können[54]. Eine solche Erschleichung gerade in kirchlichen Angelegenheiten sei ja nicht nur schmachvoll, sondern auch höchst gefahrvoll, führt Bernhard dem Papst Eugen vor Augen[55]. Dabei ist es bezeichnend, daß sich Bernhard auch in geringfügigeren Angelegenheiten in seiner Entscheidung von der Erkenntnis leiten ließ, daß jemand Ortskundiger bzw. Ortsansässiger besser entscheiden wird als ein Ortsfremder oder ein Abwesender[56].

Sosehr aber Bernhard auch die dem Bischof zustehende Selbständigkeit verteidigt, so sehr tritt er auch *ungebührlichem* Streben der Bischöfe nach Unabhängigkeit entgegen. Dies muß hervorgehoben werden, weil erst dadurch sein Bemühen um Mehrung der bischöflichen Rechtsbefugnisse ins rechte Licht gerückt und damit auch gerechtfertigt erscheint. Ähnlich wie der Hauptmann in Lk 7, 8 von sich es sagt, muß auch der Bischof, seiner Stellung gemäß, zuerst Gehorsam üben, ehe er anderen befiehlt[57]. So groß auch die Würde und Stellung eines Bischofs ist, er hat zumindest noch das Oberhaupt der Kirche über sich[58].

[53] Ep. 48, 2, PL 182, 156 AB.

[54] Ep. 199, PL 182, 367 A—C.

[55] Ep. 248, PL 182, 448 A.

[56] Vgl. dazu Ep. 288, 2, PL 182, 494 AB, an seinen Onkel Andreas von Monbard, Tempelritter im Heiligen Land, der bei Bernhard angefragt hatte, ob er zu ihm kommen solle. Bernhard antwortete darauf: „Du deutest mir an, daß du meine Anordnung darüber erwartest ... Du kannst besser überblicken und beurteilen, ob du ohne Schaden und Ärgernis für die Deinen hierher kommen kannst.“

[57] De mor. 8, 32, PL 182, 830 B.

[58] De mor. 7, 25 und 8, 31, PL 182, 826 und 829. Vgl. dazu Vacandard-Sierp I, 272 und Pitsch 71. Selbst das Mißachten und Übergehen der hierarchischen Ordnung innerhalb des Episkopates erscheint Bernhard verwerflich. So rügt er Orgier, der ohne Zustimmung seines Bischofs das Amt des Abts von St. Nicolas des Prées niedergelegt hatte, aber sich vom Erzbischof „als dem nächsthöheren Vorgesetzten“

Abschließend sei zu dem Abschnitt über die berechtigte Unabhängigkeit der Bischöfe (die in ihrem Umfang durch die Natur der Sache bestimmt ist) noch ein Wort Bernhards angeführt, das sowohl die Begründung als auch die Begrenzung aller bischöflichen Selbständigkeit angibt: Genauso wie das Papsttum ist auch der Episkopat ein Amt oder ein Dienst, dessen Verpflichtungen man auszuüben hat, wozu die Möglichkeit nicht genommen oder eingeschränkt werden darf; nicht aber ist ein solches Amt ein Besitz, den man für sich ausbeuten dürfte. „Non dominium, sed officium“ [59], sagt Bernhard vom Papsttum, „ministerium, ... non dominium“ [60] vom Bischofsamt.

4. Das Bischofsamt bringt mit sich eine Teilnahme an der Leitung der Gesamtkirche

Als weiteres Merkmal des bischöflichen Amtes ist bei Bernhard eine wirkliche Teilnahme des Bischofs an der Leitung der Gesamtkirche angegeben, und zwar hinsichtlich des Hirtenamtes und des Lehramtes. Soweit das Hirtenamt betroffen ist, war zur Zeit Bernhards eine solche Teilnahme kaum mehr sichtbar. Bernhard beklagt es tief, daß es keinem Bischof mehr zustehe, die Beleidigungen Gottes zu sühnen, und das „nicht einmal mehr in der eigenen Diözese“ [61], geschweige denn durch Teilnahme an der Hirtenaufgabe der Gesamtkirche. Was den Bischöfen an Rechten hier beschnitten wurde, greift der Abt Bernhard aus eigenem auf. Nicht auf einen Rechtstitel hin, wie er betont, sondern einzig aus Liebe zur Kirche und der daraus erwachsenden Sorge um diese. Er nimmt einfach nicht stillschweigend manche Entscheidung aus Rom hin. Ohne zunächst zu widersprechen, erhebt er Einspruch [62]. Aber nur die Liebe veranlaßt ihn zu reden. „Daß ich es wage, das schafft die Herrin Liebe, die auch Euch Befehle erteilt“, und „Die christliche Liebe fordert mich auf, zu Euch zu sprechen“, schreibt er an Papst Honorius, als er bei diesem bischöfliche Angelegenheiten vertritt [63].

---

die Genehmigung hat geben lassen: „Daß du die Erlaubnis des Bischofs nicht hast, beurteile nicht so nachlässig, sondern leiste so bald wie möglich, persönlich oder durch eine Mittelsperson, Genugtuung“: Ep. 87, PL 182, 215 C.

[59] De cons. II, 6, 10, PL 182, 747 D.

[60] De mor. 1, 3, PL 182, 812 A.

[61] Ep. 178, PL 182, 340 B.

[62] Über Bernhards praktische Einstellung zu Einspruchsrecht und Einspruchspflicht vgl. das im Zusammenhang mit den Anmerkungen 33 und 34 dieser Arbeit Gesagte.

[63] Ep. 14, PL 182, 117 B und Ep. 13, PL 182, 116 C. Vgl. dazu auch den oben zitierten Klagebrief an Papst Innozenz in der Angelegenheit des Erzbischofs Albero von Trier, den Bernhard mit den Worten beginnt: „Ich rede mit Zuversicht, weil ich treu bin in der Liebe“: Ep. 178, PL 182, 340 A.

Ganz entschieden betont Bernhard auch die Pflicht eines wirklichen Teilhabens an der Leitung der Kirche innerhalb der Lehrtätigkeit. „Es gehört zum Amt (ministerium) der Bischöfe, über die Dogmen zu richten", äußert sich Bernhard dem Erzbischof von Sens gegenüber, wie aus einem Brief an Papst Innozenz hervorgeht[64]. Den in Sens wegen Abälard versammelten Bischöfen gegenüber betont er, die Bekämpfung der Irrlehre „ist mehr Eure Sache als meine"[65]. Was die Rechtgläubigkeit betrifft, ist eben die Braut Christi den Bischöfen anvertraut[66].

Diese Auffassung vom Amt des Bischofs schmälert in keiner Weise die höchste Lehrautorität des Papstes, wie aus der Einleitung zu dem Werk über Abälards Irrtümer hervorgeht, das ebenfalls an Papst Innozenz adressiert ist. Mit Hinweis auf Lk 22, 32 betont dort Bernhard, daß es ein Vorrecht des Papstes ist, die Glaubensschäden zu heilen, da bei ihm der Glaube keine Abnahme erfahren kann[67]. Aber es ist nach der Überzeugung Bernhards gar nicht notwendig, in jedem Fall den Papst selbst zu bemühen. Es genügt z. B., daß die Bischöfe auf der Provinzialsynode in Sens die Irrtümer Abälards verurteilt haben. Abälards Appellation wird nur in Beziehung auf dessen Person weitergeleitet[68]. In seiner Antwort hat gegen all das der Papst nichts einzuwenden, da ja die Erhaltung der Glaubenseinheit den Nachfolgern der Apostel in ihrer Gesamtheit zukommt[69].

5. Die Verwirklichung des gesamtkirchlichen Lebens in den Diözesen

K. Rahner[70] vertritt die Ansicht, daß in einer Diözese die Wesensmerkmale der Gesamtkirche in Erscheinung treten müssen, da der Bischof seine Diözese ja als Teil der Gesamtkirche leitet. Er zieht daraus „Folgerungen für die Gestaltung der Diözesen", die er „fak-

[64] Ep. 189, PL 182, 355 D.
[65] Ep. 187, PL 182, 350 A.
[66] Ebd.
[67] Contra err., Praef., PL 182, 1053—1054 D.—J. Reinkens (XLIV) will durch die Feststellung, „daß der hl. Bernhard hier nicht den Glauben der Christenheit in Betreff des römischen Stuhles aussprechen will, sondern nur seine persönliche Meinung", die angeführte Äußerung Bernhards entkräftigen. Aber Bernhard war gerade in diesem wesentlichen Punkt der hierarchischen Ordnung überzeugt, den Glauben der Christenheit zu vertreten, wie viele andere Äußerungen hierüber beweisen. In dieser Arbeit geht es zudem nicht um die Erstellung der allgemeinen Glaubensüberzeugung zur Zeit Bernhards, sondern um die Erstellung der Ansicht Bernhards.
[68] Vita prima III, 5, 13—14, PL 185, 311 B ff. Vgl. auch Ep. 189, PL 182, 354 ff. und vor allem Ep. 337, PL 182, 540 ff., in dem es Bernhard als Sache der Bischöfe hinstellt, in Glaubenssachen ein Urteil zu fällen.
[69] Ep. 194, 1, PL 182, 360 B.
[70] Über das ius divinum des Episkopates (vgl. Anm. 33), 114.

tische Verwirklichung eines Bistums" nennt. Rahner verlangt, derartige Gedankengänge „einmal mutig neu zu durchdenken". Nun finden sich zu solchem Denken bei Bernhard bereits Ansätze. Bernhard setzt ja wiederholt die päpstlichen und bischöflichen Aufgaben parallel, natürlich ohne dabei den Primat außer acht zu lassen. Hinsichtlich der Hirtenaufgabe sieht er nur einen quantitativen Unterschied: Dem Papst ist der Erdkreis anvertraut, dem Bischof eine darin enthaltene Diözese; der Papst steht der Gesamtkirche vor, der Bischof einer Teilkirche; die Bischöfe sind Hirten ihrer Diözesanen, wie der Papst Hirtenpflicht und Hirtenrecht hat über alle Welt einschließlich der Bischöfe[71].

So kann Bernhard an Papst Eugen schreiben: „Es gibt auch andere Hüter der Himmelstür und Hirten der Herde; du bist es in um so ausgezeichneterem Sinn, mit je größerem Unterschied du vor den übrigen beide Namen erhalten hast. Jene haben auch die ihnen bestimmten Herden, jeder seine besondere, dir sind sie allesamt anvertraut ... Also bist du berufen zur Fülle der Gewalt, während andere zu einer Teilsorge berufen sind."[72] Diese Teilsorge kann sich aber nicht auf einen Teil der Aufgaben beziehen, sondern nur, wie es sich ja schon aus der Natur der Sache ergibt, unter Beibehaltung der Fülle der Aufgaben auf einen Teil der Kirche.

III. Die Bedeutung der Kurie

Schon zur Zeit Bernhards gab es Verwaltungs- und Gerichtsbehörden in Rom, die im Namen des Papstes an der Leitung der Gesamtkirche teilhatten. Diese Behörden hießen schon damals die Curia Romana — römische Kurie[73]. Als Beamten und Organen des Papstes kommt natürlich allen Mitgliedern der Kurie aus der Bedeutung ihres Amtes hohe Würde, hohes Ansehen und damit auch entsprechende Autorität zu. Das anerkennt Bernhard in vollem Maß. Klar erkennt und nennt er aber auch die Grenzen der Wirkungsmöglichkeit und damit der Kompetenz der Kurie.

Die Würde der Kurie unterstreicht er mit den Anreden an jene, aus denen sie sich zusammensetzt. Sie heißen „Heiligkeit" und „Erhabenheit"[74]; anderswo bezeichnet er sie als „Mitverwandte und Mithelfer" des Papstes[75]. Diese Erhabenheit der kurialen Würde sieht

[71] Vgl. Ep. 124, 2, PL 182, 269 A und De mor. c. 8—9, PL 182, 828 ff.
[72] De cons. II, 8, 15, PL 182, 751 C und ebd. 16, PL 182, 752 B.
[73] Diese Bezeichnung ist 1089 erstmals nachgewiesen. Vgl. dazu LexThKir² 6. Band 692 (Freiburg 1961).
[74] „Sanctitas" bzw. „sublimitas". Vgl. Ep. 188, PL 182, 352 A.
[75] Collaterales et coadjutores: De cons. IV. 4, 9, PL 182, 778 A.

Bernhard begründet in dem Nutzen, den die Kurie stiften soll: Es ist ja ihre Aufgabe, das Gemeinwohl der ganzen Kirche zu fördern und zu sichern[76], indem sie dem Papst hilft, Gerechtigkeit und Wahrheit zur Herrschaft zu bringen, die Sünden zu verurteilen, dabei aber die Sünder zu retten, „indem ihre Mitglieder darauf achten, daß sie das schwankende Rohr nicht zertreten und den glimmenden Docht nicht auslöschen“[77].

Aus dieser weltweiten Aufgabe ergibt sich auch eine weltweite Autorität der Kurie. Bernhard spricht sie daher an als „Herrin der Welt, der Gesamtheit gesetzt der Gerechtigkeit wegen, als Rächerin zur Sühne und als Richterin, um Erbarmen zu üben an den Schuldlosen und Unterdrückten“[78]. Dabei ist aber zu betonen, daß Bernhard, der der Kurie eine so hervorragende Stellung in der Kirche zuerkennt, ganz entschieden die Ansicht verwirft, die Kurie sei deshalb dem Range nach vor den Bischöfen einzuordnen. Wenn die Mitglieder der Kurie näher beim päpstlichen Thron stehen, so geschieht das nur, daß der Papst sie schneller zur Hand habe[79]. Der Kurie einen Vorrang vor dem Bischofsamt einräumen zu wollen, erscheint Bernhard als lächerliche Anmaßung: „Es ist lächerlich“, schreibt er an Papst Eugen, „wie sich Eure Diener vor Euren Mitpriestern den Vorrang zu nehmen wagen. Dafür gibt es keinen Grund; das Altertum spricht nicht dafür, auch stimmt das Gesetz der Autorität damit nicht überein.“[80] Auch was das kirchliche Lehramt betrifft, mißt Bernhard der Kurie nicht den gleichen Anteil daran zu wie dem Episkopat. Das kann nicht verwundern, wenn man sich vor Augen hält, daß in der Kirche der Bischof wirklicher Träger des Lehramtes ist (was ja auch Bernhard lehrt), die Kurie aber notwendigerweise sich gar nicht aus Bischöfen zusammensetzen muß. Bernhard bringt auch vor die Kurie „nicht Glaubensfragen, sondern die Verletzung des Glaubens und die Beleidigungen Christi“[81]. „Eure Sache ist es, die Ärgernisse im Reiche Gottes zu beseitigen, die Verwicklungen zu entwirren, den

[76] Ep. 230, PL 182, 417 B.

[77] Ep. 219, 1, PL 182, 383 B.

[78] Ep. 168, PL 182, 328 B. Die weltweite Aufgabe der Kurie legt aber dem Papst auch die Verantwortung auf, bei der Wahl ihrer Mitglieder weltweit zu sein. Die Möglichkeit hierzu hat er. „Warum solltest du nicht aus der ganzen Welt die auswählen, die die ganze Welt zu richten haben?“ schreibt Bernhard an Papst Eugen (De cons. IV, 4, 9, PL 182, 778 C). Eindeutig ist hier gegen die Gewohnheit Stellung genommen, überwiegend Italiener in die Kurie aufzunehmen.

[79] De cons. IV, 5, 16, PL 182, 784 B.

[80] De cons. IV, 5, 16, PL 182, 784 A. Der Wechsel in der Anrede von der Einzahl zur Mehrzahl an dieser Stelle kann wohl so erklärt werden, daß Bernhard hier nicht nur den Papst ansprechen will, sondern alle, denen es nicht gleichgültig sein darf, wenn irgendeine Ehrenstellung beim Päpstlichen Stuhl mehr gilt als der höchste Weihegrad. Das ist Bernhards Ansicht: „Es ist besser, daß jene Gewohnheit verachtet wird, als der höchste Ordo“: Ebd.

[81] „... non quaestiones sed laesiones fidei“: Ep. 188, PL 182, 353 A.

Streitigkeiten ein Ende zu setzen“ [82], schreibt er der Kurie. Natürlich wird sich der Papst in Glaubensfragen auch des Rates seiner kurialen Gelehrten bedienen [83].

Die der Kurie wesentlich zufallende Aufgabe liegt nach Bernhard darin, daß sie dem Papst bei der zentralen Leitung der Weltkirche behilflich ist. Als der große Praktiker weiß Bernhard um die unumgängliche Notwendigkeit einer solchen zentralen Lenkung; er weiß aber auch, daß sich durch Mißbrauch in Gift verwandeln kann, was dem Heile dienlich sein sollte [84]. Es ist durchaus begrüßenswert, wenn es beim Heiligen Stuhl eine höchste Richterinstanz gibt, die eine letzte Zufluchtstätte der Unterdrückten ist. Bernhard hat selbst wiederholt an die Kurie appelliert [85]; er weiß auch vom Wert, den eine Exemption mit sich bringen kann; aber die Mißstände seiner Zeit zeigen ihm deutlich die Gefahr, die ein Mißbrauch dieser Einrichtungen den bischöflichen Rechten bringt.

Bernhard steht ganz entschieden gegen eine landeskirchliche Abkapselung, wie wir schon gezeigt haben [86]. Genauso verwirft er aber auch den zu weit gezogenen Kompetenzbereich der Kurie. Daraus entspringt ja, daß viele, die sich im klaren Unrecht befinden, die Möglichkeit haben, ihr Unrecht sanktionieren zu lassen. Bernhard beklagt sich darüber, daß Ehrlose, Verbrecher und Streitsüchtige aus Volk und Klerus, aus ihren Klöstern verjagte Mönche zu Papst und Kurie laufen können; dann kehren sie zurück und prahlen und pochen darauf, daß die ihre Patrone und Beschützer geworden sind, die ihre Bestrafer hätten sein sollen [87]. Es gibt eben eine Menge Angelegenheiten, die vor den Richterstuhl des zuständigen Bischofs gehören, wo man sich auch schneller und besser über einen Tatbestand informieren kann [88]. Fernentscheidungen haftet immer das Risiko an, daß sie auf falschen Informationen aufbauen. Noch einmal sei hier auf den Streitfall zwischen dem französischen Episkopat und dem König hingewiesen, wo Bernhard feststellt: „Ich glaube kaum, daß ... die Kirchen aufhören werden zu murren, solange die römische Kurie

[82] Ebd., PL 182, 352 A.

[83] Vgl. Ep. 194, 2, PL 182, 361 B, bezüglich der Verurteilung Abälards.

[84] „Antidotum versum in venenum“: De cons. III, 2, 7, PL 182, 762 B. Vgl. die Feststellung von Ignatius Geraedts Gedachten rond <De consideratione> (Sint Bernardus van Clairvaux-Gedenkboek Rotterdam 1953, 141—151), daß aus dem Rechtsschutz für die unterdrückten eine Einnahmsquelle der Kurie geworden war (146).

[85] Ep. 178 und 179 (PL 182, 339—343) und Ep. 323 (PL 182, 528—530) zugunsten des Erzbischofs von Trier; Ep. 294—296 (PL 182, 499—500) zugunsten des Erzbischofs von Le Mans u. a.

[86] Vgl. zwischen den Anmerkungen 56 und 57.

[87] Ep. 178, PL 162, 340 B. Vgl. dazu auch oben bei den Anmerkungen 52—55 die aus Briefen Bernhards angeführten Einsprüche.

[88] De cons. III, 2, 11, PL 182, 763 C — 764 A, mit Hinweis auf eine zu Unrecht durch Appellation nach Rom unterbrochene Hochzeitsfeier in Paris und eine unrechtmäßig durch Appellation gestörte Bischofswahl in Auxerre.

fortfährt, nach Willkür jenen, welche sich dort einfinden, auf Unkosten der Abwesenden recht zu geben."[89] Ein anderes Mal sagt er, die römische Kurie solle doch nicht wähnen, daß ihre Dekrete immer gerecht seien, was schließlich nur in der himmlischen Kurie erreichbar ist[90].

Das gewohnheitsmäßige Überspringen der nächstzuständigen bischöflichen Instanz zugunsten der Kurie muß notwendigerweise die Untergrabung der bischöflichen Autorität zur Folge haben. Am ergreifendsten spricht das Bernhard in dem Brief aus, in dem er zu der schon erwähnten Beschwerde des Erzbischofs von Trier[91] Stellung nimmt: „Die Gerechtigkeit geht in der Kirche zugrunde, die Schlüsselgewalt (nämlich der Bischöfe) wird vernichtet, die bischöfliche Autoriät schwindet dahin, da kein Bischof mehr die unmittelbare Macht hat, die Beleidigungen Gottes zu sühnen. Keinem steht mehr das Recht zu, nicht einmal in seiner eigenen Diözese, etwas selbständig zu richten."[92] Aber nicht nur Geringschätzung des Bischofsamtes befürchtet Bernhard als Folge der Mißachtung hierarchischer Ordnung — er bangt auch, daß die päpstliche Autorität schwer leiden werde[93].

Bernhard selbst vermied es jedenfalls, der bischöflichen Jurisdiktion durch irgendein persönliches Eingreifen zuvorzukommen. Es wurden ja auch ihm Fälle zur Entscheidung vorgelegt, die eigentlich vor den Bischof gehörten. Dorthin verwies er sie auch: „Möge für das kranke Schäflein die Sorge des eigenen Hirten eintreten."[94] Das ist Bernhards praktisch geübte Einstellung. Jedes andere Verhalten brandmarkt er als verwerflichen Ehrgeiz, der der Herrschsucht entspringt und zur Heuchelei führen muß[95]. Harte Worte hat er für solches Streben: „Gegen die Mahnung des Apostels Petrus habt ihr euch gebieterisch über das Erbteil gezeigt, auch gegen die Gesinnung des Mitapostels Paulus herrscht ihr, gestützt auf den Glauben, über den ganzen Erdkreis. Nun habt ihr ein Neues hinzugefügt, indem ihr eure Anmaßung auf das innere Ordensleben ausdehnt." Und mit bitterer Ironie fügt er noch hinzu: „Was fehlt, daß ihr eurer Bedrückung selbst die heiligen Engel unterwerfen wollt?"[96]

Die hier zitierte Briefstelle weist auch hin auf mißbräuchliche

[89] Ep. 48, 3, PL 182, 157 AB.
[90] Ep. 236, 2, PL 182, 425 B.
[91] Albero, dem Erzbischof von Trier, spendet Bernhard das höchste Lob, weil er sowohl dem Papst in aufrichtiger Liebe anhing, als auch dem Volk in treuer Hirtensorge vorstand (vgl. Ep. 178, PL 182, 340 A).
[92] Ep. 178, 1, PL 182, 340 AB.
[93] Ep. 178, PL 182, 340 C.
[94] Ep. 61, PL 182, 167 C — 168 A, und ähnlich Ep. 62, PL 182, 168 B sowie Ep. 63, PL 182, 168 D — 169 A.
[95] Ep. 126, 5, PL 182, 274 B: Ambitio, mater hypocrisis.
[96] Ep. 231, PL 182, 419 B.

Übergriffe der Kurie in bezug auf das Leben der Ordensgemeinschaften. Hier muß vor allem die damalige Praxis der Exemption erwähnt werden, die Bernhard, genauso wie den Mißbrauch der Appellation, als ungebührliche Kompetenzüberschreitung der Kurie verwirft. Mit Hilfe der römischen Kurie waren damals einige Klöster gegründet worden, die besondere Vorrechte genossen und unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt waren[97]. Andere Klöster fühlten sich dadurch benachteiligt und suchten für sich ähnliche Privilegien zu erreichen. Das bedeutet natürlich eine große Gefahr für alle hierarchische Ordnung. Bernhard klagt darüber: „Den Äbten war es gelungen, sich den Bischöfen zu entziehen . . .", und an Papst Eugen gewendet, fährt er fort: „Es ist klar, daß du die Fülle der Macht besitzt, aber es ist nicht ebenso klar, daß du sie in gerechter Weise ausübst . . . Und verzeihe mir, ich nehme nicht einmal ohne weiteres an, daß das, was so großes Übel erzeugt, erlaubt sein kann." [98]

Auch andere Mißstände in der Kurie der damaligen Zeit weiß Bernhard noch zu nennen. Sie können hier übergangen werden, da in dieser Untersuchung nur die von Bernhard als gottgewollt dargestellte Verfassung der Kirche zu erarbeiten war. Das sittliche Verhalten der damaligen kirchlichen Amts- und Würdenträger mußte dabei nur so weit in Betracht gezogen werden, als dies dem Ziel der Arbeit dienlich ist. Da es aber gerade in mancher unerfreulichen Darstellung durch Bernhard Erwähnung gefunden hat, soll dieser Abschnitt mit einer sehr richtigen Feststellung des großen Bernhardbiographen Vacandard abgeschlossen werden: „In dem Buch De Consideratione sind alle Fehler der römischen Curie beleuchtet, die Tugenden aber bleiben im Schatten. Aber ist es nicht immer so in einer Gewissenserforschung, wenn sie frei und aufrichtig ist? Das Böse war übrigens unleugbar, es war schreiend. Es wird immer dem Abte von Clairvaux zur Ehre gereichen, es aufgedeckt, gerichtet und verurteilt zu haben, *wie* er es getan hat, nämlich mit der der Einrichtung gebührender Ehrfurcht, aber ohne Ansehen der Person, ohne Vorbehalt und ohne falsche Scham." [99] Eines ist sicher: Auch die hervorragendste sittliche Untadeligkeit der kurialen Würdenträger kann erst innerhalb der Grenzen der von Gott vorbestimmten hierarchischen Ordnung zu einer wirklich segensreichen Tätigkeit der Kurie führen. Innerhalb dieser Grenzen aber wird die Kurie zum größeren Heil der Kirche beitragen.

[97] Vgl. Vacandard-Sierp II, 495.
[98] De cons. III, 4 14—16, PL 182, 766 ff. Vgl. De mor. IX, 33—35, PL 182, 830 D ff.
[99] Vacandard-Sierp II, 515.

Nikolaus Magni de Jawor und Johannes Wenk im Lichte des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen[1]

Von Franz Xaver Bantle, Hechingen

Adolph Franz, der bedeutende Liturgiewissenschaftler, hat durch eine 1898 erschienene Monographie[2] seinen schlesischen Landsmann Nikolaus Magni de Jawor (gest. 1435) der Vergessenheit entrissen. Bis dahin war Magni „in der Geschichte der theologischen Literatur fast gänzlich verschollen"[3]. Nun zeigte sich, „daß der Magister eine hervorragende Stellung unter den Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts eingenommen hat"[4]. Der größte Teil der durchweg ungedruckten Schriften Magnis war Adolph Franz bekannt und wurde von ihm ganz oder teilweise veröffentlicht. Gerhard Ritter machte 1936 in seiner Geschichte der Heidelberger Universität[5] auf einige, freilich verschollene Schriften Magnis aufmerksam, die Adolph Franz entgangen waren[6]. Ich selber konnte 1962 auf eine weitere Schrift Magnis aufmerksam machen, die sich im Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen befindet[7].

Um den schwäbischen Theologen Johannes Wenk von Herrenberg (gest. 1460), einen Schüler Nikolaus Magnis, machten sich Edm. Vansteenberghe, Gerhard Ritter und vor allem Rudolf Haubst verdient. Edm. Vansteenberghe veröffentlichte 1910 den Text von Wenks De ignota litteratura[8], „der einzigen bisher unter seinem Namen gedruckten Schrift"[9]. Gerhard Ritter bezeichnete in seiner Geschichte der Heidelberger Universität Johannes Wenk als den ein-

[1] Ein Wort des Dankes gebührt der Universitätsbibliothek Tübingen, der Vatikanischen Bibliothek, der Bibliothek der Erzabtei Beuron. Ich widme diese Arbeit meinem Vater Bernhard Bantle nachträglich zum 65. Geburtstag.

[2] Adolph Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrtengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1898). Von jetzt an zitiert: Franz.

[3] Franz V (Vorwort).

[4] Franz V (Vorwort).

[5] Gerhard Ritter, Die Heidelberger Universität. I: Das Mittelalter (Heidelberg 1936). Von jetzt an zitiert: Ritter.

[6] Ritter 339, 498.

[7] Franz Xaver Bantle, Nikolaus Jauer: LexThKir² VII 987.

[8] Edm. Vansteenberghe, Le ‚De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse: BeitrGPhThMA 8, 6 (1910).

[9] Rudolf Haubst, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Münster/Westf. 1955) 83.

zigen unter den Heidelberger Universitätslehrern um 1450, „dessen Gestalt uns deutlicher greifbar wird und dessen Werk uns in die großen Gegensätze der Zeit hineinschauen läßt“ [10]. Ausführlich analysierte er Wenks Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius Areopagita [11] sowie sein „Büchlein von der Seele“ [12]. Rudolf Haubst veröffentlichte zwischen 1951 und 1960 mehrere Arbeiten über Johannes Wenk [13]. Die Zahl der von Gerhard Ritter genannten Schriften Wenks [14] konnte er aus den Handschriftenbeständen der Vatikanischen Bibliothek vergrößern [15]. Mit Erfolg bemühte er sich darum, „die Gestalt des Johannes Wenck und sein Verhältnis zu Nikolaus von Kues neu zu beleuchten“ [16].

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen. Die Frage, von der sie sich dabei leiten läßt, heißt: Was sagt der Codex Mc. 31 über Nikolaus Magni und Johannes Wenk?

I. Der Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen

Der Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen (23×16×6 cm) enthält 213 Blätter. Vom 3. Blatt an sind sie durchgezählt. Es folgt indes auf fol. 16 gleich fol. 18, auf fol. 32 fol. 34, auf fol. 176 fol. 178. Die beiden ersten Blätter, die ungezählt sind, bezeichne ich in dieser Arbeit als fol. I bzw. fol. II.

Auf dem Vorderdeckel steht in schwer lesbarer Schrift (15. Jahrh.): Praedicationes Wenk per annum. Tractatus doctoris de Yawer respondens epistolae perfidiae Hussitarum. Principia Wenk in sententias. Ambrosius in explanatione epistolae ad Romanos [17]. Sermo Augustini de dedicatione ecclesiae [18]. Wenk disputatio de Spiritu sancto. Auf der Innenseite des Vorderdeckels befindet sich ein Zettel, auf dem in Schreibmaschinenschrift eine Transkription der auf dem Vorderdeckel stehenden Schrift zu finden ist. Diese gibt — zu Unrecht — den Namen des Herrenbergers mit ‚Wenck‘ wieder und konnte das Wort ‚Wenk‘ vor disputatio de

[10] Ritter 421.
[11] Ritter 425 f.
[12] Ritter 427—430.
[13] Rudolf Haubst, Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist: RechThAncMéd 18 (1951) 308—328. — Rudolf Haubst, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Münster/Westf. 1955). Von jetzt an zitiert: Haubst. — Rudolf Haubst, Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische ‚Litania de sanctis‘: RömQschr 52 (1957) 211—228. — Rudolf Haubst, Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge: ebd. 53 (1958) 81—88. — Rudolf Haubst, Johannes Wenck: LexThKir² V 1096.
[14] Ritter 503 f.
[15] Haubst 33—82.
[16] Haubst VI (Vorwort).
[17] Fol. 178r—182r; Ambrosiaster Rom. (PL 17, 47—192).
[18] Fol. 182v—184v; Ps.-Augustinus (PL 39, 2171—2172).

Spiritu sancto nicht entziffern. Auf dem Buchrücken steht auf einem aufgeklebten Zettel von späterer Hand (18. Jahrh.?): Collatio de ascensione Domini.

Fol. 1r wird die Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt, die sich fol. 1r-9r findet, Johannes Wenk zugeschrieben. Es heißt: Collatio de ascensione Domini nostri Jesu Christi Magistri Johannis Wenk de Herrenberg pro tunc sententiarii. Die Schrift dieser collatio ist eine andere als die der gerade zitierten Überschrift. Die Schrift der Überschrift macht den größeren Teil des Codex aus. Rudolf Haubst hat nachgewiesen, daß Vat. Pal. 600 fol. 67r—69v bzw. fol. 239r—244v Autographe Johannes Wenks sind[19]. Ein gründlicher Vergleich zwischen diesen beiden Stücken aus Vat. Pal. 600 und dem größeren Teil der Schrift in Mc. 31 der Universitätsbibliothek in Tübingen ergab: Es handelt sich um ein und dieselbe Schrift. Das aber bedeutet: Der größere Teil von Mc. 31 ist Autograph Johannes Wenks. Die nicht von Wenk selber niedergeschriebenen Stücke sind indes von ihm mehr oder weniger reichlich durch Notizen kommentiert. So ergibt sich: Mc. 31 ist ein Konzeptbuch Wenks, und zwar — wie wir nachher sehen werden — vor allem aus den Jahren 1430 bis 1432.

Da Johannes Wenk fol. 1r und ebenso Vat. Pal. 600 fol. 67r seinen Namen mit einfachem ‚k' schreibt, schreibe ich im Unterschied zu Rudolf Haubst und in Übereinstimmung mit Adolph Franz[20] *Wenk* statt Wenck[21].

Die im Codex Mc. 31 enthaltenen Schriften und Aufzeichnungen Wenks sind der Wissenschaft bisher unbekannt geblieben. In Codex Mc. 31 findet sich auch ein Brief der Hussiten an die Stadt Heilbronn. Dieser ist — wenn man vom Adressaten absieht — nichts anderes als die Epistola Procopii, welche von O. Gratius (1480 bis 1542) ganz[22] und von E. Martène (1654—1739) und U. Durand (1682 bis 1771) ohne den Schlußteil[23] veröffentlicht wurde. Die im Codex Mc. 31 enthaltene und bis 1962 unbekannt gebliebene Schrift Magnis ist eine Antwort auf den Brief der Hussiten an die Stadt Heilbronn.

II. Der Hussitenbrief an die Stadt Heilbronn

1430 schrieben einige capitanei in bohemia mit Namen Procob, Smohors, Koranda, Savisz, Smolich einen Brief an die Reichsstadt

[19] Haubst 34 f.
[20] Franz 91 92 104.
[21] Erich Meuthen: HistJb 76 (1957) 358—360, weist nach, daß Wenk auch Vat. Pal. 600 fol. 63r seinen Namen mit ‚Wenk' wiedergab.
[22] O. Gratius, Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, ed. E. Brown (London 1690), Appendix ad Fasciculum ... sive tomus secundus, 632—636.
[23] E. Martène und U. Durand, Veterum Scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio, tomus VIII (Paris 1733) col. 19—27.

Heilbronn[24]. Seine lateinische Fassung findet sich in Mc. 31 fol. 102r—108r, die deutsche fol. 130r—136r. Die lateinische Fassung hat Wenk nicht geschrieben, aber die deutsche. Über die lateinische Fassung des Briefes hat Wenk die Worte geschrieben: Epistola perfidiae Hussitarum. Die unmittelbar folgenden Worte „in latino" stammen vom Schreiber der lateinischen Fassung. Am rechten Rand neben dem Anfang der deutschen Fassung steht ebenfalls von Wenks Hand: Epistola perfidiae Hussitarum.

Das *Incipit* der lateinischen Fassung heißt so: Honorabilibus circumscriptis dominis consilio in Heylporn et toti communitati divitum et pauperum. Quod Deus omnipotens Pater per Filium suum Jesum Christum in Spiritu sancto vobis et omnibus christianis hominibus aperiat conscientias et illuminet corda lumine suae deificae iustitiae et in ea permanendi usque in finem constanter et perseveranter, hoc desideramus vobis pro salutatione[25]. Das *Explicit* lautet: Vos, dilectissimi honorabiles domini, si vos in suprascriptis verbis praesentis litterae inveneritis, quod aliqua sint et sonent duriter, illa non propter hoc posuimus, quod vos voluerimus his criminari vel conviciari, sed solum ideo, ut eo diligentiores sitis ad cogitandum et considerandum, quomodo ipsa christianitas ita male est munita, curata et custodita cum praesenti clericatu. Dominus noster Jesus Christus faciat nos sanos in anima et corpore. Amen. Anno Domini 1430. Procob, Smohors, Koranda, Savisz, Smolich, capitanei in bohemia[26].

Die Absender laden die Stadt Heilbronn und alle Reichsstädte, Könige, Fürsten und Herren zu einem Religionsgespräch ein. Dieses soll so vonstatten gehen: Die katholischen Bischöfe und geistlichen Doktoren disputieren mit den hussitischen Theologen über den Glauben. Die Laien beider Parteien überwachen das Gespräch und fällen das Urteil. Sollten die katholischen Bischöfe und Doktoren die besseren Beweise haben — und zwar aus der Heiligen Schrift! —, dann werden die Hussiten sich bessern und Buße tun gemäß dem Evangelium. Sollten aber die hussitischen Doktoren siegen, dann sollten die Katholiken Buße tun und die hussitische Lehre annehmen. Wenn aber die katholischen Bischöfe, Doktoren und Kleriker ihren Hochmut (superbia) nicht ablegen und keine Buße leisten wollten, werden die Hussiten den katholischen Laien zu Hilfe eilen gegen die Kleriker und diese zur Umkehr zwingen oder sie gar aus der Christenheit

[24] Gratius II 632 bzw. 636 bezeichnet Procopius, Smahors und Conradus Samsmolich (Konradus Samssmolich) als Adressanten des Briefes.

[25] Gratius II 632: Honorabilibus, providis et honestis Regibus, Principibus, Dominis, Consulibus, Civitatibus Imperialibus, totique Communitati, divitibus et pauperibus. Ut Deus omnipotens Pater per dilectum Filium suum Jesum Christum in Spiritu sancto vobis et omnibus christianis aperiat intellectum et illuminet corda cum lumine suae divinae iustitiae ...

[26] Vos dilectissimi, honesti Domini, siquid in supradictis articulis seu verbis inveneritis duriter scriptum, hoc non fecimus ad scandalizandum vos vel spernendum, sed propterea, quod vos eo diligentius consideretis et cogitetis quomodo christianitas ita male custoditur et dirigitur per praesens sacerdotium ...: Gratius II 636.

austreiben. Sollten die katholischen Bischöfe und Doktoren ihren Laien sagen, es sei nicht angebracht, daß bei einem Religionsgespräch Laien dabei sind, ist dies nur das Zeichen ihrer Furcht, coram tota multitudine besiegt und beschämt zu werden[27].

In sechzehn Artikeln erhebt der Brief Anklage gegen den Klerus. 1. Artikel: Die Bischöfe weihen nur den zum Priester, der Vermögen oder eine Pfründe hat[28]. 2. Artikel: Der Bischof empfängt von denen, die er weiht, Geld[29]. 3. Artikel: Die Priester empfangen ihre Priesterweihe nicht zum Wohl anderer, sondern zum eigenen Wohlleben (magis propter otiosam vitam et quod comedant et bibant et quod ipsi honorentur et honorabiles super terram habeantur)[30]. 4. Artikel: Durch die Strafe der Exkommunikation zwingen der Papst und sein ganzer Klerus (et omnis clericatus suus) das christliche Volk, so zu wollen und zu denken wie sie[31]. 5. Artikel: Sie lassen sich ihr Gebet für die Toten bezahlen[32]. 6. Artikel: Sie sind voller Hochmut (pleni superbia). Zeichen hierfür sind ihre langen, kostbaren, überflüssigen Gewänder. Sie wollen von allen geehrt werden und sagen, man müsse das Priestertum ehren: Sed nemo est, qui ordinem sancti presbyteratus plus maculat et confundit, quam ipsi per se malis operibus et conversatione et malis verbis, quae aliis hominibus dicunt et in malum exemplum proferunt[33]. 7. Artikel: Sie sind alle — a maximo usque ad minimum — habsüchtig (avari)[34]. 8. Artikel: Ipsi sunt communiter luxuriosi publice; quod videtur in uxoribus scilicet sive concubinis eorum et pueris, qui transeunt in plateis ad aspectum hominum. Et multis viris faciunt eorum uxores adulteras vel eorum filias vel virgines spoliant ipsarum virginitate et faciunt eas presbyteras[35]. 9. Artikel: Ipsi sunt pleni invidia diaboli et specialiter in omnibus claustris; et ipsi inter se magnam habent invidiam et odium[36]. 10. Artikel: Sie sind faul (otiosi), besonders die Bischöfe, Kanoniker und andere Prälaten[37]. 11. Artikel: Sie sind wissentliche Lügner, weil sie dem Volke Dinge sagen, die in der Heiligen Schrift nicht enthalten sind (quae ex sacra scriptura nullam probationem nec fundamentum habent)[38]. 12. Artikel: Sie konsekrieren nicht richtig und geben den

[27] fol. 103r—103v.
[28] fol. 104v.
[29] fol. 104v—105r.
[30] fol. 105r.
[31] fol. 105r.
[32] fol. 105r—105v.
[33] fol. 105v—106r.
[34] fol. 106r.
[35] fol. 106r.
[36] fol. 106r—106v.
[37] fol. 106v.
[38] fol. 106v.

Leib des Herrn nicht in der richtigen Weise dem christlichen Volk[39]. 13. Artikel: In ihren Gerichtsurteilen sind sie parteiisch (in spirituali iudicio)[40]. 14. Artikel: Sie lassen sich öfters als Entgelt für die Beichte Geld geben. Zu allgemein bekannten Unzuchtsünden schweigen sie, wenn man ihnen Geschenke gibt[41]. 15. Artikel: Sie empfangen vom Volk den Zehnten und meinen, einen Rechtsanspruch auf ihn zu haben[42]. 16. Artikel: Sie leihen ihr Geld auf Zins oder Wucher aus[43].

Vier puncta sind es — die berühmten vier Artikel —, für die die Absender kämpfen und die sie verteidigen und schützen wollen bis in den Tod:

Primum est, quod debent prohiberi et impediri omnia publica peccata mortalia in clericis et laicis secundum praeceptum sacrae scripturae. Secundum est, quod papae cum omni suo clero a maximo usque ad minimum auferri debent divitiae et debent depauperari, sicut sancti Apostoli Domini nostri Jesu Christi pauperes fuerunt ... Tertium est, quod verbum Dei debet esse liberum cuilibet, qui ad hoc institutus et ordinatus est ad praedicandum et ad dicendum in omnibus regionibus, quocumque ipse venerit, quod ibi nemo prohibeat aut impediat sive spirituales sive saeculares potestates occulte vel manifeste. Quartum est, quod sacrum corpus Domini nostri Jesu Christi debet dari cuilibet christiano homini, sicut Deus instituit et ordinavit et sicut sancti evangelistae scripserunt[44].

Am Schluß ihres Briefes kommen die Absender auf das K o n z i l v o n B a s e l zu sprechen. Die Stelle heißt so:

Insuper nos intelleximus, quod concilium generale fieri debeat in Basilea, de quo nemo indiget gaudere vel desuper exsultare. Vel si sanctum fuerit, tunc debent cum diligentia custodire uxores suas et filias et virgines prae episcopis et clericis et monachis. Et non credatis, quod ipsi sanctam congregationem facient de episcopis, clericis et praelatis, qui cogitent communem utilitatem et emendationem seu meliorationem christianitatis, sed solum, quomodo ipsi possint eorum crimini et haereses velare et occultare hypocritali tegumento et impedire et supprimere divinalem iustitiam, quae magna est eis adversatrix. Et super hoc diligenter considerate, quod ipsi non facient sanctam congregationem, sed congregationem satanae. Et videte, ne ipsi faciant, sicut aliqui de Constantia fecerunt; qui bona receperunt ab episcopis et praelatis, qui permiserunt eos apud eorum uxores iacere[45].

[39] fol. 106v.
[40] fol. 106v.
[41] fol. 106v—107r.
[42] fol. 107r.
[43] fol. 107r.
[44] fol. 107v.
[45] fol. 107v. — A. G. Weiler, Heinrich von Gorkum. Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum-Einsiedeln 1962) 243 f., erwähnt in seiner Inhaltsangabe der Epistola Procopii leider den Abschnitt über das Konzil zu Basel nicht; fälschlicherweise spricht er von 15 statt von 16 Artikeln und unterliegt dem Irrtum, die berühmten vier Artikel — in Mc. 31 puncta, in der Weiler vorliegenden Wiedergabe durch Gratius II 636 articuli genannt — seien in den 15 (bzw. 16) Artikeln inbegriffen.

Fassen wir das Bisherige zusammen, dann ergibt sich: Die Absender des Briefes wollen das Baseler Konzil verhindern. Statt dessen laden sie selber zu einem Glaubensgespräch ein, bei dem die Laien die Führung haben sollen. Um den von ihnen eingeladenen Reichsstädten, Königen, Fürsten, Herren ein solches schmackhaft zu machen, zeichnen sie das Bild eines völlig korrupten Klerikerstandes. Sie erhofften sich wohl, die vorhandene Abneigung der Laien gegen die Kleriker zu ihren Zwecken ausnützen zu können.

Johannes Wenk sah bezüglich dieses Briefes sehr klar. In einer Fußnote zur deutschen Fassung des Briefes schreibt er: Thema epistolae: Ecce, pessimos haereticos! Disputare velle se scribunt de veritatibus theologiae et dissuadent regibus, principibus et communitatibus non venire ad concilium congregandum in Basilea, diffamantes habitum concilium constantiense, volentes ante vulgares disputare, quibus non est datum nosse mysteria[46].

III. Nikolaus Magnis scriptum contra epistolam perfidiae Hussitarum

Zwischen der lateinischen und deutschen Fassung der epistola perfidiae Hussitarum steht — fol. 108^{v}—129^{v} — eine Antwort auf diese. Ihr Verfasser ist Nikolaus Magni de Jawor, der Lehrer Johannes Wenks. Auftraggeber war wohl die Universität Heidelberg[47]. Der Schreiber ist weder Wenk noch Nikolaus Magni. Daß Magni nicht der Schreiber ist, ergibt sich aus einem Fehler, der eindeutig ein Hörfehler ist: Fol. 118^{v} Zeile 17 f. wird Eccle 5, 3 zitiert: Si quid vovisti *Deo, ne* moreris reddere. Die Stelle wird aber in unserer Handschrift so wiedergegeben: Si quid vovisti scilicet *divine,* mereris reddere.

Das *Incipit* lautet: Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur, Proverbiorum 26 capitulo (5). Das *Explicit* heißt: Haec sint dicta ex zelo fidei orthodoxae, quae submitto cuilibet, cuius interest neglecta supplere et errata corrigere sive emendare, per me Nycolaum Magni de Jawor, inter sacrae theologiae professores minimum, anno Domini 1430 decima die Junii. Johannes Wenk hat mit eigener Hand über das Incipit geschrieben: Scriptum egregii doctoris magistri Nicolay de Yawor, sacrae theologiae professoris studiorum pragensis et heidelbergensis contra epistolam perfidiae Hussitarum.

Nicolaus Magni vermutet hinter den angegebenen Absendern, den capitanei in bohemia, einen anderen, einen ‚Litteraten', der als der eigentliche Verfasser des Briefes zu gelten hat. Er schreibt nämlich nicht weit vom Anfang: ... verisimiliter credo: Isti nominati in

[46] fol. 130^{r}.

[47] Die Universität Köln erteilte einem ihrer Professoren, Heinrich von Gorkum (gest. 1431), den Auftrag, eine Antwort auf die Epistola Procopii zu verfassen: A. G. Weiler, Heinrich von Gorkum, a. a. O. 244.

praescripta littera non ex se, sed ex aliquo litterato praesumptuoso stulte dictante scripserunt ... Mit diesem, einem Toren im Sinne von Proverbiorum 26, 5, setzt er sich in seiner Antwort auseinander: ... huic stulto ad exhortationem sapientis respondeo[48]. Unter Procob, dem ersten der Absender des Briefes, ist — wie aus fol. 114r Zeile 4—9 klar hervorgeht — Andreas Prokop der Ältere oder Große zu verstehen, der im Mai 1434 in der Schlacht bei Lipan fiel[49]. Es heißt nämlich dort: ... iste perfidus dictus Procopius, qui appellat se unum de procuratoribus bohemiae, qui multipliciter anathematis maioris vinculo ligatus est et irregularis, cum quia haereticus tum quia apostata perversissimus ab ordine minorum sancto et postea praedicatorum. Et iam, ut dicitur, in excommunicatione, eorum more missam leg*at* et praedicat cotidie, exercitum infidelium haereticorum ducit, ecclesias et monasteria vastat et destruit.

Das scriptum Nikolaus Magnis zerfällt deutlich in drei Teile, die sich folgendermaßen zusammensetzen: Fol. 108v Zeile 7 — fol. 112v Zeile 27 setzt sich Nikolaus Magni zunächst mit der Meinung auseinander, Bischöfe und Kleriker dürften kein Eigentum haben, spricht dann über den Zehnten und entfaltet schließlich ausführlich die Lehre vom Ablaß. Fol. 112v Zeile 27 — fol. 120r Zeile 6 sucht er die in dem Brief der capitanei angesprochenen Laien von einem Glaubensgespräch mit den Hussiten abzuhalten. Fol. 120r Zeile 7 — fol. 129v Zeile 27 antwortet er auf die 16 Artikel, soweit er die Antwort nicht schon vorweggenommen hatte, kommt dann auf die 4 puncta — die berühmten 4 Artikel — zu sprechen und setzt sich mit der im Brief ausgesprochenen Ablehnung des Konzils zu Basel auseinander.

Das Recht des Menschen auf Eigentum leitet sich aus einer vor dem Sündenfall — ante peccatum — erfolgten Anordnung Gottes ab: ... possessio rerum et dominium super eas est naturalis et per consequens licita ex ordinatione originali divina. Dies begründet Nikolaus Magni aus Gen 1, 28; 9, 1 und Psalm 113, 16. Die Kleriker haben demnach ein Recht auf Eigentum, auf dessen Ausübung sie freilich durch ein Gelübde — speciali voto — verzichten könnten. Aber gerade ein solcher Verzicht ist nicht der Fall: Non autem papa, episcopi aut inferiores talia in sua ordinatione se obligant, ut absque proprio vivant et nullum possideant[50]. Auch in der alten Kirche finden wir Jünger des Herrn im Besitz irdischer Güter: Ananias, Joseph von Arimathäa, Nikodemus, die Christengemeinde von Antiochien und wie 1 Tim 3, 2 4 beweist — sacerdotes et alii clerici[51]. Das

[48] fol. 108v.
[49] K. Bihlmeyer - H. Tüchle, Kirchengeschichte, Bd. 2: Das Mittelalter (Paderborn [14]1955) 440.
[50] fol. 108v.
[51] fol. 108v—109r.

Herrenwort Luk 14, 33 gilt de abrenuntiatione illiciti affectus ad temporalia et dominia. Quia habere et possidere temporalia recto affectu non repugnat discipulatui Christi ...[52].

Zwei Gründe sind es, warum man den Klerikern den *Zehnten* geben muß: 1. Die Kleriker sollen dadurch instand gesetzt werden, den cultus divinus zu leisten, zu dem sie von Amts wegen verpflichtet sind. 2. Der Zehnte, den man gibt, ist Zeichen und Anerkennung (signum et recognitio) der umfassenden Herrschaft Gottes, des Gebers aller Gaben[53]. Immer schon waren die Christen gehalten, für das zeitliche Wohl der Kleriker besorgt zu sein. Der Herr selber sagt: ‚Der Arbeiter ist seiner Nahrung wert' (Matth 10, 10). Als die Zeit der Christenverfolgung dem Frieden nach außen hat Platz machen müssen, haben die Heiligen Väter, erleuchtet vom Heiligen Geist und in dem Wissen, daß die caritas laicorum in den ‚letzten Tagen' erkalten würde, einen Zehnten verpflichtend eingeführt, damit die Kleriker um so besser sich ganz ihren geistlichen Aufgaben widmen könnten. Wer den Zehnten empfängt, muß für das christliche Volk Sorge tragen[54].

Den *Ablaß* definiert Nikolaus Magni so: ... non est aliud quam communicatio poenae Christi et sanctorum, quae fit nobis ad satisfaciendum pro peccatis nostris[55]. In dreifacher Hinsicht behandelt er die Ablaßlehre. 1. Unde sit collectus hic superabundans thesaurus et indeficiens, qui fidelibus dispositis distribuitur per indulgentias. 2. Quaenam sit utilitas huiusmodi indulgentiarum. 3. Quis habeat eas dare sive distribuere[56].

Der superabundans thesaurus — der Kirchenschatz — setzt sich zusammen aus den überfließenden Verdiensten Christi, der Märtyrer und anderer heiliger Menschen. Christi autem meritum est primaria et fontalis pars huius thesauri superabundantis, de qua aliae partes fluxerunt et hodie fluunt. Dieser Schatz tilgt in der sakramentalen Lossprechung die Sündenschuld, befreit aus dem Fegfeuer, wird von den Priestern bei der Spendung der Sakramente zugewendet, von den Bischöfen und vom Papst — darüber hinaus — bei der Gewährung von Ablässen: Iste est thesaurus praesertim, a quo quantum ad originalem eius partem datur remissio culpae per peccati confessionem sacramentalem, relaxatur poena purgatorii per assumptam hic condignam satisfactionem[57]. Hic est thesaurus, qui dispensatur generaliter per sacerdotes Christi applicatione sacramentorum, spe-

[52] fol. 109r.
[53] fol. 110r.
[54] fol. 109v—110r.
[55] fol. 111r.
[56] fol. 110v.
[57] fol. 111r

cialiter per episcopos indulgentiarum concessione[58], specialissime vero in his et aliis per papam sive summum pontificem gratuita etiam indulgentiarum concessione, qui utique in dispensatione huius thesauri sui ceteris plura potest et aliora[59]. Der Grund, warum die Kirche über diesen Schatz verfügen kann, ist die Tatsache, daß Christus und die Heiligen mehr verdienten, als für sie selber notwendig war: Et ideo ecclesia potest de hoc thesauro communicare alicui vel aliquibus, quod sufficit ad satisfactionem pro eorum peccatis in parte vel in toto, secundum quod placet ecclesiae plus vel minus communicare[60]. Der Ablaß wirkt per modum solutionis, qua Deus per Christum et sanctos solvitur pro poena nobis debita[61].

Über die Nützlichkeit der Ablässe sagt Nikolaus Magni: Spes obtinendae indulgentiae facit peccatores crebrius ex proposito emendationis vitae suae malae ad ecclesias currere et peccata sua confiteri et ad sermones Dei et officiorum divinorum affectuose transire, ieiunia plus frequentare, eleemosynas largiores facere et orationes fundere. Eleemosynas, inquam, pro fundandis ecclesiis, hospitalibus aut aliis huiusmodi procurandis ad Dei honorem et communem utilitatem animarum pertinentibus. Item excitat peccatores ad poenitentiam, quando audivit tam largam benignitatem erga peccatores, quando audiunt se tam largam gratiam pro tam modico consecuturos, si solum vere sint contriti et confessi[62].

Das Recht, Ablässe zu verleihen, gründet in der Binde- und Lösegewalt, die Petrus und den übrigen Aposteln vom Herrn übertragen worden ist[63]. Nikolaus Magni führt im einzelnen als biblische Zeugnisse dieser Binde- und Lösegewalt an: Matth. 16, 18 f.; Joh 20, 22 f.; 1 Kor 4, 1[64].

Die Ablaßlehre Nikolaus Magnis weist eine Reihe besonderer Eigentümlichkeiten auf: Die erstmals von Hugo v. St. Cher entwickelte, von Klemens VI. amtlich vorgetragene, jedoch nicht definierte Lehre vom Kirchenschatz[65] erfährt eine entscheidende Änderung. Stellten bei Hugo und Klemens die überfließenden Verdienste Jesu Christi und der Heiligen — Hugo spricht nur von Märtyrern[66] — einen Schatz dar, über den die Kirche zur Tilgung noch verbliebener zeitlicher Sündenstrafen für Sünden, die ihrer Schuld nach bereits vergeben sind, jederzeit verfügen kann, so entwickelt sich bei Niko-

[58] fol. 111r.
[59] fol. 111v.
[60] fol. 111r.
[61] fol. 111r.
[62] fol. 111v.
[63] fol. 112r.
[64] fol. 112r.
[65] Ludwig Ott, Grundriß der Dogmatik (Freiburg i. Br. ^{5}1961) 527.
[66] Bernhard Poschmann, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Bonn 1948) 84.

laus Magni der Kirchenschatz zu einer Quelle, aus der alle Gnaden fließen, die die Kirche einem Menschen vermitteln kann. Mit anderen Worten: Der Kirchenschatz wird zum Bild für das den Menschen zuwendbare Verdienst Jesu Christi. Wenn ich recht sehe, steht Nikolaus Magni mit dieser Auffassung des Kirchenschatzes in der Ablaßgeschichte völlig allein[67]. Hand in Hand mit dieser Ausweitung des Begriffs thesaurus ecclesiae geht eine mit der Tradition völlig brechende Konzeption des Ablasses überhaupt. Nikolaus Magni übernimmt nicht den gängigen Ablaßbegriff, wie er sich beispielsweise bei Johannes Calderino, Heinrich von Gent[68], Thomas von Aquin[69] und dem zeitgenössischen Nikolaus Weigel[70] findet. Johannes Calderino hatte den Ablaß so definiert: Indulgentia est remissio poenae temporalis debitae pro peccatis actualibus poenitentium non remissae in absolutione sacramentali facta a praelato ecclesiae rationabiliter et ex rationali causa de poena indebita iustorum[71]. Ganz anders nun Nikolaus Magni. Er definiert den Ablaß nicht als remissio (= Nachlassung), sondern als communicatio (= Mitteilung)[72]. In der Ablaßkonzeption des Johannes Calderino werden zeitliche Sündenstrafen erlassen, und zwar um der überfließenden Verdienste Christi und der Heiligen willen. In der Ablaßkonzeption Nikolaus Magnis gibt es ebenfalls eine Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen um der überfließenden Verdienste Christi und der Heiligen willen; aber diese ist nicht ihr spezifisches Moment. Dieses besteht vielmehr in einer Mitteilung — communicatio — der poenae Christi et sanctorum an den Ablaßempfänger. So wird dieser in den Stand gesetzt, für seine eigenen Sünden Genugtuung zu leisten. Die Ablaßkonzeption des Johannes Calderino legt das Gewicht auf die Wegnahme der verdienten Sündenstrafen und erweckt den Eindruck, als handle es sich beim Ablaß um eine Erleichterung der Nachfolge des gekreuzigten Herrn. In der Ablaßkonzeption des Nikolaus Magni werden dem Ablaßempfänger die Leiden des Herrn und seiner Heiligen aufgelegt und er gewinnt Anteil an ihnen. Die Ablaßlehre des Nikolaus Magni nimmt Karl Rahner die Sorge, aus der heraus er schrieb: „Ablaß ist kein Ersatz für die Buße.“ [73] Sie enthält in sich alles, um die

[67] Weder bei B. Poschmann noch bei Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter I—III (Paderborn 1922 f.) konnte ich diese Auffassung des Kirchenschatzes finden. Vgl. auch K. Rahner, Kirchenschatz: LexThKir² VI 257.

[68] Quodl. XV q. 14.

[69] Supplementum q. 25.

[70] N. Paulus III 32.

[71] Zitiert bei Albert Füssinger, Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (Freiburg i. Br. 1957) 99.

[72] Nirgendwo bei N. Paulus konnte ich eine Definition des Ablasses als communicatio finden.

[73] Karl Rahner - Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 1961) 11.

Kreuzesnachfolge des Christen zu intensivieren. Ich kann mir nicht vorstellen, daß die Ablaßlehre mit zum Spaltgrund der europäischen Christenheit hätte werden können, wenn statt Johannes Calderino und Heinrich von Gent Nikolaus Magni sich durchgesetzt hätte. Durch seine Ablaßlehre wird Nikolaus Magni in der Zukunft unter die großen Theologen zu stellen sein. Seine Ablaßlehre ist eine adäquatere Reflexion auf die kirchliche Ablaßpraxis als die Ablaßlehre des Johannes Calderino.

Zu dem Vorhaben der capitanei in bohemia, mit den Reichsstädten, Königen, Fürsten und Herren — mit den Laien also — in einem *Glaubensgespräch* die strittigen Fragen zu behandeln, schreibt Nikolaus Magni: Nec est cum eis disputandum, nisi essent affecti informationem humiliter recipere et suum errorem corrigere[74]. Solange die Hussiten nicht ihre obstinatio ablegen, gibt es eine ganze Reihe von Gründen, die ein Gespräch über die Glaubensunterschiede unmöglich machen. Solche Gründe liegen teils in den Hussiten, teils in den disputierenden Theologen, teils in den Katholiken begründet[75].

Es gibt drei Gründe, die in den Hussiten gegeben sind und ein Glaubensgespräch unmöglich machen:

Prima est, ne videatur eorum perfidia dubia; quam certum est tamquam haereticam esse damnatam per constantiense concilium sacrosanctam totam ecclesiam romanam repraesentans; unde ergo sine scitu et concilio romanae ecclesiae non videtur cum eis esse publice disputandum, cum sint iam damnati ab ea, nec etiam sine praedeliberatione matura archiepiscoporum, episcoporum, praelatorum et doctorum. Secunda ratio, quia secundum philosophorum principem contra negantem principia non est disputandum. Ipsi autem negant principia fidei et statum christianitatis nostrae, quia romanam ecclesiam, caput eius et omnem ecclesiasticum ordinem quoad cultum divinum, quattuor principalia concilia, sanctos doctores, plura sacramenta et ipsi negant et persequuntur toto posse. Tertia ratio, quia disputatio cum ipsis, sicut pro nunc sunt dispositi, esset inutilis sive frustra ...[76].

Nikolaus Magni verweist auf ein Glaubensgespräch, um das die Hussiten den deutschen König gebeten hatten und das in einer ungarischen Stadt stattfand. Der König hatte eigens hervorragende Theologen aus Paris und Wien kommen lassen. Das Gespräch scheiterte, weil die Hussiten angaben, se non venisse informati, sed informare[77].

Der Gründe, die in den Laien zu suchen sind, die das Glaubensgespräch der Theologen überwachen und beurteilen sollen, gibt es zwei: 1. Die Laien haben nicht die Autorität, in Glaubenssachen zu entscheiden. 2. Sie haben im allgemeinen auch nicht die dafür notwendige Ausrüstung (cognitio spiritualium)[78].

[74] fol. 112v.
[75] fol. 112v—113r.
[76] fol. 113r.
[77] fol. 113r.
[78] fol. 113v.

An Gründen, die von den Katholiken aus ein Glaubensgespräch mit den Hussiten unmöglich machen — praesertim sub forma, sicut ipsi postulant —, führt Nikolaus Magni an:

Prima, ne nos videamur vertere fidem nostram et statum catholicum christianum in dubium et consequenter esse incertum et infidelem. Quia secundum regulam iuris: Qui dubitat in fide, infidelis est eius ...[79]. Secunda ratio, ne videamur nos facere participes in pravitate criminum eorum. Ipsi enim excommunicati sunt ab omni excommunicatione, tum quia pertinaces haeretici cum fautoribus et defensoribus eorum tum etiam quia sunt occisores et spoliatores clericorum[80]. Tertia ratio est, ne vere fideles laici vel clerici exponantur periculis, infirmi scilicet laici in periculum subversionis et firmi in catholica veritate in periculum corporalis occisionis[81].

Ausführlich spricht Nikolaus Magni in diesem Zusammenhang über die *Exkommunikation*[82]. Sie trennt den Exkommunizierten von der Gemeinschaft der Gläubigen, ut erubescat[83]. Sie ist eine Nachahmung des göttlichen Gerichtes, quo per flagella castigat. In quantum enim separat eum a suffragiis spiritualibus, imitatur divinum iudicium, quo Deus hominem sibi ipsi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum et ad ecclesiam redeat[84]. Die Wirkungen der Exkommunikation, besonders der großen, sind zahlreich: Homo enim per huiusmodi excommunicationem a societate fidelium excluditur aut per hoc in bonis eorum spiritualibus non participat et suffragiis privatur. In manibus suis sibi ipsi derelinquitur. Auxilium ex meritis fidelium sibi non tribuitur. Protectio a daemonibus ei subtrahitur. Die Exkommunikation bezweckt nicht die Verdammung, sondern die Besserung des Exkommunizierten[85].

Über die *Behandlung der Ketzer schreibt Nikolaus Magni:* Haereticos autem exterminare non est peccatum, sed meritorium. Et bene licet papae et clericis exhortari et inducere laicos fideles, quod ipsos exterminent, non autem quod in propriis personis armis corporalibus bellent et sanguinem fundant humanum, ita quod non irregulationem intulerant[86].

Im dritten Teil des scriptums antwortet Nikolaus Magni zunächst im einzelnen auf die *16 articuli* der capitanei in bohemia, soweit er dies nicht schon bisher getan hatte.

In seiner Antwort auf den *1. Artikel* bemerkt er, der Bischof handle gut und richtig, wenn er nur den weihe, der ein patrimonium oder ein

[79] fol. 113v.
[80] fol. 114r.
[81] fol. 114v.
[82] fol. 115r—116v.
[83] fol. 115v.
[84] fol. 115v.
[85] fol. 115v.
[86] fol. 116v.

ecclesiasticum beneficium habe. Die Kirche verlange dies nämlich, damit der Priester nicht seine tägliche Nahrung erbetteln müsse und so in der Ausübung seines Amtes behindert werde. Matth. 10, 9 f. gilt nur von jenen, die alles verlassen haben, ut sine impedimento temporalium rerum possint habere currere per mundum et praedicare. Ad hoc non obligavit Christus quemlibet presbyterum futurum[87].

Zu den Bischöfen, die — wie der 2. *Artikel* sagt — die Spendung der Weihen sich durch Geld entgelten lassen, meint Nikolaus Magni: non sunt ex hoc episcopi commendabiles, si faciunt ex pacto alios non volendo consecrare. Sie hören indes durch ein solches Verhalten nicht auf, Bischöfe zu sein. Es handeln auch nicht alle so: non sunt ergo boni infamandi propter malos . . .[88].

Über die angeblich auf das eigene Wohlleben ausgerichtete Intention der Priesteramtskandidaten sagt Nikolaus Magni in seiner Antwort auf den *3. Artikel:* aliqui faciunt, aliqui non. Et sperandum est, quod maior pars non. Et ideo male et temere iudicant de omnibus[89].

Auf den *4. Artikel,* der die Exkommunikation betraf, antwortete Nikolaus Magni bereits[90]. In seiner Antwort auf den *5. Artikel* sagt er, es dürfe das Geld, das der Priester bekomme, zwar nicht die causa prima et principalis seines Gebetes für die Verstorbenen sein, wohl aber eine causa remota, inducta et occasionalis. Er kommt auf die Leugnung des purgatorium durch die Hussiten zu sprechen, die vielleicht von den Waldensern, aber nicht von Wiklif herrühre. Für die Existenz des Purgatoriums treten Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr. ein, der letztere im 4. Buch seiner Dialoge. An Schriftzeugnissen führt Nikolaus Magni an: 2 Makk 12, 43—46; Matth 12, 32; 1 Kor 3, 12 15[91].

Zum *6. Artikel* der Hussiten bemerkt er: Wenn deswegen die heutigen Priester iniusti sind, weil sie nicht wie Christus und Johannes d. T. gekleidet sind, dann sind auch alle Apostel und Schüler des Herrn iniusti gewesen. Denn sie haben bestimmt kein nahtloses Gewand (tunica inconsutilis) wie Christus und kein Gewand aus Kamelhaaren wie Johannes getragen. Es gibt auch stolze Menschen in veste vili et sordida. Superbia et mentis elevatio sunt in interioribus animae, non in exterioribus corporis; ergo ex exterioribus non postest argui de se de superbia. In der Kleiderfrage haben zu bestimmen die decentia status und die consuetudo honestorum[92].

[87] fol. 120r.
[88] fol. 120r.
[89] fol. 120r—120v.
[90] fol. 120v: Quartus articulus est de excommunicatione, de quo dictum est supra satis late.
[91] fol. 120v—121v.
[92] fol. 121v—122r.

Zu dem Vorwurf der Habsucht, den der *7. Artikel* erhob, sagt Nikolaus Magni: aliqui faciunt, alii non. Et ipsi asserunt de omnibus. Sicut enim ipsi sunt, ita iudicant de omnibus aliis. Wenn einige die Sakramente ‚verkaufen', handeln sie schlecht. Hoc non pertinet ad Hussitas corrigere, sed ad eorum superiores [93].

Der *8. Artikel* hatte dem Klerus einen unkeuschen Lebenswandel vorgeworfen. Nikolaus Magni antwortet: Respondetur, quod de gratia Dei multi inveniuntur iusti et honesti sacerdotes. Die Hussiten verfolgen und töten unter den Priestern incontinentes und continentes [94].

Die in dem *9.* bzw. *10. Artikel* erhobenen Anklagen erwähnt Nikolaus Magni nur, ohne sie zu beantworten [95]. Der *11. Artikel* hatte den Klerikern vorgeworfen: Ipsi sunt scienter mendaces. Nikolaus Magni bricht in den Ruf aus: Ecce, quomodo detrahunt omni clero tam religiosorum quam saecularium. Ipsi quasi soli sint in via Dei, qui tamen detractores sunt Deo odibiles, ad Romanos 1 (30). Magni hält den Hussiten Matth 7, 3 vor Augen. Er wirft ihnen vor, sie verletzten die Heilige Schrift. Percurratur tota scriptura novi testamenti. Non invenientur, quod Christus aut sui discipuli aliquem occiderunt, spoliaverunt aut aliqua horum iusserunt. Gerade das machen die Hussiten [96].

Zu dem Vorwurf, nicht recht zu *konsekrieren* und dem Volk den Leib des Herrn nicht richtig zu spenden, nimmt Nikolaus Magni in seiner Antwort auf den *12. Artikel* ausführlich Stellung. Die Absender des Briefes wollen mit diesem ihrem Vorwurf ein Vierfaches sagen: 1. Die Priester konsekrieren nicht richtig. 2. Sie geben nicht in der richtigen Weise dem christlichen Volk das sacramentum corporis Domini nostri Jesu Christi. 3. Sie handeln ganz bewußt so (praesumptuose). 4. Sie wollen ihre Praxis aus der Heiligen Schrift beweisen. Bevor Nikolaus Magni zu antworten beginnt, sagt er: in hoc articulo diutius est standum, quia ardua includit [97].

Den Vorwurf der falschen Konsekration leiten die Hussiten ab: ex parte materiae, ex parte formae, ex parte verborum consecrationis. Ex parte materiae: Es gibt Hussiten, die behaupten, es müsse gesäuertes Brot konsekriert werden. Auch Christus habe solches genommen. Nikolaus Magni sieht in dieser Behauptung einen Widerspruch zu der Heiligen Schrift. Ungesäuertes Brot müsse verwendet werden. An Schriftzeugnissen hierfür führt er an: Matth 26, 17, Luk 22, 1 in Ver-

[93] fol. 122r.
[94] fol. 122r.
[95] fol. 122r.
[96] fol. 122r—122v.
[97] fol. 122v.

bindung mit Ex 13, 7[98]. Ex parte formae: Die Hussiten stoßen sich an den Bildern, die den Hostien aufgeprägt sind. Das sei Götzendienst. Nikolaus Magni antwortet: ... respondetur, quod non committamus idololatriam habendo imagines crucifixi vel eius passionem repraesentantes, sed ut nos ad commemorationem excitemus illam, de qua praecepit: Hoc facite in meam commemorationem, Lucae 22 (19). Item plures oblatae non habent imagines[99]. Ex parte verborum consecrationis: Die Beifügung des Wortes enim in der Konsekrationsformel — Hoc est enim corpus meum — stamme nicht von Christus, sondern aus einer abergläubischen Gesinnung (superstitiose additur). Nikolaus Magni sagt: ... creditur, quod Christus usus fuerit illa forma, qua utitur ecclesia, et post eum discipuli usi sint. Etsi non est scriptum in evangelio, ex hoc non sequitur, quod ergo non sit factum, quia scripsit Johannes evangelista: Multa alia fecit Jesus, quod non sunt scripta in libro hoc, Joh 20 (30) et 21 (25). Diese Stelle ist bedeutsam für die Frage nach den Glaubensquellen. Nikolaus Magni fährt fort: Haec enim dictio ‚enim' additur ad inducendum hominem, ut eo magis afficiantur manducare corpus Christi et ad continuandum litterae praecedenti. Quia praemittitur (1 Cor 11, 24): Accipite et manducate ex hoc omnes, ideo sequitur forma debita: Hoc est enim corpus meum. Unde ergo haec dictio ‚enim' non est omittenda ex statuto ecclesiae, quia, si quis omitteret ex contemptu, peccaret mortaliter, licet non requiratur de necessitate ad essentiam formae[100].

Die Behauptung der Hussiten, die Priester spendeten dem Volk den Leib des Herrn nicht in der richtigen Weise, wird von Nikolaus Magni ebenfalls abgewiesen. Falls sie mit dieser ihrer Behauptung den Katholiken vorwerfen wollten, sie geben den Kindern nicht den Leib des Herrn, muß ihnen geantwortet werden: ... Christus, cuius actio est nostra instructio, solum communicavit suos discipulos ... neque pueros. Nec legitur, quod apostoli post hoc id fecerint. Die Spendung an das noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangte Kleinkind ist umsonst (frustra) und überflüssig (inutile)[101]. Dann kommt Nikolaus Magni auf die Kommunion unter beiderlei Gestalten zu sprechen. An Gründen, warum die Laien nicht auch unter der Gestalt des Weines kommunizieren, führt er an: 1. Bei der sumptio sanguinis könnte sehr leicht die schuldige summa reverentia[102] verletzt werden ... crescente multitudine populi christiani, in qua continentur senes et iuvenes, quorum quidam non sunt tantae discretionis, ut cautelam debitam apud usum sacramenti adhibeant, ideo provide et rationabiliter obser-

[98] fol. 122v.
[99] fol. 122v.
[100] fol. 122v—123r.
[101] fol. 123r.
[102] fol. 123r.

vatur, quod populis sanguis Domini nostri Jesu Christi non detur propter periculum effusionis in ecclesia et etiam in deportatione ad infirmos aut ad alios ecclesiam visitare non potentibus, sicut sunt captivi, clausi etc.[103]. 2. Durch den Empfang sub utraque specie könnte sehr leicht beim Empfänger der Glaube entstehen, als sei Christus unter einer Gestalt nicht ganz gegenwärtig. Et non solum populus laicalis ex hac causa non communicatur sub utraque specie, verum etiam propter periculum erroris, quia non crederent simplices sub specie panis totum Christum se suscipere tam quoad corpus quam quoad sanguinem[104]. Joh 6, 54 meint nicht die manducatio sacramentalis, sondern die manducatio spiritualis[105]: Idem est ergo manducare carnem et bibere eius sanguinem, quod venire et credere in eum[106].

Zur Parteilichkeit in geistlichen Gerichten, die der *13. Artikel* vorwarf, bemerkt Nikolaus Magni: darüber zu urteilen, komme den kirchlichen Obern und nicht den Hussiten zu. Stat bene, quod aliqui sic iudicent, sicut dicunt, non tamen omnes. Et ipsi accusant et infamant omnes[107].

Zu den Vorwürfen des *14. Artikels* — Geld für die Lossprechung etc. — sagt er: Solche Anklagen kommen aus der Absicht, bei den Laien den Klerus verhaßt zu machen. Es gebe auch viele gute Priester, die nicht so handelten[108].

Bezüglich der Rechtmäßigkeit des Zehnten, um die es im *15. Artikel* ging, verweist Nikolaus Magni auf das bereits oben Gesagte[109].

In der Antwort auf den *16. Artikel* — das Zinsnehmen — heißt es: Ecce, quidquid possunt cogitare mali, hoc imponunt clero ad ipsum infamandum et ad reddendum odiosum omni populo christiano ad expellendumque a se. Si clerus sic agit, sicut ipsi famant, male agit. Sed sic non omnes agunt. Item si aliqui clerici pro sua necessitate emunt redditus iustae emptionis contracti, licitum est eis[110].

In seiner Stellungnahme *zum ersten der 4 puncta,* alle öffentlichen Todsünden müßten verhindert werden gemäß der Schrift, kommt Nikolaus Magni auf die Juden zu sprechen: Ipsi ... Hussitae expellunt, exspoliant et occidunt eos. Aber gerade das ist gegen die Heilige Schrift gerichtet. Die Heilige Schrift verbietet, die öffentlichen Todsünden der Juden zu verhindern, der Juden, qui sunt publici peccatores mortales usurarii et communiter blasphemi Domini nostri

[103] fol. 124r.
[104] fol. 124r.
[105] fol. 124v.
[106] fol. 125r.
[107] fol. 125v—126r.
[108] fol. 126r.
[109] fol. 126r.
[110] fol. 126r.

Jesu Christi. Magni beruft sich auf Psalm 58, 12 und zieht daraus den Schluß: Unde conservandi sunt in vita ad testimonium eorum, quae gesta sunt contra Christum. Ihr Rest wird sich schließlich bekehren. Nikolaus Magni verweist auf Is 10, 21[111]. Bezüglich der von den Hussiten geforderten Verhinderung aller öffentlichen Todsünden zitiert er Matth 13, 24—30; 18, 7. Todsünden dürfen zugelassen werden, wenn noch größere Sünden dadurch verhütet werden können: sicut sunt meretricia et lenocinia publica, quae permittuntur in re publica, ut vitentur oppressiones virginum, viduarum et coniugatarum mulierum adulteria et peccata sodomitica et contra naturam et huiusmodi[112].

Zum *dritten der puncta* führt Nikolaus Magni u. a. Psalm 23, 1 an: „Des Herrn ist die Erde und was sie füllt, der Erdkreis und was auf ihm wohnt." Er sagt dazu: Per quod intelligitur ecclesia, quae per totum orbem est diffusa et non solum in Bohemia et Moravia[113].

Zum Schluß spricht Nikolaus Magni über das *Konzil von Basel*. Ich führe die ganze Stelle hier an:

Ultimo ipsi dicunt de concilio ut intellexerunt in Basilea in futurum fiendo, de quo nemo debeat gaudere neque ad ipsum, si congregatum fuerit, venire vel mittere. Ecce, more suo omnia in pessimum interpretantes etiam bona. Concilium enim pro reformatione ecclesiae est valde bonum, de quo omnis homo debet gaudere et petere Dominum, quod non impediatur, sed magis promoveatur. Fur autem odit lucem et similiter, qui tenebras amat et male agit et non venit ad lucem, ut non arguantur opera eius, Johannis 3 (20). Item scire debetis, quod in Constantia fuerint multi honesti episcopi, praelati et doctores credo de omni natione christianitatis, qui invite fecissent illa mala et turpia, quae imponunt eis. Et si qui alii aliquod turpium fecerint, propter illos non debebant totum concilium et omnes infamare et ita temere definire, quod nullam bonam et utilem congregationem facient, sed solum ad tegendum sua crimina et haereses. Quomodo possent ipsi loqui bona, cum sint mali, secundum dictum Salvatoris Matthaei 12 (33): Bona arbor bonos fructus facit et mala malos ibidem et septimo capitulo (17) etc.[114].

Ein Jahr also vor seinem Beginn — genau am 10. Juni 1430 — begrüßt Nikolaus Magni, damals wohl der führende Theologe an der Universität Heidelberg, in aller Öffentlichkeit das Konzil von Basel: Concilium enim pro reformatione ecclesiae est valde bonum. Sein aus freudigem Herzen kommendes Ja zum Konzil ist ausschließlich von seelsorgerlichen Motiven bestimmt. Sein Denken kennt keinen Gegensatz zwischen Konzil und Papsttum, sondern nur deren organische Zusammengehörigkeit. Das Konstanzer Konzil war ihm nämlich Repräsentation der römischen Kirche, deren Haupt der Papst ist[115].

[111] fol. 127v.
[112] fol. 127v.
[113] fol. 129r.
[114] fol. 129v.
[115] fol. 113r.

Am 19. April 1432 wählte die Heidelberger Universität für eine Dauer von 4 Monaten neben Gerhard Brant und Otto de Lapide Nikolaus Magni zu ihrem Vertreter auf dem Konzil[116]. Gerhard Ritter bedauert, daß wir über die Stellungnahme dieser drei Konzilsteilnehmer nichts erfahren: ‚weder zur Frage der Konzilsverlegung und der Superiorität des Papstes, noch zur Hussitenfrage . . .' Unbedeutend könne aber ihr Anteil nicht gewesen sein[117]. Von Magnis Scriptum her scheint sich mir das Dunkel aufzuhellen, das bisher über der Tätigkeit dieser drei Männer lag. Nikolaus Magni dürfte im Kreise dieser drei auf Grund seiner Autorität die bestimmende Persönlichkeit gewesen sein. Es ist nicht anzunehmen, daß er seine 1430 vertretenen Prinzipien 1432 verleugnet hat. Nikolaus Magni wird also in diesen 4 Monaten seiner Konzilstätigkeit zusammen mit Gerhard Brant und Otto de Lapide auf Ausgleich der Spannungen zwischen Konzil und Papsttum bedacht gewesen sein, bei grundsätzlicher Ablehnung des Konziliarismus. In der Hussitenfrage dürfte er als ehemaliger Prager Professor für besonders kompetent gegolten haben und auf die Meinungsbildung des Konzils von großem Einfluß gewesen sein. Es scheinen mir die Prager Kompaktaten ganz auf der Linie Nikolaus Magnis zu liegen.

Auf weite Strecken hin bestätigt das scriptum contra epistolam perfidiae Hussitarum das Bild, das Adolph Franz von Nikolaus Magni gezeichnet hat[118]: seine Begeisterung für das Priestertum und die Kirche, seinen Reformeifer, seine Liebe zur Wissenschaft, seine Mithilfe in der praktischen Seelsorge. Nur in dem einen Punkte möchte ich Franz widersprechen, wenn er behauptet, Nikolaus Magni sei kein Bahnbrecher, kein Mann neuer Ideen gewesen. Magnis Ablaßlehre beweist das Gegenteil.

IV. Die Schriften und Aufzeichnungen Wenks

Die epistola perfidiae Hussitarum und das scriptum des Nikolaus Magni sind bisher losgelöst von ihrem Fundort betrachtet worden. Sie können und müssen aber auch als Teile des Codex Mc. 31 betrachtet und verstanden werden. Die Tatsache, daß Johannes Wenk den Brief der capitanei in bohemia sowie das Scriptum des Nikolaus Magni in sein Konzeptbuch aufnimmt und beides kommentiert, zeigt, wie umfassend er sich 1430 mit der Hussitenfrage beschäftigt hat. Die Bezeichnung epistola perfidiae Hussitarum stammt von Wenk und beweist zusammen mit der oben angeführten Fußnote zur deutschen

[116] Ritter 303, 305.
[117] Ritter 304.
[118] Franz 199.

Fassung des Briefes — Thema epistolae etc. —, daß der Herrenberger in der Hussitenfrage mit seinem Lehrer Nikolaus Magni völlig übereinstimmt.

Der größte Teil der Wenkschriften des Codex Mc. 31 ist älter als die quaestio zum principium des 3. Sentenzenbuches, die Ende 1431 entstand und bisher die mit Sicherheit älteste Schrift Johannes Wenks war[119]. Das früheste Datum ist ein von Wenk mit eigener Hand gemachter Eintrag aus dem Jahre 1429: Hoc de primo capitulo canticorum sufficiat 1429. Die fol. 13^{r} stehenden Notizen, deren Explizit der eben zitierte Satz ist, scheinen Bruchstücke einer kursorischen Vorlesung über das Hohelied zu sein[120].

Wenks Eintrag aus dem Jahre 1429, die epistola perfidiae Hussitarum und das scriptum des Nikolaus Magni fallen in die Zeit, da der Herrenberger als baccalaureus cursor an der Universität Heidelberg tätig war. Am 3. Juli 1430 wurde er zu den Sentenzen präsentiert und begann damit am 29. Januar 1431[121].

Codex Mc. 31 enthält fol. 138^{r}—143^{r} das bisher unbekannte *principium zum 1. Sentenzenbuch,* von Wenk mit eigener Hand niedergeschrieben. Über dem Incipit steht:

Anno 1431 in die Valery[122]. Das Incipit selber lautet: Venerabiles et egregii patres, magistri, domini, ceterique variarum facultatum viri famosi. Illucescente praesenti diecula in sententias principiandi, annuente Dei gratia quattuor video peragenda: Primum est divini nominis sanctorumque invocatio. Secundum: Sententiarum magistri Petri Lombardi antistitis parisiensis recommendatio. Tertium: Contra reverendum dominum sententiarium magistrum meum Bartholomaeum de Traiecto superiori consueto more replicatio. Quartum: Deo et vobis gratiarum actio seu recommendatio. Das Explicit heißt: Post haec ad inferiora descendendo regratior domino Bartholomaeo de sancto Trudone rectori huius almae universitatis capiti nostro, qui sua praesentia hunc actum dignatus est decorare. Deinde magistris nostris sacrae theologiae professoribus eximiis et praecipue magistro meo Magistro Nicolao Magni de Yawer, sub cuius alis et protectione praesentem legendi suscepi laborem. Deinde doctoribus sacrorum canonum. Deinde specialiter domino et magistro meo magistro Johanni Kirchem sacrarum legum doctori. Qui hucusque a contracta notitia sui favoris et gratitudinis ad personam meam bene-

[119] Haubst 86 69—71.

[120] Vgl. Ritter 200.

[121] Gustav Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg, 2. Teil (Heidelberg 1886) 591: Item anno 1427 die 29. mensis Julii M. Johannes Wenck presentatus fuit ad legendum in theologia cursum per M. Nicolaum Magni de Jawor, dedit 1 fl. Item idem eodem anno die 29^{a} mensis Septembris fecit principia in eundem et in prima die sequentis mensis, sc. Octobris, incepit legere eundem. Item idem anno 1430 3^{a} die mensis Julii presentatus fuit ad legendum sentencias per prefatum magistrum Nicolaum et principiavat in easdem anno 1431 29. die mensis Januarii, defit 2 fl. Item anno 1432 idem M. Johannes Wenk (sic!) finivit sentencias die 6^{a} mensis Februarii.

[122] H. Grotefend — Th. Ulrich, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit (Hannover ^{10}1960) 104: Valerii ep. Treveren. confessoris Jan. 29.

volentiam non destitit impedire nec in futuro, ut spero, desistere. Deinde regratior magistro Gerhardo de Hunkirch doctori in medicina. Deinde Magistro Nicolao Wachanan facultatis artium decano. Postremo etiam regratior singulis sacrae theologiae baccalaureis, aliis magistris et baccalaureis et dominis, quibus me offero ad beneplacita et mandanda. Anno 1431 Valery.

Nicht weit vom Anfang seines principium nennt Johannes Wenk vier Grundsätze, von denen er sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit leiten lassen will: 1. Er will nur das sagen, was Gott gefällt. 2. Er will in seinem Gedankengang ‚konsequent', d. h. folgerichtig sein. 3. Er will decenter sprechen, d. h. mit der nötigen Schicklichkeit. 4. Er will faciliter — d. h. in leichtverständlicher Weise — sprechen[123]. In dem folgenden ausführlichen Gebet wendet er sich zunächst an die Trinität, dann an den Vater, hernach an den Sohn und schließlich an den Heiligen Geist, um mit der Anrufung Mariens und der Heiligen zu endigen[124]. Die Innigkeit dieser Gebete wird beispielsweise in folgenden Worten spürbar: Domine ... mi Jesu Christe ... extinctum animae meae infelicis igniculum reaccende et iam absorptum ex deglutientis mortis faucibus educ ... Et quia tantae sum fragilitatis, ut me ad te convertere non valeam, converte me ad te, Deus salutaris meus ...[125]. Als Beweggrund der Inkarnation erscheint — wie dann später in der quaestio zum principium des 3. Sentenzenbuches — die Erlösung des Menschengeschlechtes[126].

Die recommendatio der Sentenzen des Petrus Lombardus erfolgt im Anschluß an Osee 13, 9: Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum[127]. Die von dieser Schriftstelle — dem biblischen ‚thema' — her entwickelte quaestio lautet: Utrum studium divinarum litterarum sit in profectum et salutem animarum. Wenk führt einige Argumente an, die gegen einen vom Studium der heiligen Schriften herrührenden geistlichen Nutzen sprechen, bricht dann ab, ohne eine Antwort zu geben[128]. In der folgenden protestatio verspricht er der römischen Kirche Gehorsam: ... in praesenti actu nec non in quocumque alio per me fiendo non intendo, dicere aliquid, quod sit contra fidem orthodoxam sacrosanctae romanae ecclesiae aut eius determinationem aut contra bonos mores aut quovis modo piarum aurium offensivum ...[129]. Abgeschlossen wird die recommendatio der Sentenzen durch Wenks prima conclusio, die so heißt: Doctor hominum, Dominus ipse, solus creator est et aeternus. Der erste Teil der conclusio ergibt sich aus Psalm 93, 10: Qui docet hominem scientiam.

[123] fol. 138v.
[124] fol. 138v—139v.
[125] fol. 139r.
[126] fol. 139r. Zum principium des 3. Sentenzenbuches siehe Anm. 119.
[127] fol. 139v, fol. 140v.
[128] fol. 140v—141r.
[129] fol. 141r.

Der 2. Teil soll im Verlauf der Vorlesungen über das 1. Sentenzenbuch zur Sprache kommen[130].

Die replicatio bringt eine Auseinandersetzung mit dem, was Bartholomaeus de Traiecto superiori in der 2. conclusio seiner 1. quaestio zum 2. Sentenzenbuch vertreten hatte. Johannes Wenk gibt die Lehre des Bartholomaeus so wieder: 1. Creatio est creaturae communicabilis de potentia Dei absoluta[131]. 2. Quamvis mundum vel aliam rem creatam fuisse ab aeterno pro nunc est impossibile, adhuc tamen tale fuisse ab aeterno non includit repugnantiam per se et absolute[132]. Die Antworten Wenks waren schon am Schluß der recommendatio vorweggenommen. Sie werden von ihm nochmals eigens formuliert: 1. Per nullam potentiam Dei creatio est creaturae communicabilis[133]. 2. Die Anfanglosigkeit der Welt in se includit repugnantiam et etiam in ordine ad agens[134].

Die Gestalt des *Bartholomaeus de Traiecto superiori* tritt durch Wenks principium zum 1. Sentenzenbuch — wie auch durch sein weiter unten erwähntes principium zum 2. Sentenzenbuch — in ein deutlicheres Licht. Bartholomaeus ist Wenks Opponent in dessen principia zum 1. bzw. zum 2. Sentenzenbuch. Er vertritt wie vor ihm Durandus und nach ihm Gabriel Biel die Mitteilbarkeit der Schöpfermacht Gottes an ein Geschöpf[135] und hält die Anfangslosigkeit des Geschaffenen für möglich — beides de potentia Dei absoluta — und erweist sich dadurch als Nominalist. Im principium zum 1. Sentenzenbuch wird er von Wenk als reverendus dominus sententiarius magister meus eingeführt. Der Magistertitel gebührte ihm als magister artium. Das principium zum 2. Sentenzenbuch nennt ihn zweimal magister meus magister Bartholomaeus. Die Tatsache, daß der in seinen Angaben so genaue und zuverlässige Wenk seinen Opponenten im 1. principium als sententiarius bezeichnet und im 2. principium nur noch als magister, ist von Bedeutung. Bartholomaeus dürfte in der Zeit zwischen den beiden principia — also 1431 — zum Doktor der Theologie promoviert worden sein. Es bestätigt sich demnach Rudolf Haubsts auf F. Th. Petreius und St. A. Würdtwein gestützte Annahme, „daß Bartholomaeus in Heidelberg Theologieprofessor war“[136]. Die beiden principia dürften auch auf Wenks Beziehung zum Kartäuserorden ein neues Licht werfen. Diese wird wohl nicht so sehr — wie Gerhard Ritter annimmt — durch Marcellus Geist von

[130] fol. 141r.
[131] fol. 141r.
[132] fol. 141v.
[133] fol. 142r.
[134] fol. 142v.
[135] Ludwig Ott, Grundriß der Dogmatik (Freiburg i. Br. ^{5}1961) 104.
[136] Haubst 42.

Atzenheim vermittelt worden sein[137] wie durch Bartholomaeus de Traiecto superiori.

Die recommendatio der Sentenzen des Petrus Lombardus zeigte, wie Johannes Wenk in der Frage nach dem Beweggrund der Inkarnation sich den thomasischen Standpunkt zu eigen machte. Ausführlicher behandelt er dieses Thema in der quaestio zum principium des 3. Sentenzenbuches. „Bei der Begründung der Ansicht, daß ‚der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte', hebt Wenk ... deutlicher als Thomas hervor, daß ‚das Mysterium der Inkarnation über der perfectio universi stehe', und ‚daß der vornehmste und hauptsächlichste Grund der Inkarnation die Erlösung und Befreiung des Menschengeschlechtes' und nicht ‚die Vollendung und Erhöhung der menschlichen Natur' sei."[138] Wenk machte sich also die thomasische Position prinzipiell zu eigen, aber in durchaus eigenständiger Weise. Dasselbe gilt für Wenks Auseinandersetzung mit Bartholomaeus im principium zum ersten Sentenzenbuch. Sein Standpunkt liegt auf seiten der via antiqua und damit auch auf seiten des heiligen Thomas. Im einzelnen unterscheidet er sich indes von Thomas dadurch, daß er die natürliche Erkennbarkeit der Anfangslosigkeit der Schöpfung lehrt[139].

Das principium zum ersten Sentenzenbuch zeigt die große Verehrung und herzliche Zuneigung, die Johannes Wenk für seinen Lehrer Nikolaus Magni empfand. Er beginne — so schreibt Wenk in seiner recommendatio der Sentenzen — non propria temeritate, sed de licentia et ordinatione venerabilium patrum meorum sacrae theologiae professorum et praecipue sub regimine et protectione magistri mei piissimi Magistri Nicolay de Yawer[140]. In der gratiarum actio dankt er besonders seinem Magister Nicolaus Magni de Yawer — die Stelle wurde bereits oben erwähnt —, sub cuius alis et protectione praesentem legendi suscepi laborem[141]. Der Name des Nikolaus Magni begegnet — abgesehen vom scriptum contra epistolam perfidiae — im Codex Mc. 31 an mehreren Stellen. Der Einfluß, den Nikolaus Magni auf seinen Schüler ausübte, läßt sich besonders gut an der ausführlichen quaestio sehen, die fol. 190^{r}—201^{v} steht und weiter unten besprochen wird. Fol. 38^{r} ganz unten am Rand und fast nicht zu lesen wird ein dictum wiedergegeben, das Yawer 1431 getan hat. Der Name Yawor (sic) findet sich ganz unten fol. 70^{v}. Fol. 93^{v}. ganz unten steht, von Wenk mit eigener Hand geschrieben: Yawor: Maiora, quae sciverit, didicit audiendo sermones.

[137] Ritter 424.
[138] Haubst 70 f.
[139] fol. 142^{v}.
[140] fol. 140^{v}.
[141] fol. 142^{v}.

Der in der gratiarum actio des principium zum 1. Sentenzenbuch erwähnte *Johannes Kirchem* kann kein anderer als der im pfälzischen Kopialbuch 810 (Karlsruhe) fol. 165 erwähnte „meister Johann Kircheim leerer in weltlichen rechten" sein[142]. Johannes Wenk muß sich dessen besonderen Wohlwollens erfreut haben. Die guten Beziehungen Wenks zu diesem Rechtslehrer, der „sowohl der Universität wie dem pfalzgräflichen Hofe sehr nahe stand"[143], ergeben sich auch aus der Tatsache, daß fol. 144^{r} ein von Wenk mit eigener Hand niedergeschriebener Brief dieses Johannes Kirchheim an den „damals berühmten Heidelberger Chirurgen Heinrich Kräuwel aus Müntzingen, gen. Münsinger"[144], steht.

Nikolaus Wachanan, als Dekan der Artistenfakultät bei Wenks Eröffnungsvorlesung anwesend, ist mit Nikolaus Wachenheym identisch, der 1458 gegen die Epidemie der Kinderwallfahrten zum Mont St. Michel sur mer auftreten[145] und 1479 als Richter an dem Ketzerprozeß des Johannes Wesel teilnehmen wird[146]. *Gerhard de Hunkirch,* doctor in medicina, ist mit Gerhard von Hohenkirchen identisch, der früher in Prag, Leipzig und Köln tätig war[147].

Am 15. Mai 1431 antwortete Johannes Wenk auf die quaestio: *Utrum repletor orbis terrarum, Spiritus sanctus,* qui a Patre et Filio velut ab uno principio procedit per modum voluntatis, *inhabitet corda fidelium* sua ineffabili substantia aut tantummodo per suorum donorum collationem gratuitam. Die quaestio findet sich — von Wenk mit eigener Hand niedergeschrieben — fol. 190^{r}—201^{v}. Das *Incipit* heißt: Quaestio: Utrum repletor orbis terrarum (s. o.). — Das *Explicit lautet:* De hac quaestione respondi anno Domini feria tertia ante Pentecosten, quae erat quinta decima dies May, sub venerabili magistro sacrae theologiae professore Magistro Nicolao de Gawer. Et feria quinta sequenti finivi primum sententiarum. Den 15. Mai als Tag dieser responsio bestätigt ein eigenhändig niedergeschriebener Eintrag Wenks fol. 13^{r}: (me) feria tertia post ascensionem de Spiritu sancto in theologia responsurum.

Die quaestio wurde vom Magister gestellt[148], in diesem Falle also von Nikolaus Magni. Seine responsio teilt Wenk — „dem Zuge der Zeit entsprechend"[149] — in zwei articuli. Im 1. Artikel bringt er notabila, d. h. er erklärt die Begriffe der quaestio[150]. Im 2. Artikel

[142] Ritter 516.
[143] Ritter 517.
[144] Ritter 232.
[145] Ritter 346 f.
[146] Ritter 361.
[147] Ritter 229.
[148] Ritter 202 f.
[149] Haubst 86.
[150] fol. 190^{r}—191^{r}.

entfaltet er seine Antwort in conclusiones und corollaria, führt dann die gegen seine Antwort gerichteten argumenta magistri an und erwidert diese in den responsiones argumentorum[151].

In seiner Antwort vertritt Wenk die damals allgemein vorgetragene Lehre von der appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes im Getauften per suorum donorum collationem gratuitam et sua ineffabili substantia[152].

Die responsio bestätigt Rudolf Haubsts Beobachtung, daß Johannes Wenk auf den philosophischen Prinzipien des Aristoteles fußen möchte[153]. Beispiele hierfür finden sich fol. 196^{v} und 201^{r}. Wenks Aristotelismus mischt sich mit einer für diese Spätzeit typischen neuplatonischen Schau der Dinge[154]. Fol. 196^{v} steht z. B. der Satz: omnium bonorum reductio finaliter est ad bonum increatum, quod est ultima perfectio omnium. A quo bona creata bonitatem participaverunt. An den Rand schrieb Wenk: Plato in ethicis posuit bonum separatum. Das Aristotelische und das Neuplatonische werden durch die schon bekannte thomistische Grundrichtung ergänzt. Diese tritt besonders deutlich in folgendem Beispiel zutage, das zugleich Johannes Wenk als grundsätzlichen Antiskotisten ausweist: Bonum dico in universali non universalitate causae, sed universalitate praedicationis, quod commune est ad bonum creatum et increatum communitate analogica, non aequivoca aut univoca[155].

Vermutlich handelt es sich bei Wenks responsio um eine jener ordentlichen Disputationen, wie sie die reformierten Statuten der Heidelberger theologischen Fakultät von 1464—1469 bezeugen[156]. Gerhard Ritter nimmt sicher mit Recht an, daß die Antwort des Respondenten den Ansichten des die Quästion stellenden Magisters entsprach[157]. Somit ergibt sich: Die Lehren, die Johannes Wenk in seiner responsio vertritt, sind auch die Lehren seines Magisters Nikolaus Magni. Wenn das aber so ist, muß die von Gerhard Ritter gegebene Antwort auf die Frage nach der Einführung der via antiqua in Heidelberg korrigiert werden: Nicht Johannes Wenk ist demnach der erste, der an der Universität Heidelberg die via antiqua vertritt[158], sondern mit großer Wahrscheinlichkeit Nikolaus Magni. Nicht nur Kölner und Pariser, sondern unter Umständen auch Prager Ein-

[151] fol. 191^{r}—201^{v}.

[152] fol. 192^{r}; vgl. Heribert Schauf, Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ... (Freiburg i. Br. 1941) 248.

[153] Haubst 92.

[154] Haubst 93.

[155] fol. 196^{v}.

[156] Ritter 202.

[157] Ritter 203.

[158] Ritter 382.

flüsse dürften bei der Einführung der via antiqua in Heidelberg „eine bedeutende Rolle" gespielt haben[159]. Das Auftreten einer Thomistenpartei in Heidelberg, das nach dem bisherigen Stand der Forschung erstmalig im April 1444 erfolgte[160], muß viel früher angesetzt werden. Im Lichte der aus Wenks responsio gewonnenen Erkenntnisse wird die durch das Wenksche principium zum 1. Sentenzenbuch bezeugte Auseinandersetzung zwischen Wenk und Bartholomaeus de Traiecto superiori zu einer Auseinandersetzung zwischen via antiqua und via moderna.

Weitab von den Streitpunkten der antiqui und moderni liegt das, was die responsio über Wenks und Magnis Position in der Frage nach den *Glaubensquellen* sagt. Der 2. Teil der secunda conclusio Wenks hatte geheißen: ... a Patre et Filio procedit ipse Spiritus sanctus velut ab uno principio[161]. Das sich gegen den 1. Teil dieses Satzes richtende argumentum Magnis lautet: ... arguunt sic Graeci tenentes contrarium: Quod non est in evangelica lege, quae sufficienter declarat *k*atholicam fidem et ea quae sunt fidei, expressum, non est tamquam fide credendum fidelibus proponendum. Sed in lege evangelica non invenitur expressum, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed a Patre, Joh 14 (16 et 26); ergo etc. Argumentor: Patet, quia lex evangelica non deficit in neccessariis nec *h*abundat in superfluis, ut patet, quia est lex perfecta libertatis, Jacobi primo (25) ... ergo non est asserendum, sed potius contemnendum secundum beatum Hieronymum in homelia: Quod ex scripturis sacris auctoritatem non habet, ea facilitate contemnitur, qua approbatur[162]. In seiner Antwort widerspricht Wenk den Prinzipien seines Lehrers nicht, sondern stellt nur fest, daß die Heilige Schrift ausdrücklich den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohne lehrt: Joh 15 (26) expresse ponitur[163]. Mit anderen Worten: Johannes Wenk und Nikolaus Magni vertreten die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift, „was den Glauben betrifft"[164]. Ihre Position ist demnach die des hl. Thomas v. A.[165], der beispielsweise auch Bonaventura[166], Duns Scotus[167], Durandus[168] und die Zeitgenossen Johannes Gerson[169] bzw. Pierre

[159] Ritter 382; über Magnis Studiengang und Lehrtätigkeit in Prag vgl. Franz 1—76.
[160] Ritter 379.
[161] fol. 191v.
[162] fol. 193v.
[163] fol. 198v.
[164] Josef Rupert Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones disputatae, 18) (Freiburg i. Br. 1962) 282. Von jetzt an zitiert: Geiselmann.
[165] Geiselmann 231 f.
[166] Geiselmann 230 f.
[167] Geiselmann 232 263.
[168] Geiselmann 232.
[169] Geiselmann 248 f.

d'Ailly[170] anhingen. Sie unterscheiden sich in diesem Punkte von Marsilius von Inghen[171] und Heinrich Totting von Oyta[172], bei denen sich „der Übergang von der inhaltlichen Suffizienz zur Insuffizienz der Schrift“[173] bezüglich des Glaubens anbahnt. Der letztere war in Prag für kurze Zeit einer der Lehrer Nikolaus Magnis gewesen[174].

Auf das, was J. R. Geiselmann „die Tradition über die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf die mores und consuetudines der Kirche“ nennt[175], kommt Wenks responsio ebenfalls zu sprechen. Ein Einwand Nikolaus Magnis gegen den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn hatte gelautet: ... nihil est a christianis affirmandum, nisi quod continetur in conciliis principalibus celebratis apud Graecos. In quibus dicitur, quod sub anathemate nihil sit addendum: Sed illa solum dicunt Spiritum sanctum a Patre procedere; igitur[176]. Darauf antwortet Wenk: ... dico, quod verum est cum illo moderamine: vel ex eis elici aut trahi valeat. Tunc dico, quod in secundo generali concilio celebrato in niceno secundum recitationem cronicarum approbabatur, Spiritus sanctus procedere ab utroque. Qui quidem articulus virtute continebatur in illo: Qui a Patre procedit, ubi non excluditur Filius[177]. Somit ergibt sich: Die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne muß aus zweifachem Grund angenommen werden; zum einen als Lehre der Heiligen Schrift, zum andern als virtuell in der Lehre des ersten Nicaenums enthaltener Gegenstand. Würde diese Lehre in der Heiligen Schrift nicht enthalten sein, müßte sie immer noch vom Christen zwar nicht mehr als Glaubenswahrheit, aber immerhin noch als Lehre des ältesten allgemeinen Konzils und damit als „katholische Wahrheit“ angenommen werden. Durch Wenks responsio läßt sich nunmehr auch Magnis Antwort auf den hussitischen Vorwurf der falschen Konsekration ex parte formae präzisieren: Das ‚enim‘ in der Konsekrationsformel gehört zu den Traditionen bezüglich der mores und consuetudines der Kirche[178].

Wenige Tage nach seiner responsio beendete Johannes Wenk die Vorlesungen über das 1. Sentenzenbuch, nämlich am 24. Mai. Dieser Termin ergibt sich aus dem Explicit der responsio und wird auch

[170] Geiselmann 245—248.
[171] Geiselmann 250 f.
[172] Geiselmann 251—256.
[173] Geiselmann 250.
[174] Franz 31: „Nur kurze Zeit genoß er den Unterricht des vielgewanderten Magisters Heinrich Totting von Oytha, eines der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller jener Zeit ...“
[175] Geiselmann 257.
[176] fol. 193v.
[177] fol. 198v.
[178] S. oben Seite 551.

durch einen Eintrag fol. 13[r] nahegelegt: (me) feria tertia post ascensionem de Spiritu sancto in theologia responsurum et Deo duce iam primum librum sententiarum finiturum.

Fol. 150[r]—155[v] findet sich — aus der Hand eines Schreibers — Wenks *principium zum 2. Sentenzenbuch.*

Das *Incipit* lautet: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. In hoc principio secundi libri sententiarum magistri Petri Lumbardi antistitis Parisiensis, praeinvocata benedicta trinitate, de qua primus tractavit liber, quae et gignendis rebus dedit initium et creatrix est mundi, superest de ipsarum rerum creatione cum pietate diligentique perscrutatione sermonem aliquantulum contexere. — Das Explicit heißt: Recte gratior ergo in primis omnipotenti Deo trino et uno, beatae Dei genitrici Mariae virgini totique curiae supercoelesti, qui donis suis et intercessionibus me hucusque praeservaverunt, demum vobis magistris meis et dominis et omnibus benefactoribus vivis et defunctis, vobis et ipsis optando requiem ac beatitudinem aeternam, cuius nos participes efficiat, qui sine fine vivit et regnat. Amen.

Johannes Wenk gibt in einer eigenhändig geschriebenen Notiz die Teile seines principium zum 2. Sentenzenbuch an: Laudabilium virorum vestigia secuturus divino me ad hoc opitulante suffragio brevissime duo in praesenti actu habeo peragere: Prima thema meum solitum iterato insumere et introducere. Secundo infrasumptum thema materiae huius secundi libri sententiarum applicare, implicationes magistri mei magistri Bartholomaei de Traiecto superiori . . ., in suo principio contra me factas insumere et iuxta posse dissolvere cum annexa gratiarum actione omnipotenti Deo creatori meo, vobis quoque magistris et dominis meis, qui dignati fuistis hunc actum vestris praesentiis exornare[179]. Das Thema des principium zum 2. Sentenzenbuch ist dasselbe wie das principium zum 1. Sentenzenbuch: Osee 13, 9[180].

Das erstmals bei Bonaventura[181] auftauchende Axiom gratia supponit naturam findet sich fol. 157[r]. Die von Wenk mit eigener Hand niedergeschriebene Notiz läßt sich zeitlich nicht genau bestimmen, gehört aber wohl in die Jahre 1430 bzw. 1431. Das Axiom wird von Wenk ganz im Sinn der „vortridentinischen thomistischen Theologen" gebraucht, die — wie Thomas — „mit ihm den ontologischen Zusammenhang" kennzeichnen, „der zwischen Gnade und Natur wie zwischen ‚perfectio' und ‚perfectibile' besteht"[182].

Fol. 35[r] steht ein von Johannes Wenk selber geschriebener Text: De ymagine et similitudine contra eghardicos. Mit roter Tinte schrieb Wenk dazu auf den Rand: *Contra abstractam vitam eghardorum.*

Das *Incipit* heißt: Ex quo ymago sive similitudo memoriam et recordationem ingerit eius, cuius est ymago, quaeritur: Utrum utile sit et profructuosum in Dei

[179] fol. 151[v].
[180] fol. 150[r].
[181] J. Alfaro, Gratia supponit naturam: LexThKir[2] IV 1169 f.
[182] Ebd. 1170.

ecclesia exstruere ymagines sanctorum. Quod non, quia Moysi praecipiebatur (Ex 20, 4): Non facies tibi sculptile. In oppositum est ecclesia. — Das *Explicit* lautet: Ex quibus omnibus trahitur periculum eghardicorum ponentium felicitatem in abstractione omnis spiritualis ymaginis, quia abducit huius abstractio a vera via felicitatis aeternae, ut probatum est.

Der Text findet sich mitten in Wenks Predigt zum 4. Adventssonntag des Jahres 1430, ohne in einem Zusammenhang mit dieser zu stehen. Er dürfte mit Sicherheit 1430, und zwar im Dezember, entstanden sein.

Dieser Text beweist, daß Johannes Wenk in der damals zwischen Albertisten und Thomisten heiß umstrittenen Frage „nach der Möglichkeit einer rein geistigen, nicht mehr an das Phantasma gebundenen menschlichen Erkenntnis auf dieser Welt“ [183] bereits 1430 sich für den thomistischen Standpunkt entschieden hat. Sollten — wie Rudolf Haubst und J. Koch annehmen — die drei philosophischen Kommentare in Cod. 610 der Mainzer Stadtbibliothek Johannes Wenk zum Verfasser haben [184], müßten sie demnach nicht nur „sehr wahrscheinlich“ [185], sondern mit Gewißheit „vor dem Jahre 1431“ entstanden sein. Mich bestärkt der Text fol. 35^{r} in der Annahme, daß die drei philosophischen Kommentare in Cod. 610, von denen der eine die albertistische Position vertritt [186], Johannes Wenk gar nicht zum Verfasser, sondern nur — wie es im Explicit des (Liber) tertius de anima heißt — zum „Sammler“ haben [187].

Aus diesem Text Contra abstractam vitam eghardorum ergibt sich ferner: In der Sicht Johannes Wenks gehören die albertistische Sonderlehre, die Anschauungen Meister Eckharts und die Lebensart der Begarden — denn diese sind unter den eghardici zu verstehen — innerlich zusammen. Es gilt demnach bereits für den Johannes Wenk des Jahres 1430, was Rudolf Haubst an dem Verfasser der 1442 bzw. 1443 entstandenen Schrift De ignota litteratura beobachtet hat: „In der albertistischen Lösung sieht er ... schon eine erkenntnistheoretische Vorentscheidung für das eckhardisch-begardische ‚abgeschieden leben‘.“ [188] Gerade Rudolf Haubsts Wenkstudien haben deutlich gemacht, wie sehr Johannes Wenk „das cusanische Denken im Schatten Eckharts und der Begarden“ sieht [189]. Es sind also bereits 1430 die Voraussetzungen gegeben, die den Herrenberger eines Tages zum „literarischen Gegner des großen Cusaners“ [190] werden lassen. Wenn

[183] Haubst 86 f.
[184] Haubst 85.
[185] Haubst 88.
[186] Kommentar zum III. Buch von Aristoteles De anima: Cod. 610 fol. 72^{r}—84^{r}; vgl. Haubst 87.
[187] Haubst 85.
[188] Haubst 124.
[189] Haubst 125.
[190] Ritter 313.

es sich auch keinesfalls beweisen läßt, dürfte Nikolaus Magni an der Bildung dieser Voraussetzungen beteiligt gewesen sein.

Wenks wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Katheder wurde durch eifrige *Predigttätigkeit* ergänzt. Die größere Hälfte des Codex Mc. 31 besteht aus Predigten, die Wenk in den Jahren 1430 bis 1432 gehalten hat. Sie sind durchweg in lateinischer Sprache verfaßt. Vereinzelt finden sich deutsche Zusätze. Zu dem Zuhörerkreis der Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt des Jahres 1432 gehörten sicher Mitglieder der Heidelberger Universität und wahrscheinlich auch Mitglieder des Hofes und führende Persönlichkeiten der Stadt Heidelberg, was sich aus der Anrede: Viri venerabiles patres magistri nobiles ceterique domini dilecti ergibt. Für die übrigen Predigten ist eine Teilnahme von Persönlichkeiten der eben genannten Kreise anzunehmen. Als Ort der Predigten kommt mit Sicherheit nur Heidelberg in Frage, auch wenn es nirgendwo ausdrücklich gesagt wird[191].

Alle Predigten hat Wenk mit eigener Hand niedergeschrieben, mit Ausnahme der vorhin genannten Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt im Jahr 1432. Es handelt sich nur in seltenen Fällen um ausgearbeitete Predigten. Meistens sind es mehr oder weniger umfängliche Predigtskizzen. Mitunter ist es angesichts der Fülle von Notizen am Rand bzw. zwischen den Zeilen schwer, Anfang oder Ende einer Predigt festzustellen. Insgesamt 86 Predigten Johannes Wenks konnte ich in Mc. 31 feststellen. Zum größeren Teil sind es Sonntagspredigten, zum kleineren Teil Predigten zu Festen des Herrn bzw. der Heiligen.

Die *älteste Predigt* ist wohl eine Predigt für das Fest des hl. Andreas im Jahre 1430. Ihr Incipit lautet: (fol. 25r): 1430 Andree. Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Psalm 138 (17). Dominus Jesus Matthaei 20 (28) aperiens, qua de causa venerit in hunc mundum, dicit: Venit Filius hominis non ministrari gloria, id est temporaliter dominari, sed ministrare. Das Explicit heißt (fol. 25v): Etiam aliquando merito malorum eorum poena exigente Deus malis permittit malos et haereticos praedicare, ut ... per se pereant, scilicet in aeternam poenam. — Die *jüngste Predigt* ist wohl die schon erwähnte Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt des Jahres 1432. Das Incipit dieser von Wenk nicht selber niedergeschriebenen Predigt heißt (fol. 1r): Viri Galilaei, quid admiramini aspicientes in coelum? (Act 1, 11). Verba haec angelica originaliter Actuum primo capitulo (11), recitative vero in introitu missae instantis festivitatis ascensionis scilicet dominicae. Das Explicit lautet (fol. 8v): Et qui olim benedicendo primis parentibus dixit: Crescite et multiplicamini (Gen 1, 28), ad iudicium reversurus dicet... (Matth 25, 34): Venite ... Percipite regnum, quod et nobis parare dignetur ... Dominus noster

[191] Die Predigten wurden wohl in der Heiliggeistkirche gehalten; vgl. Franz 143 f.: „Für die Lehrer und Scholaren von Heidelberg wurde in der Heiliggeistkirche der sonn- und festtägliche Gottesdienst abgehalten; ... da hielten auch die theologischen Baccalare ihre Pflichtpredigten. Einer der Stiftsherren war zum Prediger bestellt, die andern unterstützten ihn aber in seinem Amte. Und es wurde oft gepredigt ...“

Jesus Christus, qui cum Deo Patre vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen. Eine aus Wenks Hand stammende Randnotiz zu dieser Predigt heißt (fol. 1r): Ad universitatem Heidelbergensem in principatu ducis Ludovici comitis Palatini.

Das im Codex Mc. 31 vorliegende Predigtwerk wirft auf das 1445 entstandene Wenksche Memoriale divinorum officiorum neues Licht. Bisher galt Rudolf Haubsts Feststellung: „Auf die Frage nach einer näheren Quelle für das Werk als Ganzes steht die Antwort noch aus.“ [192] In der Zukunft wird man mit Fug und Recht in den Predigten des Codex Mc. 31 die nähere Quelle des Wenkschen Memoriale sehen dürfen. „In sämtlichen Predigten“ des Memoriale „bildet“ — wie Rudolf Haubst schreibt — „der Introitus den Vorspruch, daran schließt sich regelmäßig die Erklärung von Epistel und Evangelium, zuvor meist auch die der Kollekte an.“ [193] An vielen Predigten des Codex Mc. 31 habe ich dasselbe beobachtet. Wie sehr diese Beobachtung sich mit Wenks Gedanken über den Aufbau einer Predigt deckt, ergibt eine von Wenk mit eigener Hand gemachte Randnotiz zu einer seiner Predigten des Jahres 1431: Introitus est locus et semen. Unde trahuntur epistola et evangelium [194]. Eine eigene Arbeit soll dem genauen Verhältnis zwischen den beiden Predigtwerken gewidmet sein.

Wie im Memoriale orientiert sich Johannes Wenk auch in den Predigten der Jahre 1430 bis 1432 ständig an der Heiligen Schrift. Das verwundert nicht bei einem Mann, der so sehr von der Notwendigkeit der Heiligen Schrift für das Leben der Christenheit überzeugt ist. Wenk bezeichnet nämlich in seiner Predigt zum 2. Adventssonntag des Jahres 1431 die Heilige Schrift als das Buch, unde ipsa ecclesia sancta vivendi formam sumit [195]. In seiner Predigt zum Fest der Unbefleckten Empfängnis des Jahres 1431 sagt er über das Verhältnis der Kirche zur Heiligen Schrift: Divinas adducit scripturas pro illustratione et directione suorum operum agendorum pariter et exercendorum [196].

Ein starker Einfluß auf die Predigten des Codex Mc. 31 muß von dem italienischen Augustiner *Simon de Cassia* und seinem opus in quattuor evangelia ausgegangen sein. Immer wieder findet sich sein Name. Die Frage A. Zumkellers, „ob der italienische Augustiner den deutschen Predigern des Spätmittelalters bekannt war“, darf demnach bezüglich Johannes Wenks voll bejaht werden [197].

[192] Haubst 76.
[193] Haubst 75.
[194] fol. 81v. Predigt auf das Fest der Decollatio Johannis Baptistae.
[195] fol. 19v.
[196] fol. 20r.
[197] Adolar Zumkeller, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters ZKathTh 81 (1959) 288. Vgl. auch Ritter 426.

Ab und zu begegnet einem in Wenks Predigten der Name *Johannes Gersons.* Von Gersons' Traktaten[198] fand ich erwähnt: De universo, De sollicitudine ecclesiasticorum, De rationabili amaritudine mundi, De spirituali vita animae ad Dominum Cameracensem[199], von denen ich die beiden erstgenannten — De universo aber nicht ausschließlich — im Predigtwerk[200], die beiden letztgenannten an anderen Stellen[201] des Codex Mc. 31 vorfand.

An *mittelalterlichen Schriftstellern* fand ich im Predigtwerk: Beda (fol. 14^{r} 16^{r} 61^{r} 71^{r} 78^{v} 80^{v}), den Römerbriefkommentar Ps.-Haimos v. Halberstadt (fol. 52^{v} 51^{r}), Anselm v. Laon (fol. 63^{r}), Hugo v. St. Viktor mit seinen Werken De sacramentis christianae fidei (fol. 19^{v}) und De archa Noe morali (fol. 97^{v}), Bernhard v. Clairvaux (fol. 52^{r} 70^{v} 84^{v}), Gilbert v. Hoyland (fol. 68^{r} und wohl auch 86^{v}), die glossa ordinaria (fol. 47^{v} 53^{r} 61^{v} 65^{v} 73^{r} 79^{v} 89^{r}), glossa interlinearis zu Luk 18, 9—14 (fol. 75^{r}), Bonaventura, von dem Johannes Wenk nur den Sentenzenkommentar zu benützen scheint (fol. 50^{v} 52^{r} 53^{r} 55^{r} 60^{v} 78^{r}), Albertus Magnus (fol. 47^{v}).

An Schriftstellern des *christlichen Altertums* konnte ich im Wenkschen Predigtwerk feststellen: Ambrosius (fol. 71^{r} 72^{r} 79^{r}), Prudentius (fol. 16^{v}), Johannes Chrysostomus (fol. 62^{r} 70^{v} 73^{r} 75^{r} 92^{r}), Hieronymus (fol. 70^{v} 71^{r} 72^{v}), Augustinus (fol. 16^{v} 47^{v} 49^{v} 52^{v} 72^{v} 73^{v} 75^{r} 75^{v} 95^{r} 99^{r}), Ps.-Dionysius Areopagita mit seinen Werken De divinus nominibus (fol. 74^{r}) und De mystica theologia (fol. 89^{r}), Gregor d. Gr. (fol. 48^{v} 72^{v}) mit seinen Moralia (fol. 16^{v} 73^{r}) und *Homilien (fol. 16^{r} 48^{v} 67^{r}).*

An Schriftstellern des *heidnischen Altertums* fand ich im Predigtwerk Wenks Aristoteles (fol. 68^{r}) und Quintilian mit seiner berühmten institutio oratoria (fol. 46^{v})[202]. Die Benützung Quintilians fällt in das Jahr 1431, in welchem Peter Luder, „wohl die interessanteste Gestalt des deutschen Frühhumanismus", in Heidelberg zu studieren begann[203]. Johannes Wenk, der bisher schon als Gönner des 1456 nach Heidelberg berufenen Luder bekannt war[204], gehört demnach mit Johannes Wildenhertz, Erhard Knab, Radulf von Brüssel und Ludwig Ast zu den ersten an der Heidelberger Universität, die ein „Interesse für klassische Autoren" haben[205].

[198] P. Glorieux, La vie et les oeuvres de Gerson. Essai chronologique: AHD 18 (1950—51) 149—192.

[199] Bei P. Glorieux fand ich nur: De sollicitudine ecclesiasticorum (187) und De spirituali vita animae (163).

[200] fol. 72^{r} fol. 77^{v}.

[201] fol. 161^{r} 173^{r}.

[202] Karl Büchner, Römische Literaturgeschichte (Stuttgart 1957) 455—457.

[203] Ritter 457.

[204] Ritter 458.

[205] Ritter 455.

Bei der Ausarbeitung seiner Predigten hat Johannes Wenk sich von einer hohen Auffassung des Predigtamtes leiten lassen. In der Predigt zum 3. Sonntag nach Pfingsten des Jahres 1431 weist er nämlich dem Prediger die Aufgabe zu, ... illuminare et purgare et perficere suos auditores[206]. Der Prediger muß mehr um die Selbstheiligung denn um die Technik der Predigt bemüht sein: Oportet plus curare vitam quam eloquentiam[207]. In einer Pfingstpredigt des Jahres 1431 schreibt Wenk: Nam otiosus sermo docentis est, si praebere non valet incendium amoris[208]. Was Adolph Franz an den Predigten Nikolaus Magnis beobachtet hat, gilt auch für die Wenkschen Predigten der Jahre 1430 bis 1432: Sie meiden „meist jedes Eingehen auf die sittlichen Zustände und auf sonstige Zeitverhältnisse“[209]. Und doch gelangt man beim Lesen dieser Predigten zur Überzeugung, daß sie bei ihren Hörern ‚angekommen‘ sein müssen. Wenks Predigten könnte man heute halten.

Schon in den Jahren 1430 bis 1432 muß Wenk einen guten Ruf als Prediger besessen haben. Dies scheint aus einer Randnotiz hervorzugehen, die er mit eigener Hand niedergeschrieben hat: me dominica Vocem iocunditatis in castello domini ducis Heidelbergensis praedicaturum, licet nondum suus praedicator[210]. Diese Notiz macht es wahrscheinlich, daß Wenk eines Tages Hofprediger Ludwigs III. v. d. Pfalz[211] geworden ist. Für eine Tätigkeit Wenks als Hofprediger spricht auch seine collatio in exequiis ducis Ludovici (III) 1437, die sich in Wolfenbüttel, Cod. Weissenb. 94, fol. 182—184 findet.

Aus dem *Lehrgehalt* der Predigten seien drei Punkte eigens hervorgehoben:

1. Auf dem unteren Rand fol. 29^{v} findet sich aus Wenks eigener Hand eine Definition der Erbsünde, die ganz auf der Linie des hl. Thomas[212] liegt: Peccatum originale est carentia originalis iustitiae cum aptitudine ad illam sive cum debito habendi. Es handelt sich um eine Notiz zur Predigt auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens des Jahres 1430.

2. Predigt auf das Fest Peter und Paul des Jahres 1431. In seiner Auslegung von Matth. 16, 13—19 schreibt Wenk wie einige Wochen zuvor Nikolaus von Cues[213] dem Glauben des Petrus kirchenstiftende

[206] fol. 57^{v}. [207] fol. 143^{v}.
[208] fol. 45^{v}.
[209] Franz 149.
[210] fol. 13^{r}.
[211] Zu Ludwig III.: Ritter 149 u. ö.; Richard Benz, Heidelberg - Schicksal und Geist (Konstanz 1961) 51 u. ö.
[212] S. th. I/II q. 82.
[213] In seiner Predigt (gehalten) zu Koblenz am Dreifaltigkeitstag (27. 5.) 1431: J. Sikora und E. Bohnenstädt, Predigten 1430—1441 (= Schriften des Nikolaus von Cues). Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst Hoffmann (Heidelberg 1952) 73.

Macht zu: Sed quod fides Christi a Petro professo fundet ecclesiam, audi Salvatorem: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Christus gibt dem Simon den Beinamen Petrus ob fortitudinem fidei et confessionis constantiam[214]. Unter diesem kirchenstiftenden Glauben versteht Wenk im Gegensatz zu Luther[215] die fides formata: Supra fidem formatam fundata est ecclesia[216]. Am Rand vermerkt er: Fides Christi fundat ecclesiam[217].

3. Predigt auf das Fest Mariä Himmelfahrt des Jahres 1431. Wie sein Zeitgenosse Bernhardin von Siena[218] lehrt Wenk in einer Randnotiz deutlich die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel: Mariam credimus in ipso puncto mortis inter mortuos liberam, redivivam, coelis invectam[219].

Wie im Jahr 1430 Nikolaus Magni begrüßt ein Jahr danach auch Johannes Wenk das *Konzil von Basel*. Mit eigener Hand schrieb er fol. 164^{v} die Bemerkung: Concilium basileense 1431: Reformatio ecclesiae in fide, moribus, pace. Unter der Überschrift: De utilitate sacrae concilii basileensi(!) schließt sich fol. 165^{r}, von Wenk ebenfalls mit eigener Hand niedergeschrieben, folgende Stelle an:

Cum pastorum sit reddere rationem fidei contra eos, qui eam impugnant, et fidem publice pronuntiare errorque Bohemorum spiritualem et temporalem praesidentiam ac tributa decimarum, oblationum etc. aboleat et exsecretur, qui error per meatus naturae videtur incedere, quia naturaliter homo homini subesse aut tributa solvere abhorret, populus communis insuper dogmatizet omnes nobiles clerumque ad laborem propriarum manuum teneri ac obligari ex divina sententia in genus humanum ad personam Adae, videlicet: Insudatione vultus tui vesceris pane tuo (Gen 3, 19), prolata, idcirco vestigiis Patrum inhaerendo, cum in concilio sit pluralitas sapientum et maximum lumen iurium et scientiae pro extirpatione haeresum, pro abolendo deformitatibus morum congregata ac pace celebranda bellis sublatis, utile erit generale concilium celebrare. Si enim ex Alexandria Arrii (!) scintilla nihil naturale habens in magnam excrevit orbis flammam, quanto maius praetactus error per meatus naturales veniens et avaritiae se commiscens facilius multos inflammabit. Et de facto inflammavit, ut heu! rerum cotidiana edocet experientia. Non est ergo exportandus Antiochus, qui templum Dei totaliter spoliet, vasa argentea auferat, pariter et aurea coinquinet, sed praeveniendum est, ne videamus mala gentis nostrae et sanctorum et memores divinae sententiae illius, scilicet: Jerusalem, Jerusalem. Quoties volui te congregare etc. et sequitur: Ecce, relinquetur vobis domus deserta (Matth 23, 37—38). Nec celebrationem concilii impedire debet. Sine dubio nescimus eius exitus, cum curricula mortalia in terra sint inter spem et metum fluctuantia penduloque innitantur gradu. Et quae erit certitudo de gratia, dum mutabilis est natura? In hac enim carne facilis est casus, frequens impulsus, citus lapsus et certus labor. Simus ergo in hac laboriosa vita solliciti de salute, ubi nulla est certitudo manendi, donec in statu futuro felicitatis speratae ultimo nobis

[214] fol. 61^{r}
[215] Otto Scheel, 2. Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen ^{2}1929) 112.
[216] fol. 61^{r}.
[217] fol. 61^{r}.
[218] Otto Stegmüller, Bernhardin von Siena: LM (Regensburg 1959 ff.) col. 729 f.
[219] fol. 75^{v}.

affluet, immo intrinsecus de quodam inexhausto animae ventre flumina aquae vivae (cf. Joh 7, 38) pariter et indefessae dilectionis.

Aus der Formulierung utile erit generale concilium geht klar hervor, daß diese Sätze vor der Eröffnung des Konzils — also vor dem 23. Juli 1431 [220] — niedergeschrieben worden sind. Wenk sieht in der Bewegung der Hussiten ein noch größeres Übel, als es in der alten Kirche der Irrtum des Arius darstellte. Der error Bohemorum wendet sich in gleichem Maße gegen die kirchliche wie die weltliche Ordnung. Die Forderungen der Hussiten kommen einer natürlichen Neigung des Menschen entgegen im Unterschied zu den Lehren des Arius. Wenn schon diese den Erdkreis in Flammen setzen konnten, um wieviel mehr die Lehren der Hussiten. Die pastores — d. h. die kirchlichen Obern — sind von Amts wegen verpflichtet, einem so gefährlichen Irrtum entgegenzutreten. Sie müssen verhindern, daß die hussitische Lehre in die übrige Christenheit ‚exportiert' wird: Non est ergo exportandus Antiochus. Einen nützlichen Beitrag zum Kampf gegen den Hussitismus bietet ein allgemeines Konzil, da es zum größeren Teil eine Versammlung weiser und kluger Menschen ist: utile erit generale concilium celebrare. Es liegt in der Natur des menschlichen Lebens hienieden, daß am Beginn eines allgemeinen Konzils sein Ausgang noch ungewiß ist. Man darf es aber deswegen nicht verhindern wollen.

In einer fol. 172^{v} mit eigener Hand niedergeschriebenen Bemerkung verweist Wenk auf die Ursachen, die zu seiner Zeit eine solche Bewegung wie die hussitische hervorgebracht haben: Quia moderno tempore unusquisque interpretari et trahere non veretur sacram scripturam, iura sanctorumque Patrum constituta ad libitum suae voluntatis, prout amor, odium, invidia, spes promotionis aut vindicta eum inclinat, hinc est, quod surgunt haereses et schismata, et exorta defenduntur et defensa radicantur, radicata, ut experimur, fidem et ecclesiam in pluribus destruunt. Im Blick auf die Kirche seiner Zeit bricht Wenk in den Ruf aus: O deflenda deformatio ecclesiae. Serpit namque putrida tabes per omne corpus ecclesiae. Ehrfurchtslosigkeit gegenüber der kirchlichen Autorität, die sich in eigenmächtiger Schriftauslegung und Verachtung des kirchlichen Rechts und der Satzungen der Väter äußert, macht demnach Wenk für die allenthalben festzustellende ‚Deformation' der Kirche seiner Zeit verantwortlich.

Es sind also zwei Gründe, aus denen heraus Johannes Wenk 1431 das Baseler Konzil bejaht, ein konkreter und ein allgemeiner. Der konkrete Grund ist die Hussitengefahr, der allgemeine die Verachtung der kirchlichen Autorität. Die Aufgabe des allgemeinen Konzils be-

[220] Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte (Freiburg i. Br. ^{2}1960) 72.

steht damit in der Stärkung der kirchlichen Autorität[221]. Der Ärger Wenks über die zögernde Haltung des Papstes dem kommenden Konzil gegenüber, das doch auch zur Stützung der päpstlichen Autorität so notwendig ist, findet sich in einer von ihm selbst geschriebenen Notiz zu den zuletzt angeführten Sätzen: Quantum periculum animarum, quando papa vult ad suae voluntatis libitum dominari[222].

Sowenig wie für seinen Lehrer Nikolaus Magni trifft für Johannes Wenk der Satz J. B. Villigers zu: „Die konziliare Idee war der Hauptgrund, weshalb man Martin V. von allen Seiten drängte, das für 1431 angekündigte Konzil zu berufen ..."[223] Wie bei Magni sind es auch bei Wenk seelsorgerliche Gründe, die ihn einen entschiedenen Befürworter des Konzils sein lassen. Ob Wenk im Jahr 1431 der konziliaren Idee huldigte oder nicht, läßt sich meines Erachtens anhand der von mir angeführten Stellen nicht ausmachen.

Fol. 182^{r} findet sich aus der Feder Wenks ein weiteres Datum, das jüngste aus dem Jahr 1432: Hoc sufficiat ad praesens anno 1432 in octava assumptionis Mariae.

Der letzte im Codex Mc. 31 datierbare eigenhändige Eintrag Wenks erfolgte wohl 1452. Er befaßt sich mit dem *Auftreten des Johannes v. Capestrano in Nürnberg.* Johannes v. Capestrano weilte in Nürnberg vom 17. Juli bis 13. August 1452[224]. Der Eintrag findet sich fol. II^{v}:

Augustinus, homilia 13 in Johannem. Contra istos mirabiliarios cautum me fecit Deus meus dicens: In novissimis diebus exsurgent pseudopropheti facientes signa magna et prodigia, ut inducant, si fieri possit, etiam electos. Ecce, praedixi vobis, Matthaei 24 (24—25), Marci 13 (22—23), Lucae 21 (8). Ergo miraculis decipi non debemus. Erant magi Pharaonis et faciebant similia Moysi, populus Israhel (!) non faciebant (!). Qui erant salvi apud Deum, qui faciebant an qui non faciebant? Petrus apostolus resuscitavit mortuum. Symon magus fecit multa. Erant ibi christiani, qui non poterant facere vel quod faciebat Petrus nec quod faciebat Symon. Vox Salvatoris ad discipulos: Nolite gloriari in hoc, quia daemonia vobis subiecta sint (Luc 10, 20)[225]. Anno 1452 in die Abdon et Senem (!) fuit Johannes de Capistrano ordinis fratrum minorum praedicans in Norenberga. Famabatur fecisse miracula a quibusdam, alii autem non asserebant, qui tamen intererant. Das Fest der hll. Abdon und Sennen ist am 30. Juli[226].

Über das Auftreten des Johannes v. Capestrano am 30. Juli in Nürnberg hatte Johannes Wenk also Widersprüchliches erfahren. Von

[221] Vgl. Haubst 135.
[222] fol. 172^{v}.
[223] J. B. Villiger, Baseler Konzil: LexThKir^{2} II 23.
[224] Historische Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften (Herausgeber), Die Chroniken der fränkischen Städte. Nürnberg, 4. Band (Leipzig 1872) 190 196.
[225] CChr Series Latina XXXVI, 140.
[226] H. Grotefend — Th. Ulrich, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit (Hannover ^{10}1960) 30.

den Augen- und Ohrenzeugen sagen einige, der Minorit habe Wunder gewirkt, andere wiederum leugnen es. Interessant, wie diese Berichte auf Johannes Wenk wirken. Sie lassen ihn an die falschen Propheten denken, die nach den Worten des Herrn am Ende der Tage auftreten und große Zeichen und Wunder wirken werden, „um, wenn möglich, sogar die Auserwählten zu verführen“ [227]. Wenk kleidet seine ablehnende Stellungnahme in ein Augustinuswort: Contra istos mirabiliarios cautum me fecit Deus ... miraculis decipi non debemus. Das im Augustinuszitat vorkommende Jesuswort von den pseudopropheti wird von ihm eigens herausgehoben, in dem er dessen Standort bei den Synoptikern mit genauer Kapitelangabe anführt.

Wenks Reaktion auf das Auftreten des Johannes v. Capestrano ist offenkundig von der Sorge um die Reinhaltung des Evangeliums bestimmt. Die in dieser Arbeit beobachtete Beständigkeit der Motive Wenks läßt ohne weiteres darauf schließen, daß der Herrenberger auch früher sich von der Sorge um die Reinhaltung des Evangeliums hat leiten lassen. Somit fällt auf die Wenkschen Kontroversen neues Licht. Die Sorge um die Reinhaltung des Evangeliums schwang also mit, als Johannes Wenk die epistola perfidiae Hussitarum ablehnte. Sie war eines der Motive, das ihn in der Frage der Mitteilbarkeit der göttlichen Schöpferkraft bzw. der Anfanglosigkeit der Welt zum wissenschaftlichen Gegner des Bartholomaeus de Traiecte superiori werden ließ. Sie war mitbestimmend, als er in der Erkenntnislehre die thomistische Position sich zu eigen machte und Meister Eckhart bzw. die Begarden bekämpfte. Die Sorge um die Reinhaltung des Evangeliums bewegte ihn zum Kampf gegen Nikolaus v. Cues, und nicht nur — wie Rudolf Haubst annimmt — „eine auf kirchenpolitischen Vorgängen beruhende Gegnerschaft um jeden Preis“ [228], „leidenschaftliche Feindschaft“ gegen Ketzer [229], „Furcht vor einem revolutionären Umsturz der traditionell-schulischen Grundlagen von Philosophie und Theologie“ [230].

Das principium zum 1. Sentenzenbuch und vor allem die Predigten der Jahre 1430 bis 1432 zeigen, wie stark Johannes Wenk in einer von der devotio moderna herkommenden Frömmigkeit wurzelt [231]. Wenks Religiosität ist eine glückliche Mischung von Nüchternheit und mystischer Innigkeit. Sie weiß um die Vergänglichkeit und das Elend des irdischen und hofft auf die Herrlichkeit des ewigen Lebens. In seiner Predigt zum 14. Sonntag nach Pfingsten 1431 gibt Wenk diesem Wissen und dieser Hoffnung beredten Ausdruck: Felix dies

[227] Matth 24, 24.
[228] Haubst 110.
[229] Haubst 117, 110.
[230] Haubst 110.
[231] Vgl. Ritter 423 f.

aeternae vitae, cuius lux est indeficiens, claritas inextingwibilis(!), puritas incomprehensibilis, splendor incomparabilis. Cuius sol invariabilis, cuius luna nec crescit nec deficit, cuius lucifer ortum non habuit nec occasum novit, cuius stellae fulgent in perpetuas aeternitates umbras et tenebras nescientes, cuius hora est aeterna, quam annorum infinita non compensant millia. Ubi rosae martirum(!), confessorum violae, virginumque lilia. Quorum odor non decrescit, quorum color non marcescit, ubi decor non mutatur. Sed tendenti et anhelanti ad hanc diem in hoc misero huius vitae incolatu velut per mare fluctuanti assurgit cumulus cupiditatum, assultus temptationum et aculeius molestiarum. Nam mundus offert honores fugitivos, divitias fallaces, dignitates momentaneas. Et quis est qui respuit honores, eligit paupertatem, et repellit dignitates oblatas. Pulchritudo etiam mulierum captivat et subicit sibi pectus virtutibus aromatum [232].

Was sich anhand des Codex Mc. 31 von Johannes Wenk sagen läßt, dürfte nunmehr im wesentlichen gesagt sein. Sein bis hierher gezeichnetes Bild könnte indes im Detail noch vielfach ergänzt werden, etwa durch die von ihm mit eigener Hand gemachten Notizen — darunter solche medizinischen Charakters —, die sich vor allem fol. 156^{r}—189^{r} finden.

Johannes Wenk starb im Jahre 1460. In der Nachwelt lebte er letztlich nur fort als der literarische Gegner des großen Cusaners [233], als der Mann, der den Verfasser der Docta ignorantia „als ungeschulten Denker verhöhnte“ [234], als der erbitterte Gegner „des einzigen originalen Denkers der Zeit, des Nikolaus von Cues“ [235]. „Mit einer höchst kleinlichen und anmaßenden Polemik und doch mit der instinktiven Witterung des frommen Mannes alter Schule, daß hier eine ganz neue Intuition der Gottesfrage das Schema des scholastischen Denkens aller Richtungen sprengte“, habe er gegen den Cusaner gekämpft [236]. Wenks Name wurde „zu einem Symbol des Widerstandes“ „gegen die cusanische Geisteswelt“ [237]. Ihn selber betrachteten deswegen die einen als „den in der Schultradition erstarrten Verteidiger des Alten und Kritiker des großen Kommenden“, die andern aber als „den vorbildlich mutigen und klaren Kopf“, „mit dem man warnend in den Ruf einstimmte: Videant consules“ [238].

[232] fol. 82^{v}.
[233] Ritter 313.
[234] Ernst Hoffmann, Nikolaus von Cues. 2 Vorträge (Heidelberg 1947) 27.
[235] Heinrich Bornkamm, Die Theologische Fakultät Heidelberg, in: Ruperto-Carola. Sonderband. Aus der Geschichte der Universität Heidelberg und ihrer Fakultäten (Heidelberg 1961) 138.
[236] Heinrich Bornkamm, a. a. O. 138.
[237] Haubst 83.
[238] Haubst 83.

Auch Rudolf Haubst sieht in seinen ausgezeichneten „Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck" den letzteren in seiner Cusanusgegnerschaft. Es gelingt ihm aber daneben, „aus dem zur Verfügung stehenden Material ein genaueres und umfassenderes Bild der Persönlichkeit Wencks zu gewinnen" [239]. Durch Haubst empfing Wenk gewissermaßen wieder sein eigenes Leben zurück, in dem die Kontroverse mit Nikolaus von Cues zwar einen Teil, aber nicht alles ausmacht.

Rudolf Haubst beurteilte Johannes Wenk mit denselben Worten, in die seinerzeit Adolph Franz sein Urteil über Nikolaus Magni niederlegte: „Stets hat er seine Kräfte in den Dienst der Fakultät, des klerikalen Nachwuchses und auch der praktischen Seelsorge gestellt. Er war kein Bahnbrecher, kein Mann neuer Ideen, aber erfüllt von Liebe zur Wissenschaft, deren Pflege er in Wort und Schrift sein Leben widmete. Begeistert für das Priestertum und für die Kirche, gehörte er zu jenen Männern, die eine innere Erneuerung und äußere Reform für unbedingt notwendig hielten und die Gebrechen, an welchen die Kirche litt, schmerzlich beklagten." [240]

Die vorliegende Arbeit kommt in vielfacher Hinsicht zu demselben Ergebnis wie Haubst. Doch meine ich, auf Grund des Codex Mc. 31 ein noch positiveres Urteil über Wenk fällen zu müssen, als Haubst es tut. Johannes Wenk war meines Erachtens eine schon in der Natur groß angelegte Persönlichkeit. Er war an geistigem Format dem Cusaner durchaus ebenbürtig. Seine Theologie ist weit entfernt, bloß tradierte Theologie zu sein. Kraftvoll stand er in seiner Zeit und suchte sie aus dem lebendigen Besitz der christlichen Überlieferung, insbesondere der Heiligen Schrift, zu gestalten.

[239] Haubst 84.
[240] Haubst 136; Franz 199.

Besprechungen

Lotz, Joh. B., S. J., *Ontologia* (Institutiones philosophiae scholasticae, 3). gr. 8° (XV und 375 S.) Barcelona-Freiburg 1963, Herder. 28.— DM.

Traut man dem Sprichwort „Was lange währt, wird endlich gut" — so verspricht dieses Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik sehr Gutes. Allerdings zeigte schon das erste für die Hörer vervielfältigte Manuskript von 1937 in wesentlichen Punkten das Eigene und Neue des nun viel umfänglicheren gedruckten Bandes. Und dieser anderseits kann nicht und will natürlich auch nicht als Endstation auf dem Denkweg des Seins auftreten; *eher* als (durch angestrengtere Pflege besonders ansehnlich gediehener) Jahresring oder ‚Jahrzehntring' eines lebendigen Denkens, das weiterwächst, gemäß dem Gesetz, nach dem es vor einem Vierteljahrhundert angetreten ist.

Die Eigenart der Ontologie von L. wird bestimmt durch das existentiale Philosophieren Heideggers, dem weit stärker, als der Augenschein es ausweist, Hegel bekannt ist, und durch die von Joseph Maréchal angebahnte Einbeziehung der transzendentalen Methode Kants und Fichtes in die Scholastik des Thomas von Aquin. Das schließt die Aufnahme mannigfacher sonstiger Anregung keineswegs aus. Für den aufgeschlossensten vielfältigen Austausch mit der Philosophie der Gegenwart und ihren Gründern Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl ... geben in reicher Streuung Vergleiche, Erläuterungen, Ausblicke und natürlich auch die Bibliographie ein Zeugnis, das in sich selbst schon seinen Wert hat (vgl. z. B. 119 f. 124 f. 129—132 136 ff.). Das Maß an Selbständigkeit in der systematischen Ausarbeitung und in der Weiterführung einzelner Probleme wird ersichtlich am folgenden — entsprechende Akzente setzenden — Durchblick durch diese Seinslehre; einige kritisch fragende Anmerkungen mögen sich daran anschließen.

Die Einleitung (1—38) gibt einen aus der Geschichte gewonnenen Vorbegriff von Ontologie, zeigt deren Notwendigkeit und Möglichkeit und erweist vor allem als ihre *Methode* die gegenstandsentdeckende metaphysische Reflexion, die nicht kantisch-formal bleibt, sondern zum Seienden und seinem Sein durchdringt (wobei auch eine Verständniskorrektur der traditionellen Abstraktionsstufen anfällt: 28 f.), und die gegenstandsentfaltende, ebenfalls der Seinsphilosophie ‚gerettete' Synthesis-apriori. Gelegentlich (36, vgl. 90) kommt eine noch stärkere Rückbindung der begrifflichen Synthese in vorbegriffliche ‚Analyse', in „ontologische Erfahrung" in Blick (die auch die Teilwahrheit ausdrücklicher wahren würde, die im hartnäckigen Festhalten vieler Scholastiker am analytischen Charakter der metaphysischen Erkenntnis überhaupt steckt).

Die These des 1. Teils (39—67) über das Seiende als solches begnügt sich nicht mit dem objektischen Beweisgedanken, daß ein Begriff geringsten Inhalts den größten Umfang besitzen muß: sie erweist die — scholastisch verstandene — *Transzendentalität* des ‚ens' in einer — im modern-kantischen Sinne — transzendentalen Reflexion auf das Urteil. In der unbedingten Geltung, die jedes gewisse Urteil kraft seiner fundamentalen Sinnstruktur, abgesehn also von seiner Wahrheit im Einzelfall, beansprucht, ist die unbedingte, schlechthin allumfassende Seinsordnung erschlossen. Vorgearbeitet hat dieser Beweisführung eine in Grundzügen entworfene Fundamentalontologie, die in der Analyse des menschlichen Wirkens und zumal des Urteils als Grundfunktion des geistigen Erkennens besteht. Sie trägt ihre Früchte auch und besonders in dem 2. Teil über *die Transzendentalien unum-verum-bonum* (69—158), in dem die Ontologie von L. bereits ihren Höhepunkt erreicht. Hier wird das Wirken eingeführt als transzendentales Seinsattribut kat' exochen: omne ens, quia et quatenus ei esse competit, est operativum (96—111). Dadurch soll nicht die Zahl der drei klassischen allgemeinen Seinsbestimmungen vermehrt werden. Das Wirken als Transzendentale ist vielmehr die

die andern Transzendentalien in ihren spezifischen inneren Zusammenhang, in ihre ‚Organik' verfügende, gleichsam generische Grundformel (vgl. 115). Das Wirkende, betrachtet nur erst in seinem potentiellen Wirken, seiner Wirkfähigkeit, ist das ‚Eine'; nur in diesem Sinn wird das ‚unum' „voroperativ" genannt. In seinem aktualen Wirken, im Wirkvollzug entfaltet es sich als ‚Wahres' und ‚Gutes', je nach der Vollzugsrichtung des Wirkens als Vorstellung, bzw. Streben. (Und das in wechselweiser Durchdringung vollkommen harmonisch entfaltete verum-bonum mag schließlich, als durchgegliederte höhere Einheit, ‚pulchrum' heißen: 155—158.) Es war eben die Rede von ‚Vorstellung' (nicht ‚Erkenntnis') und ‚Streben' als konstituierenden Bezugsmomenten der Seinswahrheit, bzw. -gutheit. Mit ‚perceptio, Vorstellung' nimmt L. ein Begriffswort auf, das, ebenso transzendental-analog wie ‚appetitio, Streben', nicht nur (wie ‚Erkenntnis') den bewußten, sondern auch den unbewußten Wirkvollzug der Seinswahrheit einschließt. Dieser Fall unbewußter Vor-stellung ist immer schon damit gegeben, daß das Wirkende in der unabdingbaren Entwurfsbestimmtheit seines Wirkens das von ihm zu Erreichende sich in sich vor-stellt; in der seinem Wirken eingeschriebenen Prä-formation, Vor-formung seines Wirkziels, könnte man wohl auch sagen (111—115). Auch dadurch unterstreicht L. die Parallelstruktur der Transzendentalien ‚verum' und ‚bonum', daß er sie jeweils auch mit transzendentaler Methode aufzuweisen sucht: kraft der Reflexion auf die unbedingte Geltung des Urteils (in der sich alles Seiende als von diesem Urteilsanspruch mitbetroffen, also als irgendwie intelligibel zeigt), bzw. auf die Freiheit des menschlichen Willens (deren Möglichkeitsbedingung die uneingeschränkte, mit der Seinsordnung koextensive Ordnung des Guten sei) (122 139—141). Nach einem Hinweis auf die einprägsame Klassifikation Heideggerscher Provenienz von Erkenntnis im Gegen-stand, im idealen oder realen Ent-stand und im Selbst-stand (117 f., vgl. 241 243) wäre zum Hauptstück Transzendentalien mit entschiedener Zustimmung schließlich noch zu vermerken, daß L. die metaphysischen Prinzipien der Identität und Nichtwidersprüchlichkeit, des Grundes, der Finalität als weitere satzhafte Explikation der Seinsattribute unnum, verum, bonum darlegt, die „nur im lebendigen Vollzug menschlicher Erkenntnis wahrhaft und voll eingesehen wird" (93) (88—96 128—133 151—155).

Der 3. und 4. Teil des Buches steigen vom Seienden überhaupt ab zu den eingeschränkteren, aber ihrerseits noch überkategorialen Seinsordnungen. Zunächst wird unter logischem Aspekt (159—200) abgehandelt die ‚logische Unendlichkeit' des ens-Begriffs nach Begriffsumfang und -inhalt; und zumal die *Analogie* des Seinsdenkens: L. verbindet die sogenannte Attributionsanalogie suarezianischer Schule und die thomistische Proportionalitätsanalogie, gemäß ihrer inneren Verwiesenheit aufeinander, zu einem Vollbegriff der Analogie, mit einem gewissen Begründungsprimat der inneren Attributionsanalogie, der auf das Ursprungsgefüge des realen Universums verweist. Von den unter metaphysischem Aspekt anstehenden Problemen (201—245) zielt das wichtigste erste auf *die Konstitution des endlichen Seienden.* Auch hier sucht L. den verbindlich-verbindenden Ausgleich: die mehr vordergründige suarezianische Auffassung, die an dem bereits konstituierten Seienden die beiden sich wechselweise einschließenden Betrachtungshinsichten nach Existenz und ‚Washeit' unterscheidet, vermöge auf ihre Weise die thomistische Prinzipienmetaphysik zu ergänzen, welche die eigentliche Konstitution des endlichen Seienden sich vollziehen läßt als reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit. Die hieran anschließende Darlegung des Kausalitätsprinzips hebt hervor, daß die Rückbindung des Kontingent-Endlichen an das unbedingt-unendliche Sein keineswegs nur einen — extremen — Anwendungsfall dieses Prinzips abgibt, sondern dessen innerstes Wesen, seine unmittelbare, primäre Bedeutung ausmacht; sekundär nur und hypothetisch führt es auf anderes Kontingentes als Zweitursache (221 f.). Das nächste Konstitutionsproblem betrifft die materiellen Weltdinge in ihrer statischen Individualität und ihrer dynamischen Individuation, die L. ebenso unterscheidet wie zuvor existentia-quidditas einer- und esse-essentia anderseits. Wichtiger scheint, daß die ‚quantifizierende' ‚materia signata' (‚signata' im Sinn substantieller Angelegtheit auf Raum-Zeitlichkeit) sich in die Funktion des *Individuationsprinzips* teilen muß mit der ‚qualifizierenden' substantiellen Wesensform. Um ideale Konstitution — letztlich in Gottes Erkenntnis seines

Wesens — handelt es sich bei dem Problem der Possibilien, das ebenfalls hier seinen Platz findet.

Der 5. Teil der vorliegenden Ontologie (247—285) erweist aus der Analyse der Veränderung der Weltdinge deren innere Zusammensetzung aus Potenz und Akt sowie deren äußere Abhängigkeit von Wirk- und Zielursache. Mit demselben Phänomen ist auch die Substanz-Akzidenz-Struktur gegeben: ein Hauptstück der Kategorienlehre (des 6. Teils: 287—339). Diese enthält u. a. auch sehr differenzierte Ausführungen über die Beziehungen, zumal über die sogenannten transzendentalen Beziehungen, sowie über den *Personbegriff*, der in der Fassung, die L. ihm gibt (suppositum, quod reditionis completae saltem capax est), der gültigen Intention der neueren Personauffassungen Raum gibt. Dem personalen Charakter des Philosophierens gilt ein erwähnenswertes Scholion (315 f., vgl. 353 f.). Das zeigt schon an, daß diese Ontologie nicht ausläuft im Unterholz eines ja wirklich nie abgeschlossen ins Reine zu bringenden Kategoriensystems (295, vgl. 338 f.): Im letzten Lehrstück über *das subsistierende Sein* (341—356) vollzieht L. ausdrücklich jenen Aufstieg, der, genaugenommen, ein Einstieg in den bleibendsten Ursprungsgrund von allem, kraft der unabdingbaren Verschränkung von Seinslehre und philosophischer Gotteslehre die ontologische Problematik schon eh und je durchzog. Noch einmal kommt dabei zum Zuge der methodische Grundansatz des ganzen Werkes, die transzendentale Analyse des Urteils: Der wortwörtlich kon-krete Modus des im Urteil vollzogenen Seins und damit des urteilenden Subjekts und des zunächst beurteilten Objekts führt zu dem eben diese Konkretion ermöglichenden Prinzip des Selbstseins des Seins, zum Sein im (ab-soluten) Modus der Subsistenz. „Der Vorrang eben des Seins über das ‚Etwas' *in* der Ordnung der Kon-kretion erweist den Vorrang des subsistierenden Seins *über* die ganze Ordnung der Konkretion" (351). Hier nun (352 f.) wird auch nähere Auskunft gegeben über das vielberufene „Sein selbst": es vollzieht den Übergang vom kon-kreten Seienden zum subsistierenden Sein als dynamischer Begriff, dem in der Wirklichkeit die zwischen beiden waltende transzendentale Beziehung entspricht; man könnte wohl auch sagen: die ontologische Differenz selbst als gedachte Wirklichkeit.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wodurch sich diese lateinische Ontologie vor ihresgleichen auszeichnet, das ist dies: L. nimmt die transzendentale Methode der nachkantischen Philosophie in den Dienst der scholastischen Seinsmetaphysik, unter Vermeidung aller Einseitigkeit. Er vertieft die vorwiegend ‚objektische' Sicht des mittelalterlichen Denkens, die bei bloßer Repristination heute — nach sechshundert Jahren — weithin als objektivistisch gelten müßte, durch die ‚subjektische' Erfahrung der Existenz des Menschen, des menschlichen Wirkens in seinem Vollzug, der inneren Strukturen des — zumal geistigen — Wirkvollzuges. Neben den Kategorien des Seienden scheinen Bewußtseinskategorien auf. Metaphysik des Geistes, des personalen Seins kündigt sich an. Damit kommt im zentralen Raum der hochscholastischen Metaphysik selber der dynamische Charakter des Seins und infolgedessen alles Seienden entschieden zum Zuge. Man darf darin wohl das prägende inhaltliche Spezifikum des Werkes von L. sehen.

Die erste kritische Frage an L. richtet sich auf seine Bestimmung des *Gegenstands der Ontologie* in These I (52). Das Seiende als solches, dem hier begrifflich-logische Transzendentalität zuerkannt wird, wird gefaßt als das Wirklich-Existierende (ens verbaliter sumptum). Auf den naheliegenden Einwand, daß dieser Begriff des Seienden gerade nicht den unüberbietbar weitesten, schlechthin alles einbefassenden Umfang habe, weil er das nicht wirklich, sondern nur möglicherweise Existierende nicht einschließe, antwortet L.: Doch, auch dieses, das bloß Mögliche, sei im Existierenden eingeschlossen als dessen notwendige innere Bedingung ideeller Art. Von neuem wäre jedoch einzuwenden: Wie sich das auch bei dem eigenen inneren Möglichsein des je Wirklichen verhalten mag, gewiß gilt es nicht für das im strengen Sinn *bloß* Mögliche (das ‚ens mere possibile'); nicht z. B. für die Möglichkeiten, die von jeder Freiheitsentscheidung — ein gewiß zentraler Akt des Menschen — vorausgesetzt und, abgesehen von der einen frei gewählten, nie verwirklicht werden oder die oft und oft Gegenstand der Wachträume von Kindern und Erwachsenen sind ... Wer für die traditionelle Gegenstandsbestimmung der Ontologie durch das ‚ens nominaliter sumptum' (= was sein

kann, ob es actu ist oder nicht) plädiert, fände eine nicht zu verachtende Schützenhilfe in einem Beweis von L. selber (56), der die ‚minima comprehensio' (und die entsprechende ‚maxima extensio') des Begriffs des Seienden damit erhärtet, daß keinerlei Einschränkung weder auf die wirkliche (!) noch auf die mögliche, weder auf reale noch intentionale usw. Seinsweise vorliege. L. beruft sich darauf (52), daß die ontologische Forschung vom Wirklichen ausgeht und nur durch dessen Vermittlung zum bloß Möglichen gelangt, welches seinerseits nur um des vollen Verständnisses des Wirklichen willen behandelt wird; deshalb könnten nicht Wirkliches und Mögliches auf gleichem Fuß traktiert oder dieses gar jenem vorgeordnet werden. Ich meine, diesem berechtigten Anliegen könne Genüge tun, wer an dem ‚ens nominaliter sumptum', an dem ‚etwas (dem Sein zukommt)', als Materialobjekt der Ontologie festhält und zugleich entschieden das ‚Sein (das jedwedem zukommt)' als ihr *Formal*objekt bestimmt, so die Formel ‚das Seiende als Seiendes' verstehend im Sinne dieser Spannung von *Präzisiv*-Möglichem als allgemeinstem Seinsbegriff und dem Wirklichsein als entscheidender Betrachtungshinsicht. Diese Spannung ist im Begriff des Seienden selber angelegt: „etwas [= Materialobjekt], dem Sein [= Formalobjekt] zukommt". Wird beachtet, daß eine Wissenschaft wesentlich konstituiert wird durch ihr Formalobjekt, so dürfte in der angedeuteten Auffassung der Primat der Wirklichkeit und des Wirklichen gewahrt sein, von woher allein Seiendes überhaupt bedacht werden kann und worauf hin alles solche Bedenken geschehen muß. Vielleicht wäre hiermit auch genügend angedeutet, daß Gegenstand der Ontologie nicht nur und nicht so sehr das konstituierte Seiende ist, sondern auch dessen konstitutive Prinzipien, zumal der Seinsakt. Daß diese Betrachtungsweise zunächst „vorwiegend den logischen Zusammenhang beachtet" (52), scheint mir nicht nur kein Nachteil zu sein, sondern dem Charakter der These, die den *Begriff* des Seienden und dessen *logische* Eigenschaft der Transzendentalität zum Gegenstand hat (vgl. 50 53 59 67), ganz zu entsprechen. Diese These I soll als Ansatz und Einstieg die Wege ins Zentrum der Ontologie eröffnen; sie muß diese nicht selber ausschreiten. Ich würde noch etwas weiter gehen: Sollte neben dem ‚ens reale', das Wirkliches und Mögliches umfaßt, nicht auch das sogenannte Gedankending, das ‚ens rationis', unter das Materialobjekt der Ontologie fallen? Denn: ist der Begriff des Seienden in seinem logischen Charakter als „universale reflexum" (53), ein ens rationis oder nicht? und ist er Gegenstand ontologischer Untersuchung (in These I) oder nicht? Wenn die Ontologie die universale Grundwissenschaft sein will, darf sie komplexere Reflexionsgrade und neue Wissenschaftssparten wie die Logistik nicht von vornherein ganz aus ihrer Kompetenz entlassen. Vielleicht müßte man aus solchen Gründen den an sich glücklichen Begriff des Seienden bei L. („etwas, dem Sein zukommt") noch unbestimmter fassen, etwa als „etwas, das auf Sein bezogen ist (sei es direkt [= ens reale], sei es indirekt [= ens rationis])". Denn ‚Beziehung' vermag alle Analogie zu umspannen von absoluter Identität über reale, konkrete oder bloß ideale Konstitution bis zum denkbar losesten Zusammenhang, der nur um etliche Reflexionsecken zu erreichen ist. Vielleicht ließe sich die *ontologisch* fundamentale Funktion des Ansatzes beim Seienden als solchem und damit der Zusammenhang mit den sich anschließenden Transzendentalienthesen, die für das Seiende in intentione prima gelten, einerseits sowie der *logische* Charakter der These I, soweit sie ihrer — bisher ausschließlichen — Thematik nach den Begriff des Seienden, also das ‚Seiende' in intentione secunda betrifft, und die unüberbietbar allerallgemeinste Fassung ihres Gegenstandsbereichs (unter Einbeziehung auch des Gedankendings) anderseits dadurch sowohl deutlich unterscheiden als vor allem eindeutig verbinden, daß die These sozusagen *in recto ontologisch* und nur *in obliquo logisch* (durch Herausstellung eines logischen ‚Propriums' ihrer ontologischen ‚Wesens'aussage) formuliert würde, etwa im folgenden Sinn: daß es einen unrückführbar letzten, als ‚Sein' angesprochenen Bedeutungsgehalt aller möglichen Gegenständlichkeit gebe, kraft dessen der Begriff ‚Seiendes' (oder ‚etwas, das auf Sein bezogen ist') der allgemeinste Begriff ist.

Den (scholastisch-) transzendentalen Charakter des ‚Guten' erweist L. aus einer (modern-) *transzendentalen Reflexion auf die Freiheit* des menschlichen Willens. Dabei scheint mir der Beweis im eigentlich entscheidenden Schritt (141, vgl. 146 f.),

daß nämlich die Freiheit nicht nur eine in sich uneingeschränkte Ordnung der Werte voraussetze, sondern eine mit der Ordnung des Seins überhaupt koextensive Wertordnung, daß also alles Seiende als solches gut sei, aus der transzendentalen Methode heraus in andere Beweisgänge zu fallen. Zum ersten beruft sich L. auf die Erfahrung, daß jeder Gegenstand, eben insofern ihm Sein zukommt, den Willen bewege, also gut sei — was den „in objektiver Methode" geführten Beweis der ganzen These ausmacht (139). Zum andern darauf, daß Verstehen und Wollen komplementäre Aspekte des geistigen Wirkens seien und infolgedessen sich wie der Intellekt auf das transzendentale Seiende als ‚wahres', so der Wille auf dasselbe als ‚gutes' beziehe — aber dieser Appell an die Strukturgleichheit von erkennendem und wollendem Geist in seinem jeweiligen Verhältnis zum Sein bleibt apriorisch und, gerade in seinem Bezug zur Freiheitsbegründung, unentfaltet, auch würde er — wenn schon, denn schon — die ganze These, nicht nur den fraglichen einen Beweisschritt decken. Ein dritter Beweisgang „Tandem ..." (141 147) bliebe am ehsten auf der Linie der gesuchten transzendentalen Begründung — falls er keine petitio principii einschließt. Die Schwierigkeit, wie die Seinswahrheit aus der Urteilsanalyse, so die Seinsgutheit aus der Analyse der Willensfreiheit zu erweisen, dürfte in einem grundsätzlichen Mangel liegen, der wohl nicht nur diesem Buch, sondern der ganzen scholastischen Philosophie anhaftet: in nicht genügender Besinnung darauf, wie Erkenntnis und Wollen in dem ihnen Gemeinsamen und in ihrem je Eigenen, in Entsprechung und Unterschied (und damit auch die Transzendentalien ‚verum' und ‚bonum') eigentlich zu bestimmen sind. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Vielleicht läßt sich eine mögliche Richtung solcher Besinnung in zwei einigermaßen thesenhaften Sätzen andeuten: 1. Wille ist das Subjekt des geistigen Wirkens dadurch, daß es sich auf Seiendes als Objekt so bezieht, wie dieses in sich *ist;* das heißt, daß das Seiende aufgrund seines Seins — oder insofern es auf Sein bezogen ist — Gegenstand des Willens und also ‚gut' ist. 2. Erkenntnis kommt dem Subjekt des geistigen Wirkens dadurch zu, daß es sich auf Seiendes als Objekt so bezieht, wie dieses, es selber bleibend, in das Subjekt einzugehen vermag, was nur insofern möglich ist, als das Seiende *‚etwas'* ist (nicht insofern es *ist*); das heißt, daß das Seiende als ‚etwas' Gegenstand der Erkenntnis oder ‚wahr' ist. Falls diese Sätze sich tatsächlich nicht sehr von dem unterscheiden würden, was L. sagt, so würden sie wenigstens zeigen, daß von einer zweifachen, objektiven bzw. subjektiven Methode hier kaum die Rede sein kann. Und immerhin wäre wohl auch eine gewisse Differenzierung der Transzendentalienformeln, die bei L. vollkommen gleich lauten („Alles Seiende ist, weil und insoweit ihm Sein zukommt, wahr", bzw. „gut"), angeraten, etwa wie folgt: Das Seiende, insofern es ‚auf Sein bezogen' ist, ist *gut.* Das Seiende als ‚etwas' (das auf Sein bezogen ist) ist *wahr.* Die beiden Transzendentalien gut-wahr gäben sich damit auch ohne weiteres zu erkennen als verschieden akzentuierte Auslegung der im Begriff des Seienden (= etwas, das auf Sein bezogen ist) angesprochenen *einen* Doppelstruktur von Sein, das in seinem Grunde Geist ist. Ob die vorgeschlagene Nuancierung zu einem *unzulässigen* Primat des Willens vor der Erkenntnis führt, wäre zu prüfen.

Die suarezianisch-thomistische Theorie der *Konstitution des Endlichen* (s. oben S. 576) ist gewiß ein Zeugnis echt philosophischer, irenisch auf überwindenden Ausgleich bedachter Geisteshaltung, die ebenso in Thomas wie in Hegel ihre Vorbilder hat. Dennoch möchte ich sachliche Bedenken anmelden, die ich gerne behoben sähe. Die Schwierigkeit, der L. durch die Unterscheidung von ‚quidditas' als Aspekt am konstituierten Seienden und ‚essentia' als mitkonstituierendem „Prinzip der Begrenzung" zu begegnen sucht, ist doch wohl diese: Dem Sein als Fülle und Grund aller Vollkommenheit (perfectio perfectionum) könne nicht ein Prinzip begrenzend gegenübertreten, das seinerseits schon Vollkommenheit besagt. Also könne die Wesenheit, durch die das Sein begrenzt werden soll, nur ein rein negatives Prinzip — eben bloßer Begrenzung — sein und müsse als solches unterschieden werden von der ‚Washeit' eines Dinges, die eine bestimmte Vollkommenheit ausdrückt. Mein Einwand lautet, ob hier nicht etwa eine zu undifferenzierte Gleichsetzung von Vollkommenheit in der Seinsordnung schlechthin und von Vollkommenheit in der Wesensordnung vorliege. Gewiß, das Sein ist letztlich Grund

auch aller Wesenheit, aller Idealität. Es ist dies als das unendliche Sein (als forma formarum und perfectio perfectionum), dessen abbildliche Spiegelung und Brechung die Ideen der endlichen Dinge im Konnex und Kontext eines offenen kosmischen Ideensystems sind. Diese Rückführung aller Wesenheiten auf das Sein als letzten Ursprungsgrund auch ihrer ganzen Idealität schließt jedoch nicht aus, sondern gerade ein, daß die Wesenheiten innerhalb ihrer ideellen Ordnung je eine bestimmte Seinsweise, je eben ihren Bedeutungsgehalt besagen. Derart in der Ordnung der Idealität bestimmt — als eben das, was sie ist —, ist die Wesenheit in der Ordnung der Realität, des Aktes, des Wirklichseins dennoch ein ganz und gar potentielles Konprinzip des (durch das Wesen, aber in sich) endlichen Seinsaktes. Ideale Bestimmtheit und insofern Wesensvollkommenheit (endlicher, partikulärer Art) besagt nicht ohne weiteres aktuale Bestimmtheit oder eigentliche Seinsvollkommenheit. Mir scheint, daß dadurch nun nicht etwa wieder das Sein zum rüden Status der Ek-sistenz (aus dem Nichts) im Gegensatz zum Status der bloßen Möglichkeit herabgesetzt werde. Es wird nur versucht, Ernst zu machen mit der Spannung zwischen dem unendlichen Sein als Grund aller bestimmten Wesenheiten wie auch jeglichen endlichen Seinsaktes, zwischen dem Sein also als ‚perfectio perfectionum' und als ‚esse in se subsistens' zumal, und dem Seinsakt des Endlichen, der seiner Wesenheit ihre Wirklichkeit und das heißt eben das ganze wirkliche Sein all der durch sie umschriebenen Wesensvollkommenheit verleiht. Vielleicht kann man sagen, daß sich im Seinsakt der endlichen Wesen das erstgenannte Moment der Vollkommenheitsfülle des Unendlichen gleichsam umsetzt in jene Dynamik, welche die durch ihre Wesensform bestimmte Substanz zur Selbsterfüllung akzidentellen Wirkens bewegt und gar, aus einer nochmals innerlicheren, zentraleren Impulstiefe heraus, zur Selbstüberschreitung dieser bestimmten Substanz auf eine andere substantielle Art hin in einem ontologischen Evolutionsprozeß treibt ... Darf man hierfür Thomas zitieren: „In compositis simplicia salvantur et proprietates eorum, licet *per modum alium*" (In Boeth. de Trin. 5, 3 ad 6)? Es scheint jedenfalls, man müsse von der Wesenheit als ontologischem Prinzip sagen, was L. (213) nur von der ‚Washeit' gelten läßt: daß sie „ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit enthält". Denn wenn nach L. (208) „das der Wesenheit eigene Maß bestimmt, welche Seinsweisen in einem jeden Seienden verwirklicht werden", so ist dieses bestimmende Maß doch wohl nicht anderes als ein „bestimmtes Maß von Vollkommenheit" — wovon sonst? Nochmals mit anderen Worten: Die Wesenheit als „Prinzip der Begrenzung" bedeutet ohne weiteres schon eine bestimmte Begrenzung, eben jene, wodurch etwas ein solches ist und nicht etwas anderes, also etwas Bestimmtes, eine bestimmte (ideelle) Vollkommenheit. „Begrenzungsprinzip" ist nur die Negativ-Formel, die ‚Hohlseite' des zuletzt genannten positiven Ausdrucks. Oder leicht hegelisch gefaßt: ein positives, bestimmtes ideelles ‚So' wird durch nichts anderes unmittelbar bestimmt als durch die negative Ausgrenzung aller ideellen ‚*Nicht*-So', aller *anderen* ‚So'. (Es hieß einschränkend „unmittelbar": weil alle diese ‚So' in ihrem konstitutiven Wechselgefüge insgesamt als Möglichkeiten konstituiert sind durch die sie ‚entwerfende' Selbsterkenntnis des unendlich Wirklichen.) — Es scheint mir eine von L. gewiß nicht bejahte, vielmehr 240 ff. abgelehnte Konsequenz seiner Auffassung, daß dem ideellen Sein ein, wenn auch minderer, Modus eigentlichen Eigenseins zuzuschreiben wäre. Es wäre auch die Frage zu stellen, welche andere ontologische Konstitution denn für die Wesenheit als Begrenzungsprinzip ermittelt werden könne, als die oben angesprochene. Untergeordnete Bedenken richten sich auf die faktische Beweisführung von These XI. Im 1. Teil (211 f.) mußte der 1. Beweis erhärten, daß Existenz und Washeit *nur* auf die dort behauptete, nicht an sich reale Weise unterschieden sind; und besonders der 2. Beweis aus der Kontingenz des Endlichen führt doch wohl schon zu eigentlichen konstitutiven Prinzipien. Zum 2. Teil (213 f. = n. 386 a—d) folgendes: Punkt a) zeigt, daß das im Urteil vorausgesetzte absolute Sein nicht identisch ist mit der bloßen ‚Existenz' — aber auch nicht mit dem Seinsakt der endlichen Dinge, um den es in dieser These geht. b) Die Wesenheit als „nur begrenzendes Prinzip, das die Seinsfülle auf bestimmte (tali vel tali) Weise einschränkt", ist *nicht* verschieden von der Washeit, die „schon selbst ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit enthält". c) Daß die Existenz notwendiger-

weise als Existenz einer *endlichen* Wesenheit gedacht wird, wird weder hier noch unter b) noch S. 212 oben ersichtlich; es genügt, ein gänzlich unbestimmtes, von Unendlichkeit und Endlichkeit abstrahierendes Etwas mitzudenken. d) Gilt die Erwägung von 212 über die Kontingenz des Endlichen nur für uns, nicht an sich? — Ich würde also bis auf weiteres noch mit Thomas sagen wollen „quidditas *sive* essentia" (De Ver. 1, 1 u. ö.).

L. betrachtet die in Materie aufgenommene substantielle Form als *Prinzip der qualitativen Individuation.* Aber gründet die Notwendigkeit der qualitativen Unterschiedenheit letztlich nicht in der quantitativen Individuation und damit ebenfalls in der ‚materia prima', die infolge der ‚Raum-Zeitigung' der Individuen nur eine begrenzte Verwirklichung der für eine bestimmte Wesensform an sich möglichen qualitativen Vollkommenheit ermöglicht und so im Qualitativen *Unterschiede* als solche nötig macht? Ich würde deshalb den Namen ‚Individuationsprinzip' doch lieber der ‚materia signata' allein reservieren. Gewiß: was die jeweils verwirklichten Individuen an je bestimmter, positiver unterschiedlicher *Qualität* besitzen, das wird in seiner formalen Potenz zumeist von der Wesensform bestimmt. Aber es wäre ja auch zu berücksichtigen, daß die letzte, aber auch die wichtigste Bestimmtheit der qualitativen Unterschiede und der Individuen überhaupt, nämlich ihr Wirklichsein, dem Seinsakt verdankt wird.

Nach L. handeln die *Possibilien*-Thesen (234—245) nur von dem Bloß-Möglichen, dem ‚possibile negative sumptum' (235). Aber gilt nicht alles darin Ausgemachte zunächst und sogar zumeist auch von der inneren Möglichkeitsverfassung des Wirklichen selber, von seinem eidos, seiner Gestalt bleibenden Seinkönnens? Dadurch würden die Thesen ja nur an Bedeutung gewinnen, an Bedeutung für die Wirklichkeit! Ferner erklärt L. (243) wohl etwas zu unproblematisch: „intellectio divina *omnia* possibilia semper *actu* attingit." Jedoch die gleichsam unter- und überformalen Letztbestimmungen alles Endlichen, die Raum-Zeit-Stelle und damit die Individualität der materiellen Weltdinge, die nur vom Wirklichsein (Seinsakt) her erwirkte Wesenseinheit, vor allem aber das umfassende personale Existenzziel und die dadurch mitbestimmten konkreten Freiheitsmöglichkeiten des Menschen, sind nicht schon gesetzt durch die reine Erkenntnis Gottes allein. Für das Bloß-Mögliche bleiben diese Letztbestimmungen vielmehr vom Wesen der Sache her und deshalb ohne Beeinträchtigung der Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes potentiell-offen (vgl. W. Brugger, Theologia naturalis [1959] nn. 341—344). Eine Ausweitung und Vertiefung der Ansätze in der klassischen Metaphysik, der diese Sicht wenigstens von seiten der ‚schlechten Unendlichkeit' des Kontinuums und der indefinit überbietbaren Endlichkeit der materiellen Welt nicht unbekannt ist, wäre ja ganz im Sinne der fundamentalen Intentionen dieses Lehrbuchs.

Gewiß wäre noch vieles in der Ontologie von L. der Diskussion sehr wert, manches ihrer wohl auch bedürftig. Wäre nicht neben oder besser in dem Transzendentale der Einheit ein ebenbürtiger Platz einzuräumen für bestimmte Vielfalt, die sich schon in der Mehrzahl der Transzendentalien und, tiefer gesehen, in der lebendig gegliederten Struktur des Geistes darstellt und die nicht, unter Abstraktion vom Mysterium der Dreieinigkeit, aufs Konto der Unvollkommenheit gesetzt werden kann (85 vgl. 75 f.)? Aber wie könnte es anders sein, als daß ein aus lebendigem Fragen gewachsenes und weiterwachsendes Werk zur Auseinandersetzung und kritischen Aneignung auffordert! Gar wenn es um die Sache der Metaphysik geht. Auch wenn jemand formale Ausstellungen machen wollte, dahingehend etwa, daß dies oder jenes klarer oder knapper gesagt werden konnte, so wäre nicht lange mit ihm zu rechten. Die Klarheit ist weder das erste noch das letzte Qualitätskriterium der Metaphysik. Die ontologische Ursprungserfahrung, der tragende Grund aller philosophischen Einsicht, wäre, nur eben klar ausgesagt (soweit sie sich überhaupt aussagen läßt, und das ist sicher nie ganz möglich), in ihrer Ursprünglichkeit gerade *nicht* angesprochen. Das aber tut dieses Buch! Daß es dazu hinführen will und kann, das ist sein Vorzug. Ist es von dem Rezensenten, einem Schüler des Verfassers, vermessen, zu hoffen, daß auch seine Querelen eben dies ein wenig bekunden? Denn die Anregung zum aneignenden Mitdenken und gelegentlich auch zum Weiterdenken ist gerade darin begründet, daß das Buch auf vielfältige Weise die bisherige scholastische Ontologie schöpferisch weiterführt, daß

es weithin neue Wege geht und neue Gedanken vorlegt. Der Verf. hält eben mit dem Mut der Wahrheit das überkommene Erbe für stark und tief genug, neue Ansätze und Ergebnisse des Denkens der letztvergangenen Jahrhunderte und der jüngsten Gegenwart ohne heillosen Bruch zu integrieren. Eine andere Haltung wäre, da es nur *eine* Wahrheit gibt, Sektierertum. Es würde deshalb wenig Einsicht verraten, wollte man die Länge meiner Kritik für etwas anderes halten als ein Zeugnis des großen Wertes des Buches. Der dringliche Wunsch, daß unterm selben Namen sehr bald eine Ontologie auf deutsch erscheine, ist die gemäßeste Dankesäußerung, die dieses lateinische Buch zeitigen konnte. W. Kern S. J.

Bücher zur Anthropologie: 1. Martin, Rud. — Saller, Karl, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung.* 3. Aufl., 15. und 16. Lieferung. gr. 8° (S. 2417—2752, Abb. 1070—1210) Stuttgart 1962/63, Fischer. 28.— DM und 38.— DM.

2. Schwidetzky, Ilse (Hrsg.), *Die neue Rassenkunde.* Mit Beiträgen von *A. Remane, I. Schwidetzky, H. Walter, R. Knussmann.* gr. 8° (X und 318 S., 75 Abb.) Stuttgart 1962, Fischer. 48.50 DM.

3. Landmann, Mich., *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus, I/9). gr. 8° (XX und 620 S.) Freiburg 1962, Alber. 54.— DM.

4. Hollenbach, Joh. Mich., *Der Mensch der Zukunft.* gr. 8° (432 S.) Frankfurt a. M. 1959, Knecht. 17.80 DM.

1. Das bedeutende Lehrbuch der Anthropologie, das in der von *K. Saller* völlig umgearbeiteten und erheblich erweiterten 3. Auflage erscheint, eröffnet mit der 15. und 16. Lieferung den 4. Band. Die neuen Lieferungen behandeln die ebenso wichtige wie interessante Konstitutionsanthropologie (Korrelationsanthropologie). Die konstitutionelle Betrachtungsweise ist schon alt: von der „Physis" der Hippokratiker über die Humoraltypologie Galens und den „Archeus" des Paracelsus verläuft die Linie bis zur modernen Konstitutionslehre, als deren Begründer Martius zu gelten hat. Die moderne Konstitutionslehre baut auf den Grundbegriffen der Erblichkeitslehre und Systematik auf. Im ersten Abschnitt der 15. Lief. werden die hierher gehörigen Grundbegriffe erläutert. Von den Grundlagen der Vererbung (besonders von der Phänogenetik) her wird neben Geno- und Phänotypus besonders der Kryptotypus als wichtig hervorgehoben. Von der Systematik her kommt die Konstitutionslehre zu einem weiten Ausbau des Norm- und Typusbegriffes. Es wird betont, daß die bisher oft gebrauchten Extremtypen auch in Rassenkunde und Konstitutionslehre nur heuristischer Behelf sind. Schließlich beschäftigt sich die Begriffsbestimmung noch mit Krankheit und Gesundheit, denn die Konstitutionslehre will ihre Erkenntnisse dem konkreten Leben nutzbar machen. Nach der Besprechung der Grundbegriffe werden die Typen im einzelnen an Hand eines sehr reichen Materials vorgeführt: zuerst die Geschlechtstypen und Keimblattypen, dann die vegetativen Typen und Partialkonstitutionen. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (2563—2575) beschließt den Abschnitt über die Typen. Es folgt (16. Lief.) die Diskussion über den Einfluß der Umwelt auf die Konstitution (Ernährungskonstitution, kosmische Konstitutionen, Infektion, Beruf und Sport, Heilmittel), dann das besonders interessante Kap. über Alterskonstitutionen (2685 bis 2707), in dem die für unterschiedliche Altersstufen charakteristischen Konstitutionen erörtert werden. Wir beobachten hier gleichsam die Dynamik der Konstitutionen in ihrem Alterswandel, das Wechselspiel zwischen Erbe und Umwelt in der individuellen Entwicklung. Vielleicht hätte man S. 2696, wo der Mensch (als „physiologische Frühgeburt" nach Portmann) als „Nesthocker" bezeichnet wird — im Gegensatz zu den andern Primaten (als „Nestflüchter") —, erwähnen sollen, daß die Untersuchungen an dem Basler Gorillakind Goma ergeben haben, daß auch der Gorilla als Nesthocker geboren wird. Mit der Betrachtung der Physiognomik, der Gemeinschaftskonstitutionen (Rasse, Gesellschaftsbildung) und der Person als einer Zusammenfassung der gesamten Konstitutionslehre schließt die 16. Lief. eines Lehrbuches, das sich immer mehr zu einem unentbehrlichen Handbuch auswächst.

2. Das *Egon Frhr. v. Eickstedt* zum 70. Geburtstag gewidmete Buch über die Rassenkunde des Menschen zeigt, daß sich auf diesem Teilgebiet der Anthro-

pologie in den letzten Jahrzehnten vieles geändert hat. Erblichkeit und geographische Variabilität wurden für zahlreiche neue Merkmale entdeckt; die statistischen Methoden wurden denen einer exakten Naturwissenschaft angenähert; der geschichtliche Aspekt umfaßt heute mehr als früher nicht nur die eigentliche Rassengeschichte, sondern auch die Rassenevolution. Anderseits schreibt die Herausgeberin *(I. Schwidetzky):* „Die Zeit, in der einige Anthropologen glaubten, die ‚alte Rassenkunde' über Bord werfen und völlig neu beginnen zu müssen, ist längst vorbei: längst ist klar, daß nur in einer Synthese der klassischen, metrisch-morphologisch-typologischen Rassenkunde mit den neuen Tatsachen und Einsichten Fortschritte für ein Gesamtbild der Rassendifferenzierung von Homo erreicht werden können" (Vorwort). Besonders in dem verhältnismäßig kurzen (1—14), aber um so inhaltreicheren Beitrag von *A. Remane* (Übersicht über die biologische Rassenbildung) spürt man die neue wissenschaftliche Lage. Als 1. These erläutert er: Die Rassen (Systemrassen) des Menschen entsprechen den Subspezies der Tiere und Pflanzen (geographische Rassen). Die an diesen erkannte Rassenentstehung und Rassenwandlung kann auch für den Menschen postuliert werden. R. lehnt es ab, den Menschen als domestiziert zu betrachten und daraus die Rassengliederung abzuleiten. Der Zivilisationsprozeß führt im Gegenteil zu einer verstärkten Rassenmischung. Als 2. These erläutert R.: Biotypen im Sinne voller Erbgleichheit sind bei bisexuell sich vermehrenden Lebewesen praktisch auf ein Einzelwesen beschränkt. Biotypen, zu denen zahlreiche Individuen und eventuell zahlreiche Generationen gehören, treten bei vegetativer apomiktischer bzw. parthenogenetischer Vermehrung auf. — Der zweite Beitrag stammt von *Ilse Schwidetzky* und gibt einen sehr guten Überblick über „Neuere Entwicklungen in der Rassenkunde des Menschen" (15—134). Es werden behandelt: Typus und Population, dann die Rassenklassifikationen und die Rassenevolution, schließlich Rassenevolution und Rassengeschichte. Schw. ist in ihren wissenschaftlich immer gut fundierten und reich belegten Ansichten außerordentlich vorsichtig und gibt überall die zahlreichen offenen Fragen an. In der zoologischen Systematik von Art und Rasse hat sich ja in letzter Zeit ein revolutionärer Wandel vollzogen. An die Stelle des Typus, der die Diagnose der einzelnen Individuen gestattete, trat der Begriff der Population als zentrale Kategorie der Systematik. Damit hat sich auch in der menschlichen Rassenkunde ein bedeutender Wandel vollzogen, den Schw. bei allen einschlägigen Fragen herausstellt. Dennoch ist sie weit davon entfernt, die zweifellosen Verdienste der typologischen Betrachtungsweise und Methode gerade in der Anthropologie und speziell der Rassenkunde zu verkennen. — Die beiden letzten Beiträge behandeln speziellere Probleme: *H. Walter* berichtet über „Die Bedeutung der serologischen Merkmale für die Rassenkunde" (135—232) und *R. Knussmann* über „Moderne statistische Verfahren in der Rassenkunde" (233—285). Ein umfassendes Literaturverzeichnis (286—309) beschließt das Werk, das uns einen schon lange vermißten Überblick über ein wichtiges Teilgebiet der Anthropologie vermittelt.

3. In der Einleitung zu dem von *M. Landmann* herausgegebenen *Orbis-Band De Homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* wird festgestellt, daß „Anthropologie das Wissen des Menschen von sich selbst ist" (XI) und daß jeder Mensch immer schon unausweichlich „in einem Horizont des Selbstverständnisses" lebt. Der Mensch lebt immer schon in einer „Menschenanschauung", wie er natürlicherweise immer schon eine „Weltanschauung" hat. Sämtliche Kulturbezirke enthalten eine „implizite Anthropologie", selbst jede Philosophie läßt sich in eine Anthropologie umschreiben (XII). Für die „explizite Anthropologie" ist der Mensch Problem und Gegenstand, deshalb kann eine Geschichte der (philosophischen) Anthropologie nur die Geschichte der expliziten Anthropologie sein: „Von uns dagegen soll nur diejenige Anthropologie behandelt werden, die gedachter Gedanke geworden ist, die ins Licht des philosophischen Bewußtseins ragt. Man erwarte also nicht, beispielsweise etwas über das ‚Menschenbild der Griechen' zu finden, so wie es in ihrer Tragödie und Plastik zutage tritt und alles von ihnen Geschaffene trägt; vielmehr beschränken wir uns von Anfang an auf das, was die Philosophen über den Menschen zu sagen wissen" (XIII). Das Programm, das der Herausgeber sich für diesen Orbis-Band vorgesetzt hat, ist außerordentlich umfassend: eine „Universalhistorie der Anthropologie" (XVI), deren Programm schon

auf Scheler zurückgeht und die nicht nur Einzelanthropologien additiv aneinanderfügt, sondern Umriß und Struktur des Ganzen herausstellt. Zu diesem Arbeitsziel kann der vorliegende Band natürlich nur eine erste Näherung bringen. L. mußte sich ferner auf die europäische Philosophie beschränken und darin wieder die christliche Anthropologie fast ganz ausklammern, da ihr ein eigener Orbis-Band gewidmet werden soll. Der vorliegende Band führt bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts; die vielschichtige Anthropologie unserer Zeit konnte nicht zu Wort kommen, da sie ebenfalls einer gesonderten Darstellung bedarf. Wer erwartet, die „ausdrückliche Philosophie des Menschen" (XVI) bilde geschichtlich einen breiten Strom, muß enttäuscht werden; Landmann sagt sogar, daß man den Eindruck gewinnt, „der Mensch habe über alles mehr nachgedacht als über sich selbst" (XVII). Die Anthropologie, der es um die Seinsweise des Menschen als ganzen geht, steht in einer schwer zu behauptenden Mitte zwischen Erkenntnistheorie, Ethik und Psychologie.

Der 1. Teil (verfaßt von *M. Landmann)* behandelt die *Griechen,* beginnend mit den religiösen und dichterischen Zeugnissen des Anfangs, die schon zeigen, daß die gesamte Geistesrichtung der Griechen „anthropoklin" (3) war; es folgen die Vorsokratiker (Anthropologie im Banne der Naturphilosophie). Aber erst mit der Fassung des Menschen als Kulturwesen erreicht die griechische Anthropologie ihren Höhepunkt (Ursprung der Anthropologie aus der Kulturphilosophie). An Einzelpersönlichkeiten werden herausgestellt: Protagoras (Mensch Maß aller Dinge), Sophokles, Diogenes von Apollonia, Sokrates (bei dem allerdings aus der Anthropologie Ethik wird). Platon bedeutet nach Landmann (69 ff.) in zweifacher Hinsicht einen Rückschritt hinter die schon vor ihm erreichte anthropologische Höhe: einmal durch seinen Dualismus und dann durch seine „Vernunftanthropologie" (70). Aristoteles schenkt die Idee wieder der Erde zurück (84) und verbindet den Platonismus mit der älteren, monistischen Deutungsweise; aber es bleibt ein „radikal dualistischer Zug" (87) erhalten.

Die Weiterbildung antiker Motive geschieht in der christlichen Philosophie besonders durch Thomas v. Aquin (112—130; verfaßt von *N. Hinske*). Zwei Bestimmungen des Menschen werden als bezeichnend herausgestellt: 1. die Definition des Menschen als „vernünftiges Lebewesen" (animal rationale) und 2. seine Ortsbestimmung als „Grenze und Horizont" (confinium et horizon). — Im 2. Teil des Buches wird die Renaissance von *M. Landmann* dargestellt (133 bis 170). An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit steht Nikolaus Cusanus, der ausgesprochen oder unausgesprochen hinter der gesamten Philosophie der Renaissance steht. Von der Philosophie des Kusaners zur „Entdeckung des Menschen" (Burckhardt) in der Renaissance führt ein geradliniger Zusammenhang. Herausgestellt werden besonders: Johannes von Saaz und Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Juan Luiz Vives, Carolus Bovillus und Giordano Bruno, Tommaso Campanella und Nicolò Maschiavelli. — Der 3. Teil ist den englischen Denkern gewidmet (173—214), dargestellt von *E. Tilsch.* Als Vorläufer wird Francis Bacon erwähnt, der zwar selbst keine neue Anthropologie geschaffen hat und nur die Haupteinteilungen der bisherigen Anthropologie referiert. Sein wissenschaftstheoretischer Impuls aber, den die spätere englische Anthropologie übernimmt, ist bedeutsam: es ist der Wille, „die Natur des Menschen nicht von ‚Prinzipien' her zu erklären, sondern aus unvoreingenommener Anschauung" (176). Die englischen Denker werden eingeteilt in: Metaphysiker und ihre Gegner (Hobbes, Locke, Paine, Burke), Realisten (Bernard de Mandeville, Adam Smith, Jeremy Bentham), Enthusiasten und Kritizisten (Ashley-Cooper, Shaftesbury, Pope, Hume). — Eine Gruppe außerordentlich wichtiger französischer Denker bringt das 4. Kapitel: Montaigne, Pascal, de Lamettrie, Rousseau u. a. Diese Gruppe wird im 5. Kapitel fortgesetzt durch die großen Gestalten der Goethezeit (Kant, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt und Pestalozzi). Das herrschende geistige Klima der älteren Neuzeit ist — wie Landmann in der Einleitung zu diesem Kapitel (273—276) feststellt — einer Philosophie des Menschen nicht günstig. In Descartes erneuert sich der platonische Dualismus. Die Aufklärung hält vom Menschen „nur die Kümmerform des Vernunftwesens" zurück. Kants Bestreben ist es, die Reinheit der Vernunft aus „aller empirisch-animalisch-naturhaften Beimischung

herauszulösen". Der Mensch in seiner Ganzheit — und damit die beiden anthropologischen Höhepunkte — erscheinen daher vor Descartes (in der Renaissance) und in der anticartesianischen Goethezeit. Wie Geistiges auch aus dem Sinnlichen spricht, was für den Cartesianismus unbegreiflich bleibt, wird jetzt entdeckt. Das neue Einheitsdenken gliedert den Menschen aber auch wieder der umgebenden Welt ein. Außerdem schenkte die Goethezeit dem Vernunftwesen die Mannigfaltigkeit seiner geschichtlichen Erscheinungsweisen wieder, während der Rationalismus eine mehr oder weniger geschichtslose Idee des Menschen konstruiert hatte. „Historie ist angewandte Anthropologie" (Novalis).

Im 6. Teil behandelt *G. Diem* die deutsche Schulanthropologie, und im abschließenden 7. Teil berichten *G. Diem, M. Landmann, L. Lehmann, Chr. Ludz* und *M. Theunissen* über das anthropologisch außerordentlich wichtige 19. Jahrhundert. Gegenüber fast der ganzen Überlieferung ist das Gemeinsame der Philosophie des 19. Jahrhunderts, daß sie den „Glauben an die Vernunft nicht mehr teilt" (423) und unterhalb von ihr „elementarere, vollere menschliche Wirklichkeiten aufdeckt": den die Triebe, Leidenschaften usw. umspannenden Willen (Schopenhauer), die sinnliche Natur (Feuerbach), die gottbezogene Existenz (Kierkegaard), die sozialökonomischen Bedingtheiten (Marx), den Vitalgrund (Nietzsche), die unbewußte Libido (Freud). Ein „Ausblick" auf die seit dem ersten Weltkrieg in Deutschland zur dominierenden Disziplin aufrückende Anthropologie beschließt das Werk. Ein dreifacher Anstoß ist wirksam: Phänomenologie, Lebensphilosophie und ein neuerwachender Glaube an die Möglichkeit einer Metaphysik. Die künftige Metaphysik ist aber nicht mehr „Kosmologie", sondern „Metanthropologie" (Scheler).

Das Werk, das eine in dieser Form bisher vermißte Geschichte des Selbstverständnisses des europäischen Menschen durch Aufweis der exemplarischen Neuansätze gibt, ist eine hervorragende Leistung, die weit über die anthropologischen Fachgrenzen hinaus Beachtung finden dürfte. Obwohl äußerste Beschränkung notwendig war, bedauert man doch das Fehlen einer wenigstens kurzen Darstellung der Anthropologie des Augustinus, die vielleicht bedeutsamer war als die anthropologischen Ansätze des Thomas v. A., der berechtigterweise eine ausführliche Würdigung gefunden hat.

4. Nach seinen Büchern „Sein und Gewissen" und „Der Mensch als Entwurf", die allgemein als bedeutsame Beiträge zur modernen Anthropologie und Pädagogik anerkannt wurden, legt *Hollenbach* in „Der Mensch der Zukunft" eine weitere umfangreiche Studie vor, die sich als „anthropologische Besinnung in der Weltwende" (Untertitel des Werkes) bezeichnet. Das abendländische Denken hat sich weithin — wie H. im Vorwort betont — von alten religiösen Vorstellungen gelöst. Es taucht darum die Frage auf: Ist die Zeit des Christentums mit dem Wandel der Vorstellungen und in den Erschütterungen einer Weltwende zu Ende oder gibt es einen christlichen Menschen der Zukunft, der die Technik und den Fortschritt nicht verachtet, ohne sie zu mißbrauchen? Die Grundthese des Buches — gleichsam die Gegenthese zu Heideggers „Seinsvergessenheit" — ist der Aufweis der „Personvergessenheit", die nach H. immer schon in der ganzen Geschichte des abendländischen Denkens wirksam war. Sie führte frühzeitig zu einem eingeengten rationalen Sichthorizont, zur Versachlichung selbst der theologischen Aussagen, zur Naturwissenschaft und schließlich zur entpersönlichenden Macht der Technik und zur Entpersönlichung und Funktionalisierung der Psychologie (Psychoanalyse Freuds). Die verwandelte Welt- und Selbsterfahrung des modernen Menschen eröffnete aber zugleich neue Möglichkeiten einer tieferen Wiederentdeckung der menschlichen Person. Diese zwingt allerdings zum Umdenken mancher überlieferter Begriffe und Vorstellungen (Materie und Geist, Leib und Seele, Transzendenz und Immanenz, Umwelt und Welt usw.). Die Grundfrage einer christlichen Anthropologie ist aber — nachdem die Autonomie und Autarkie des Menschen als rationalistische Illusion entlarvt wurde — die Frage, ob „der Mensch der Zukunft überhaupt echte Fortschritte zur Vollendung erhoffen kann ohne Christus" (14). In den ersten vier Kapiteln wird die „Selbstentfremdung auf dem Nullpunkt" (die Rache der technisierten Natur) geschildert und zugleich als Wendepunkt

(„Transzendenz in der Wende") zu einer Welterfahrung dargestellt, aus der die menschliche Person neu entdeckt wird („Selbstentdeckung in der Transzendenz, die personale Transzendenz im Kommen") und mit der eine verwandelte Erfahrung der Transzendenz verbunden ist. Damit ist aber nicht nur eine „Sprengung des rationalen Horizontes" (5. Kap.) gegeben, sondern die „offene Tür zum Jenseits" (6. Kap.): „Die Vorstellungen vom ‚Diesseits' und ‚Jenseits' erhalten mit der Entdeckung der personalen Transzendenz einen anderen Sinn. Diesseitig ist alles, was innerlich abhängig ist von materiellen Bedingungen, jenseitig dagegen, was innerlich von materiellen Bedingungen unabhängig ist. Der Mensch als stoffgebundenes Geistwesen lebt in beiden Bereichen, gelangt vermittels seines Leibes und seiner leibseelischen Funktionen zum Personbewußtsein, das in seinen geistseelischen Vollzügen der Einsicht und Liebe innerlich unabhängig ist von materiellen Bedingungen. Erst von diesem ‚jenseitigen' Personbewußtsein her vermag der Mensch seine eigene Diesseitigkeit objektivierend zu erfassen und die zu ihm gehörende Welt als solche zu betrachten" (177). Mit dem „Hervortreten des personalen Sichthorizontes" (7. Kap.) zeigt sich auch die Unzulänglichkeit einer rein biologisch-triebhaften Deutung des Menschen. Im abschließenden 8. Kap. („Fiat Lux") wird gezeigt, wie der Mensch als Geistwesen ins Unendliche ausgerichtet ist, wie er aber als stoffgebundener Geist dem Werden der Materie unterworfen ist, und zwar so, daß im Gesamtprozeß des materiellen Kosmos eine Entwicklung auf den Menschen hin sichtbar wird. „Doch die Fülle des irdischen Lichtes wird überschattet durch den geschichtlichen Einbruch der Offenbarung in Christus. In ihm wird die materielle Wirklichkeit in einer Weise vollendet, die alles rein natürliche Forschen und Denken und alle Macht der Technik übersteigt. Die Vollendung des ganzen Menschen — aus Stoff und Geist — wird sich nicht in geschichtlicher Zukunft aus den Kräften der Natur vollziehen, sondern sie wird durch Gottes übernatürliche Macht in Christus gewirkt" (301). — Das Werk ist wegen der Fülle neuer Einsichten, der Klärung und Vertiefung vieler alter Begriffe und vor allem wegen der durchgehenden Neubesinnung auf das Personale ein bedeutender geistiger Wurf. Vor allem wird die These, daß sich der übersinnliche Bereich der Transzendenz im Personbewußtsein selbst bildet, ein fruchtbarer Ansatz jeglicher christlicher Anthropologie bleiben. Leider vermissen wir eine Auseinandersetzung mit der ganz ähnlichen Problematik von Teilhard de Chardin, die in einer Neuauflage des Werkes wohl nachgeholt werden müßte.

Ad. Haas S. J.

Flitner, Andr., *Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen* (Pädagogische Forschungen, 23). 8° (274 S.) Heidelberg 1963, Quelle und Meyer. 18.— DM.

Der vorliegende Band versucht „in möglichster Verkürzung eine Übersicht zu geben, wie in den einzelnen Gebieten das anthropologische Problem sich stellt" (Vorwort). *Th. Ballauff* (21—53) macht in seinem Beitrag deutlich, wie wenig biologische Tatsachen — B. stützt sich hier auf Ilse Schwidetzky — zu einer „biologischen Anthropologie" (25) ausreichen. Erst metabiologisch werden „Züge des Menschlichen" (34) deutlich, wie seine Sprache und Kultur. Leider redet B. vom Menschen als „Mängelwesen" (41). — Die Medizin findet in *P. Christian* einen souveränen Vertreter (54—77). Von der Medizin wird wohl am meisten für eine pädagogische Anthropologie zu holen sein. Von der klinischen Konstitutions- und Typenlehre ausgehend, erfahren wir von der Wichtigkeit des Biographischen in der Medizin, werden knapp und verständlich durch die Psychoanalyse geführt, zusammen mit deren notwendiger Ergänzung durch K. Horney, v. Gebsattel und V. E. Frankl, bekommen einen Einblick in die psychosomatische Medizin, in das „phänomenologisch-anthropologische Verständnis des Leibes" und die „Daseinsanalyse" in der Psychiatrie. Erfreulich, in welchen Dimensionen des Menschseins die Medizin von heute denkt!

Hans Thomae (78—109) markiert von der Psychologie her anthropologische Zielsetzungen und geht sehr sauber den „Ursprüngen und Motiven anthropologischer Fragestellungen in der Psychologie" (80) nach, wobei die „stärksten Motive" (89) in der „klinischen Psychologie" zum Tragen kommen. Ein möglicher Beitrag der Psychologie zu einer Lehre vom Menschen (91) beginnt bei der Sichtung anthro-

pologischer Modellvorstellungen. Vom Ansatzpunkt der „Figur-Grund-Bildung" (Rubin) aus zeigt Th. in der „Methode der Distanzierung" (101) einen gangbaren Weg auf, das Phänomen Mensch als „Polarität von ‚Welterfahrung' und ‚Umweltgebundenheit'" in der „jeweils spezifischen Deutung der Situation" (103) als Sinnbefragung in den Blick zu bekommen. — Die Umweltgebundenheit des Menschen wird im Beitrag von *Ralf Dahrendorf* (110—127) zur Soziologie aufgewiesen. Aus „Positionen" ist der Mensch angefordert von einer bestimmten „sozialen Rolle" (111) . D.s persönliche Stellungnahme zur „Rollen"-Problematik sei hier dankbar begrüßt. — Obwohl sich *Kl. Giel* und *Fr. Kümmel* (128—190) in die Philosophie geteilt haben, wird eine umfassende Darstellung und vor allem eine pädagogische Verwendung der Lebens- und Kulturphilosophie hier nicht möglich. K. hat recht, wenn er sagt, daß menschliche Entwicklung „nie rein von innen her" geschieht, sondern „in der sachlichen, liebenden Aneignung einer objektiven Wahrheit, in der die subjektive Wahrheit der Existenz sich findet und zur Erfüllung kommt" (185). — Wie weit überlegen eine theologische Deutung des Menschen der rein philosophischen ist, macht *Wenz. Lohff* deutlich (191—217). Auch in katholischer Theologie setzt sich eine christologische Deutung des Menschen durch.

Sehr eindringlich fühlt man sich in der Arbeit von *A. Flitner* (218—268) vor das anthropologische Problem in der Pädagogik gestellt. Schade, daß Personalismus bei F. zu nahe an den Idealismus gerückt wird (226). In einer guten Übersicht spricht F. von den „frühkindlichen Bedingungen des Humanen" (226), vom Verlangen des Kindes nach „mütterlicher Zuwendung" zusammen mit der „korrespondierenden Mütterlichkeit", dem „ersten Lächeln" des Kindes, seiner Motorik und seinem Greifen. Der Leibbezogenheit des Jugendlichen, der Beziehung zu anderen Menschen, der Welt der Dinge, dem Spiel und Ernst, den Rollen und Erwartungen, der Anpassung und Selbsttätigkeit, dem Lernen und dem „freien Raum", der Krankheit und dem Tod und der allgemeinen Erziehbarkeit des Kindes geht er in trefflicher Literaturverarbeitung nach. Wie sehr wird hier die Verantwortung von Eltern und Erziehern spürbar! — Das in der Literaturangabe S. 52 zuletzt genannte Buch: Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bd. I, 1959, ist von A. Haas herausgegeben. S. 108 muß es heißen: Lersch, Aufbau der Person, 8. Aufl. 1962 Fr. Schlederer S. J.

Marten, Rainer, οὐσία *im Denken Platons* (Monographien zur philosophischen Forschung, 29). 8⁰ (84 S.) Meisenheim/Glan 1962. Hain. 14.— DM.

Das Anliegen: Vom Sprachlichen her dem Bedeutungsgehalt der platonischen οὐσία — und ihren Beziehungen zu εἶδος und λόγος — im Sinn eines einfühlenden Nachvollziehens der Ausdrucksfunktion des Wortes — beizukommen, anstatt, wie es üblich ist, mit einem fertigen Raster philosophischer Begrifflichkeit, der unserer heutigen Denkweise entnommen ist, an die Weite und Vielfältigkeit der Bedeutung des platonischen Wortes heranzugehen und dann einzelweise die „verschiedenen Bedeutungen" aufzuzählen, die das Wort angeblich bei Platon hat — wodurch natürlich diese „verschiedenen Bedeutungen" unverbunden nebeneinander stehen und nicht aus ihrer gemeinsamen Sinn-Wurzel begriffen werden. Voraussetzung eines solchen Verfahrens ist die (in der Anmerkung 1 zur Einleitung mit Recht betonte) Einsicht in das Un-terminologische der platonischen sogenannten „Terminologie", die nichts anderes ist als eine stärkere und tiefere Sinnerfüllung der aus der normalen Sprache übernommenen Worte. Pate steht natürlich einem solchen Versuch die Heideggersche Art, aus der Sprache zu philosophieren. Aber gerade dann, wenn man dieses Ausgehen vom Sprachlichen als berechtigt anerkennt, wäre es wünschenswert gewesen, beim Übergang vom alltäglichen, ökonomischen Sinn des Wortes zu der neuen, philosophischen Bedeutung auf die funktionelle Verschiedenheit zwischen der Bedeutung von οὐσία als „das, was *einem* ist", und von οὐσία als „das, was *etwas* ist", mehr hinzuweisen, als es im Text geschieht, während die Anmerkung 7 zur Einleitung diesen funktionellen Unterschied geradezu verwischt. Man wäre vielleicht zum Ergebnis gekommen, daß hier zwei, voneinander unabhängige Wege zur abstrakten Substantivierung des einfachen „τὰ ἐόντα" vorliegen. Das betrifft aber nur den Übergang von der alltäglichen zur philosophischen Wortbedeutung; die Analyse dieser philosophischen Verwendungen des Wortes ist

mit viel Einfühlungsvermögen vorgenommen, und wenn manche Formulierungen, die sich so ergeben, nichts wesentlich Neues aussagen (wenn sie es täten, würde das ja heißen, daß wir Platon bisher radikal falsch verstanden haben), so ist es doch wertvoll, daß sie auf diesem Weg der rein sprachlichen Auslegung gewonnen werden können, wie z. B. die Sätze: Alles dialektische Vernehmen ist das des Wesens (14). Auch der göttliche Demiurg schafft nicht „Sein überhaupt", sondern „Tisch-sein" (17). Werdendes wird nicht zu einem „beliebigen Diesen", sondern zu einem „Solchen", und gelangt dadurch in die οὐσία (18). Weil es allein auf das Solchessein ankommt, „ist" auch das als solches negativ Bestimmte (Anm. 16 zu S. 22).

Allgemeinheit und Überzeitlichkeit der οὐσία und der Idee erhalten so eine neue Beleuchtung, und die Untersuchung führt bis zu Problemen wie dem des Verhältnisses des παντελῶς ὄν zum einzelnen ὄν, das nicht das Verhältnis eines Genos zum Einzelnen ist (30—37), und zum Problem der Rolle der Idee in der Dialektik, und der Verschiedenheit, die zwischen der im Gegenstande wahrgenommenen und der dialektisch-denkerisch entfalteten „Wesenheit" besteht (48 f.).

Es ist hochinteressant, wie sich diese Gedankengänge mit den (von so ganz anderen Ausgangspunkten und mit so ganz anderer Methode angestellten) Untersuchungen von R. A. Loriaux, L'être et la forme selon Platon — Essai sur la dialectique platonicienne (Coll. Museum Lessianum, Sect. phil. 39, 1955) begegnen — und darin liegt vielleicht der Hauptwert dieser neuartigen Behandlung der platonischen Grundthemen. E. v. Iványka

Wolff, Hans Walt., *Dodekapropheton,* I: *Hosea* (Biblischer Kommentar, AT, XIV, 1). gr. 8° (XXXI und 324 S.) Neukirchen 1961, Neukirchener Verlag. 37.— DM. — *Ders., Hosea 1—7, der Gemeinde ausgelegt* (Alttestamentliche Predigten, 4). kl. 8° (162 S.) Neukirchen 1959, ebd. 8.40 DM. — *Ders., Hosea 8—14, der Gemeinde ausgelegt* (Alttestamentliche Predigten, 5). kl. 8° (100 S.) Neukirchen 1961, ebd. 7.— DM.

Der Osee-Kommentar von W. ist der dickste aller bisher geschriebenen Osee-Kommentare. Er ist geschrieben mit umfassender Literaturverwertung, zeugt aber zugleich fast auf jeder Seite von gründlichster eigener Arbeit. Er ist genau nach den Prinzipien des „Biblischen Kommentars" angelegt. Er kann sogar als die bisher vorbildlichste Verwirklichung dieser Prinzipien gelten; denn in dem vorher fertiggewordenen Psalmen-Kommentar von H.-J. Kraus kommt die unter dem Stichwort „Ziel" vorgesehene theologische Auswertung des Textes meistens zu kurz. Das ist bei W. nicht der Fall. Ja er hat die Auslegung um eine weitere Dimension verlängert durch die parallel zum Kommentar erschienenen Predigten über das Buch Osee, die hier mitangezeigt werden.

Anhand der „Einleitung" (XI—XXI) seien die generellen Ergebnisse dieser Osee-Auslegung kurz skizziert. Der Anfang des Wirkens von Osee liegt in den letzten Jahren Jeroboams II (Os 1 und vieles aus Os 2—5). Ein zweiter Schwerpunkt des Wirkens liegt um 733 (syro-ephraimitischer Krieg und Eroberung eines Teiles von Israel durch Tiglatpileser III; hierhin gehören Texte aus Os 5—8). Die Kapitel 9—12 passen am besten in die unruhige Zeit vor dem Regierungsantritt Salmanassars V (727). Die letzten datierbaren Verse (Os 10, 7 und 13, 10) weisen in die Zeit des Endes von Samaria (um 725/724). Biographisch ist vor allem die Deutung von Os 1—3 wichtig: die „Hure" Gomer war nur eine Frau wie fast alle anderen Israelitinnen auch, die sich den damals allgemein üblichen Brautriten unterzog (Os 1). Später verließ sie Osee im Ehebruch, geriet in fremde Gewalt und wurde dann von ihm wieder zurückgekauft (Os 3). Die Tätigkeit Osees ist am besten in Samaria, Bethel oder Gilgal vorstellbar. Er ist nicht ein beamteter, sondern ein freier Prophet. Er sieht sich selbst in der bis auf Moses zurückreichenden Kette von prophetischen Jahweboten und scheint eine oppositionelle Gemeinschaft von Getreuen um sich gehabt zu haben, die nicht nur die prophetischen, sondern auch die typisch levitischen Traditionen pflegten. Vor allem nach 733 wurde ihm das öffentliche Auftreten erschwert, ja unmöglich gemacht.

Im Osee-Buche herrscht die Ich-Rede Gottes gegenüber der Prophetenrede mit dritter Person Gottes vor. Als gattungsmäßigen Hintergrund der meisten Texte

kann man die Rechtsauseinandersetzung am Tor erkennen. Osee ist Gottesbote, disputiert aber dann mit seinen Adressaten im Namen Gottes. Besonders charakteristisch für Osees Sprache ist die Fülle seiner Bilder und Vergleiche. Der überlieferte Text ist gehobene Prosa, die dann häufig zu strengeren dichterischen Formen übergeht. Typisch für Osee ist auch der Wechsel zwischen dreireihigen und zweireihigen Perioden. Osees Gott ist nicht eine allgemeine Gottheit, sondern eindeutig Jahwe, der Bundesgott Israels. Jahwe hat in der Vergangenheit gehandelt, ist aber vor allem ein Gott der Gegenwart. Für Gottes Wirken in der Gegenwart findet Osee seine starken Jahwegleichnisse (Eiter, Fäulnis, Löwe usw.), zugleich steht hier die Allegorie von Jahwe, dem verliebten und verschmähten Ehemann, und die Bezeichnung der Schuld Israels als Hurerei. Hier erkennt man auch, daß Osees Theologie ein Gespräch mit der kanaanäischen Mythologie darstellt, das in Rezeption und Polemik zugleich verläuft. Osee bekämpft den Synkretismus, indem er den Baalsmythos zugleich assimiliert und entmythologisiert. Indem an die Stelle der mythischen Partnerin Baals die geschichtliche Größe Israels tritt, ist das Fruchtbarkeitsdenken durch die Rechtskategorien des Bundesdenkens „glatt zur Strecke gebracht".

Die geschichtlichen Traditionen Israels bis zurück zur Jakobtradition spielen eine große Rolle. Dabei sind die Rückblicke nicht nur Sammlungen von Exempla für das Handeln Jahwes. Sie decken Zusammenhänge zwischen vergangenem und jetzigem Geschehen auf, sie zeigen ein ständiges Ringen Jahwes um Israel, sie machen immer neu klar, daß die alte Heilsgeschichte nun in der Gegenwart an ihr Ende gekommen ist. Die Schuld, die dieses Ende herbeiführt, ist vor allem die Schuld der Priester und der politischen Führer Israels. Bei der Bezeichnung der Schuld steht Osee ein ihm eigenes, sehr reiches Vokabular zur Verfügung, das vor allem die persönliche Seite der Schuld betont (nicht mehr kennen, vergessen, störrisch werden usw.). Die Schuld weckt in Gott eine Stimmung der Traurigkeit, die sich oft über die Texte ausbreitet und sich im Formelement der Klage äußert. Das Strafgericht Gottes nimmt stark den Charakter des Ringens Gottes mit seinem Volk an, der erzieherischen Züchtigung. Die Texte machen deutlich, daß sich die immer wieder angezielte und erstrebte Umkehr Israels nie wirklich ereignet. Trotzdem kennt Osee von Anfang seiner Verkündigung an eine hinter der Gerichtsbotschaft stehende Heilsbotschaft. Das Heil wird nach dem Zusammenbruch der ganzen bisherigen Heilsgeschichte allein von Jahwe her und allein aus seiner freien Liebe neu herbeigeführt werden. Hier weist Osees Botschaft paulinische Züge auf.

Das jetzige Oseebuch ist aus drei Überlieferungskomplexen zusammengesetzt, die jedesmal den Weg von der Anklage und Strafverkündigung bis zur Heilsverkündigung durchschreiten (Os 1—3; 4—11; 12—14). Sie enthalten als Kernstücke Texte des Propheten selbst und Texte, die seine Jünger aufgezeichnet haben. Wichtig im zweiten und dritten Überlieferungskomplex ist, daß die kleinen „rhetorischen Einheiten" schon innerhalb des Rahmens größerer „kerygmatischer Einheiten" stehen können. Dann bilden diese „kerygmatischen Einheiten" schon die ersten Überlieferungseinheiten, und die „rhetorischen Einheiten" haben nie in isolierter Form existiert. Wir können uns die „kerygmatischen Einheiten" als Auftrittsskizzen denken, die bald nach einem prophetischen Verkündigungsvorgang in Eile angefertigt wurden und alle entscheidenden Worte des Propheten (und nur ausnahmsweise seiner Gegenredner) enthielten. Der zeitgenössische Überlieferungskreis der drei großen Überlieferungskomplexe dürfte identisch sein mit den Vorläufern der deuteronomischen Bewegung. Denn Sprache und Theologie des Deuteronomiums werden in vielem in der Osee-Überlieferung antezipiert. Die Oseeüberlieferung wurde dann wohl auch bis ins Exil hinein in deuteronomischen Kreisen weitergegeben. Es lassen sich mehrere Redaktionsschichten mit kleinen Eingriffen und Glossen feststellen, als letzte eine auf die Verhältnisse in Juda aktualisierende Redaktion.

Die gegebene Übersicht zeigt wohl, wie reich der Ertrag des gründlichen Kommentars ist, vor allem auf dem Gebiet der Form- und Traditionsgeschichte sowie auf dem der Erfassung von Osees Theologie. Als sehr profilierte Auslegung ist dieser Kommentar allerdings auch in besonderer Weise den Gefahren der Einseitigkeit und des Irrtums ausgesetzt. Ich gebe im folgenden wahllos einige

Gesichtspunkte an, unter denen man nach meiner Meinung den Kommentar von W. wohl kritisch betrachten kann. 1. Ich glaube, daß W. in der zugegebenermaßen außerordentlich schwierigen Textkritik des Oseebuches wohl manchmal zum Gewinn des Verständnisses und der Auslegung näher beim TM hätte bleiben können, wenn er noch intensiver dessen eigener Gedanken- und Sprachbewegung gefolgt wäre. Ich habe das in einem Aufsatz am Beispiel von Os 4, 4—6 zu zeigen versucht, auf den zur näheren Illustration dieser Kritik verwiesen sei (N. Lohfink, Zu Text und Form von Os 4, 4—6: Bibl 42 [1961] 303—332). 2. Die Theorie von W. über die „Hurerei" Gomers dürfte, so bestechend sie ist, nicht haltbar sein. Es wird W. kaum möglich sein, die Einwände von Rudolph zu widerlegen (W. Rudolph, Präparierte Jungfrauen? [Zu Hosea 1]: ZAtWiss 75 [1963] 65—73). 3. Der glänzenden Handhabung der Form- und Gattungsanalyse entspricht nicht immer die Beachtung anderer Ebenen stilistischer Gestaltung. So könnte man, um ein Beispiel zu nennen, bei der Auslegung von Os 2, 4—17 aus den Phänomenen klanglicher Gestaltung und motivlicher Verkettung sicher noch mehr herausholen. Oder man könnte der kompositorischen Gestalt der zusammengebauten Einheit Os 1—3 wohl noch einiges abgewinnen. 4. Die Frage des Verhältnisses von Osee zum Deuteronomium wird nun wohl in einem anderen Sinn als bei W. gelöst werden müssen. W. scheint damit zu rechnen, daß wichtige deuteronomische Gedanken und Motive ursprünglich von Osee stammen. Vermutlich steht aber umgekehrt Osee schon in der deuteronomischen bzw. vordeuteronomischen Tradition. Es genügt hier, auf die Behandlung des Begriffs der Gottesliebe durch Moran hinzuweisen (W. L. Moran, The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy: Catholic Biblical Quarterly 25 [1963] 77—87).

Es sei erlaubt, an dieser Stelle noch zwei Bemerkungen anzuschließen, die sich nicht speziell auf den hier besprochenen Kommentar, sondern auf die ganze Reihe und ihre Anlage beziehen. 1. Der Haupttext wäre sicher leichter lesbar, wenn man mindestens unter dem Stichwort „Wort" für Literaturangaben u. ä. Anmerkungen zuließe. Jetzt erscheinen in Anmerkungen nur Zitate aus Luther und Calvin, die in dem sonst wenig exegesegeschichtlich eingestellten Kommentar als Schnörkel wirken. Hält der Verlag trotz der überkonfessionellen Verbreitung, die sich der Kommentar schon erworben hat, solche isolierten Zitate für nötig, dann könnte er sie ja vielleicht am Ende jedes Auslegungsabschnittes in einem eigenen Abschnitt unterbringen und dafür die Anmerkungen für wissenschaftliche Referenzen freigeben. W. hat übrigens das Prinzip, in den Anmerkungen nur Reformatoren zu zitieren, durchbrochen, indem er auf 14 eine Anmerkung gegen Robert Bellarmin einbaut und auf 9 sogar eine ausführliche exegesegeschichtliche Anmerkung hat. Um so seltsamer wirken dann völlig unvermittelt hingesetzte Zitate, wie 54 von Luther: „Si egeret hodie venter papae, non tam multi essent papistae." (Allerdings kann dieses Wort heute sogar noch auf der Kanzel gebraucht werden: vgl. Hosea 1—7, der Gemeinde ausgelegt, 45 f., vorgetragen am 6. 10. 1954 in Duisburg.) 2. Die reichhaltigen Literaturverzeichnisse der Kommentare dieser Reihe befinden sich am Ende der Einleitung jedes Bandes und vor den einzelnen Abschnitten der Auslegung. Die Verzeichnisse am Ende der Einleitungen sind nach Sachfragen, innerhalb der einzelnen Sachabschnitte dann nach Erscheinungsdatum geordnet. Manche Bücher und Artikel werden aber auch gar nicht in die Verzeichnisse aufgenommen, sondern mitten im Text voll zitiert. Deshalb kann man, sobald man einmal vom Autorennamen her eine genaue Referenz sucht, mit den Kommentaren dieser Reihe kaum arbeiten. Wäre es nicht möglich, dieser Fehlkonstruktion durch ein geeignetes Mittel zu steuern, etwa durch ein alphabetisches Autorenverzeichnis am Ende jeden Bandes?

Die kritischen Anmerkungen am Kommentar von W. und an der sonst ausgezeichneten Anlage der ganzen Reihe betreffen Einzelaspekte und ändern nichts daran, daß der wertvolle „Biblische Kommentar" nun den qualifiziertesten Oseekommentar enthält, den wir zur Zeit besitzen. Möge er vielen helfen, in das Prophetenbuch einzudringen, das am Ende von sich selbst sagt: „Wer ist so weise, daß er dieses verstehe? so einsichtig, daß er es erkenne?" (Os 14, 10 in der Übersetzung von W.)

N. Lohfink S. J.

Beumer, Joh., S. J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte, Band I: Das Dasein im Glauben, Faszikel 4). gr. 8° (138 S.) Freiburg 1962, Herder. 24.80 DM, bei Subskr. 21.— DM.

Das Handbuch braucht nicht mehr vorgestellt zu werden. Die formalen Qualitäten, die bisher zu loben waren, verstehen sich auch von diesem Faszikel. Das Thema steht in der theologischen Diskussion seit neuester Zeit vornan; es ist einer der bedeutenden Verhandlungsstoffe des 2. Vatikanischen Konzils. Der offenen Fragen gibt es noch genug, vor allem hinsichtlich des Gegenstandes der mündlichen Überlieferung. Wie alt (wie neu!) ist überhaupt die Betrachtung nach einem stofflichen Mehrinhalt? Tragen die Beweise denn eine solche Behauptung? Ist es nicht mindestens eine von der Kontroverstheologie des 16. Jahrh. unproportioniert hochgespielte Einseitigkeit, die Tradition mit Vorzug von ihren über die Schrift hinaus gebotenen Wahrheiten her aufzufassen? Und wenn man ein solches Faktum nicht gut bestreiten zu können meint: warum ist die Synthese maßgeblich von einer prinzipiell zu haltenden Suffizienz der Schrift aus zu denken, und mit welchen Modifikationen ist diese zu versehen? Diese und andere Fragen erweisen ihre Lebendigkeit in einer regen Produktion, die vom Konzil noch zusätzlich beschleunigt wird. So hat das Buch also unvermeidlich bereits beim Erscheinen „Lücken" hinsichtlich der ausgewerteten Literatur. Gewiß wäre eine Verarbeitung von Geiselmanns neuester Schrift (Quaestiones disputatae, 18) wünschenswert gewesen, angesichts der profilierten Stellung ihres Verf. in dieser Diskussion. Aber schließlich mußten unberücksichtigt bleiben auch so bedeutsame Äußerungen wie die von Bischof Rusch oder die Stellungnahme der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie zu „Schrift und Tradition".

Wir haben diesen letzten Titel nicht ganz ohne Absicht genannt. Einmal, weil die von Geiselmann abgelehnte Auffassung hier stark durchschlägt (und die Geiselmannsche Qualifizierung seiner Gegner als „einige Unbelehrbare" sich nicht eben glücklich macht ...) — zum andern, weil dadurch erhellt, daß die von B. nachdrücklich verfochtene vermittelnde Stellung in einen sehr realen Raum zu liegen kommt. Darüber gleich noch mehr. Neben diesen einfach nicht zu vermeidenden Lücken gibt es solche, die nicht hätten sein müssen. Der Verf. selber machte durch Veröffentlichung ergänzender Studien inzwischen darauf aufmerksam, daß für die Zeit des 18. Jahrh. die materiale Vollständigkeit nicht restlos ist. Er rechtfertigte aber damit gleichzeitig sein zusammenfassendes Urteil, daß von diesen Autoren (Galura etwa) neue Gesichtspunkte nicht beigebracht würden. Einem hilfreichen Hinweis (zumal er aus der kostbaren Zeit der Anfänge stammt) hätte wohl Raum gegönnt werden sollen. G. Dix hat überzeugend aufgewiesen, wie den ersten Generationen (bis an das 3. Jahrh. heran) der Begriff „Sukzession" durchaus nicht allein von der ununterbrochenen Kette der Handauflegungen gefüllt war; so etwas ist Resultante, ist für den sakramentalen Raum als solchen konstitutiv. Sehr viel existentieller aber wurde das vom Heiligen Geist verbürgte Einrücken in die eine unverfälschbare traditio apostolica empfunden: ein neuer „Nachfolger der Apostel" bekam Bürde und Würde der Kathedra zu tragen, die noch ganz und gar Symbol des Lehrens war.

Es muß noch über einige Vorzüge des Werkes geredet werden, die nicht auch schon selbstverständlich damit gegeben sind, daß man dem Rang dieses Handbuches gerecht geworden ist. Zuerst: Die Karte der geschichtlichen Forschungen zum Thema weist einige beinahe weiße Flecken auf, darunter z. T. befremdliche. Denn mag man immerhin eine Vorliebe für die älteste Patristik und für die entscheidende Schaltstelle Trient verstehen — die Behandlung der jüngeren Patristik und der Scholastik hätte deswegen nicht stiefmütterlich ausfallen müssen. Hier versucht der Verf. nachzutragen; das ist um so dankenswerter, als die mühsame Arbeit ohne Aussicht auf spektakuläre Ergebnisse angegangen wurde. Sodann ist hervorzuheben, wie die offenen Fragen heutiger Diskussion auf die ganze Länge des Buches präsent sind. Hier ist es vor allem die Sorge, die berechtigte Reaktion gegen eine „Zwei-Quellen-Theorie" könnte zu unnuanciert ausfallen und damit in der Problematik verkürzend wirken. Wo die mündliche Überlieferung nicht etwas seltsam Unverbundenes neben der Schrift und damit praktisch Leerlaufendes sein soll, müßte — so der Verf. — eine Wahrung radikaler Suffizienz der Schrift

zusammengehen mit einer für die vollgültige Erhebung, Beweisbarkeit usw. der Glaubensdaten unentbehrlichen Funktion der Überlieferung (deren Eigengut er — wie Geiselmann auch — grundsätzlich vom formalen Element erfaßbar achtet). In der Tat: diese mittlerische Stellung scheint durchaus mehr zu sein als leisetreterischer Konkordismus! Aus einigen systematisierenden Engführungen bei Geiselmann soll nicht viel gemacht werden; sie müssen wohl zuerst der engagierten Pointierung zugute gehalten werden; aber Kanonbestimmung und Kindertaufe — Einzelfall hin, Randfrage her — können nicht, im Interesse einer chemisch reinen Schriftsuffizienz, minimalisiert werden — die Scholastik darf nicht zu zuversichtlich als klar die Schriftsuffizienz lehrend vereinnahmt werden. Wichtiger sind die positiven Gründe für eine mittlere Stellung. Wenn man vom Ansatz her wirklich auswertet, daß bis zu Justin herauf von einer in dem Sinne „schriftlosen" Epoche der Kirche geredet werden muß, daß für eine unterscheidende Gewichtigkeit der Schrift nicht ihre Inspiration in die Waagschale geworfen wurde — wenn man die Tatsache einer mündlichen Überlieferung vor, neben, nach der Schriftwerdung nicht um den ihr gebührenden Stellenwert bringt (Irenäus: er könne sich wohl Kirche ohne Schrift vorstellen, nicht aber ohne Tradition ...), dann legt sich jeglicher Synthese als Datum auf: es darf nicht zu einem bloßen Nebeneinander kommen, das die Überlieferung einseitig mit Bedeutungsschwund bezahlen müßte. In diesem Sinne vom Ansatz her alle Quellen und Perioden auf eine — mindestens! — positive Offenheit für eine vermittelnde Einschätzung sorgfältig abgehört zu haben, ist die aktuelle Bedeutsamkeit dieses Werkes. Wenn der Verf. damit für die Dauer der Kontroverse — wie das eben so zu geschehen pflegt — einigermaßen zwischen zwei Stühlen zu sitzen kommt, wird ihn das hoffentlich nicht zu sehr anfechten. Es spricht sehr vieles dafür, daß die äußeren Positionen sich auf seine Linie einpendeln werden. A. Stenzel S. J.

Gruber, G., ΖΩΗ: *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (Münchener theologische Studien, II, Systematische Abteilung, 23). gr. 8° (XXIII u. 342 S.) München 1962. Huber.

Le livre de G. Gruber — une thèse préparée à l'Université Grégorienne de Rome sous la direction du P. Orbe — examine l'interprétation origénienne d'un grand thème johannique, qui tient une place importante dans la théologie et la spiritualité de l'Alexandrin. Il est parallèle à celui de la lumière, étudié ces dernières années dans une thèse de la même Université (*M. Martínez* S. J., *Teología de la luz en Orígenes*, première partie: MiscCom 38 [1962] 1—120).

La première partie est consacrée à la distinction de la „vie ordinaire" (das gewöhnliche Leben) et de la „vraie vie". La vie ordinaire est la vie sensible, une vie apparente et indifférente, en ce sens qu'elle peut coïncider aussi bien avec la „vraie mort", le péché, qu'avec la vraie vie. La vraie vie est celle de l'âme en union avec le Christ par la vertu et la connaissance. Elle ne peut obtenir sa perfection ici-bas, tant que nous vivons dans un corps terrestre. Seule la Trinité possède la vie substantiellement, la créature ne l'a qu'accidentellement. Sa source est le Père, elle s'identifie au Fils qui donne aux êtres raisonnables participation à sa nature.

La seconde partie étudie la réception de cette vraie vie par l'homme, ou plutôt par la partie moyenne de l'ensemble trichotomique, l'âme, placée entre l'esprit et la chair, susceptible d'assumer la vraie vie et la vraie mort. La vraie vie est donnée par communication de l'Esprit Saint, présent en l'être humain par son principe supérieur, l'„esprit qui est en l'homme". La venue du Christ dans la „fine pointe" de l'âme l'opère, car le Christ s'identifie à la Vie, comme à tous les autres biens qui constituent ses *épinoiai*, ses dénominations multiples. Le dernier chapitre étudie les relations de la Vie avec deux autres *épinoiai* du Fils, celle de Logos (Parole-Raison) et celle de Lumière.

Ces trois dénominations du Verbe et d'autres encore — nous pensons en particulier au thème des „nourritures" — expriment les divers aspects de la grâce sanctifiante et permettent de préciser dans la pensée d'Origène les rapports du surnaturel et du naturel. Il ne s'agit pas ici d'une théologie de concepts, mais

d'une théologie qui développe et approfondit les grands symboles scripturaires. En étudiant le mot ζωή dans l'œuvre d'Origène, G. Gruber a employé la seule méthode valable: il ne l'a pas interrogé suivant les problèmes et les schèmes de notre théologie contemporaine, il a recherché ses propres articulations de pensée. A ce prix seulement il a pu découvrir son vrai sens, sa grandeur et sa richesse. La comparaison de ce travail avec des articles déjà anciens sur la grâce chez Origène est caractéristique.

Incidemment l'auteur est amené à faire, sur le mode de la spéculation origénienne et, en conséquence, sur la manière dont on doit l'étudier, quelques remarques précieuses:

„Wir haben hier ein Musterbeispiel der origenischen Dialektik. Kurz nachdem das Leben der Gottverbundenen als eigentliches Leben und wahre Vernünftigkeit und Heiligkeit erwiesen worden ist, demgegenüber alles andere Dasein als Tod erscheinen muß, wird nun dieses wahre Leben selbst gleichsam zu einem Schatten und einem Nichts. Diese Gegensätzlichkeit ist ohne Widerspruch möglich, da beide Aussagen jeweils von einem bestimmten Standpunkt aus gemacht worden sind. Das eine Mal wurden die Gläubigen im Vergleich zu den Ungläubigen, die Fackel im Vergleich zur Nacht betrachtet; im zweiten Fall wurden die Lebenden mit Gott, die Fackeln mit der Sonne verglichen. Origenes bleibt nicht dabei stehen, das wahre Leben nach seinen Wesenseigenschaften zu definieren (heilig, gerecht usw.); er stellt darüber hinaus die verschiedenen Grade seiner Verwirklichung dar. Dazu dient ihm d i e r e l a t i v e B e t r a c h t u n g s w e i s e" (73).

Cette dernière expression est ainsi expliquée en note:

„Wie Harnack bemerkt hat (Dogmengeschichte I[4] 654), ist eine „Relativität der Betrachtungsweise" für Origenes' ganze Geisteshaltung charakteristisch. Was andere als unversöhnliche Gegensätze ansahen, betrachtete er als verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Das Folgende wird zeigen, daß man bei Origenes darüber hinaus noch von einer „relativen Betrachtungsweise" in einem engeren, spezifischen Sinn sprechen muß. Ihr typischer Terminus heißt συγκρίνειν, σύγκρισις: ihr wesentliches Strukturprinzip ist der Gegensatz (ὄν — οὐκ ὄν)."

Et plus loin (327 note 1):

„Es bestätigte sich dabei wieder, daß Origenes sein theologisches Gebäude nach einem klaren Plan aufgerichtet hat. Doch nie ist ihm das System Selbstzweck; er gebraucht es lediglich als Mittel — dabei schöpft er die Möglichkeiten dieses Werkzeugs bis zum letzten aus, um in die geoffenbarte Wahrheit so tief wie möglich einzudringen. Wenn er dabei die Schrift durch ein von der Philosophie her bestimmtes Vorverständnis manchmal (freilich unbewußt!) einseitig oder gar falsch interpretiert, so ist er doch stets grundsätzlich bereit, das System der Schrift unterzuordnen, es offenzuhalten für die Geheimnisse des Gotteswortes."

Ayant eu moi-même l'occasion de réfléchir sur ces problèmes de méthode („Origène est-il un systématique?" dans *Origène et la Philosophie,* Paris 1962, 179—215), je puis apprécier la justesse de ces remarques.

Dans une note de la page 82 l'auteur me reproche d'avoir voulu dans un livre antérieur (*Théologie de l'Image de Dieu chez Origène,* Paris 1956, 104) réduire la Trinité selon Origène au schème τρεῖς ὑποστάσεις, μία οὐσία. Je ne sais s'il a bien lu les pages précédentes sur l'imprécision du mot οὐσία chez Origène, mais je pourrais appuyer la conclusion tirée dans cette page sur des textes encore plus clairs et probants. Au sujet du naturel et du surnaturel dans la participation au Logos, je n'ai jamais prétendu que le naturel soit inexistant pour Origène, mais qu'il ne les distingue pas habituellement et qu'il met plus volontiers en relief la grâce que la nature. Un historien du XX siècle peut distinguer légitimement chez Origène une „doppelte Logosteilhabe", sans que cette dualité ait été si nettement présente à l'esprit de l'Alexandrin. H. C r o u z e l S. J.

S a b o u r i n, L é o p., S. J., *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Studia, 11). gr. 8° (492 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 280.— bFr.

In dieser umfangreichen Studie über das Erlösungsopfer Christi handelt es sich in erster Linie um eine Untersuchung über den Sinn von 2 Kor 5, 21 und Gal 3, 13 im Lichte der biblischen Opferanschauungen, wie sie von der Tradition ver-

standen worden sind (7). Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über die Auslegung der beiden genannten Stellen in der griechischen und lateinischen Kirche der Väterzeit und des Mittelalters, geht dann ein auf die Auffassung der nichtkatholischen und katholischen Autoren der Reformationszeit und schließt mit der Ansicht der heutigen Exegese (13—160). Er beklagt, daß auch bei den Katholiken — hier nennt er als Beispiel den Artikel „Expiation" von A. Médebielle (DictBiblSuppl) — die Erklärung von 2 Kor 5, 21 im Sinne einer äußeren Imputation seit der Reformation mehr und mehr an Boden gewonnen habe (152), und fordert eine Rückkehr zur alten lateinischen Exegese von 2 Kor 5, 21 im Sinne des „sacrificium pro peccato" im Anschluß an die Auffassung vom Sühnopfer des Gottesknechtes bei Is 53. Gott bewirkt die Erlösung der Welt durch seinen Sohn als Schlachtopfer für die Sünde (158). Dazu müsse mehr berücksichtigt werden, daß wir erlöst sind durch die (in gewissem Sinne physische) Eingliederung in den für die Sünde geopferten und auferweckten Leib Christi (159 165) im Sinne des hl. Augustinus: „Peccatum ergo appellata est (Röm 8, 3) caro habens similitudinem carnis peccati, ut esset sacrificium pro peccato" (Sermo 134, 4, 5; PL 38, 745). S. ist der Ansicht, daß der Opferbegriff noch klarer herausgearbeitet werden müsse, um die mannigfachen Fragen beantworten zu können, die durch die Offenbarungsquellen bezüglich des Erlösungsgeheimnisses aufgeworfen werden (160).

Darum untersucht er im 2. Teil den Opfercharakter der Erlösung vor allem nach dem Neuen Testament (161—454). Er hält es für unentbehrlich, sich dabei die Methode der ältesten Erklärer des Erlösungsereignisses zu eigen zu machen, d. h. aus dem Wortlaut der alten Schriften, vor allem Is 53, den Plan Gottes, der in dem tragischen Geschick des Messias verwirklicht werden sollte, zu erkennen (163). Darum geht er vom Opferbegriff in Israel aus (165—191), behandelt hier zunächst allgemein den Opferbegriff bei den Semiten (166—173) und weist darauf hin, daß wir es mit einer allmählichen Entwicklung zu tun haben. Er geht dann näher ein auf den biblischen Begriff des blutigen Opfers: die Idee der Stellvertretung, den Mißbrauch des Menschenopfers, die Rolle des Blutes, die Handauflegung, den Ausdruck „kipper" und den Begriff der Sühne (173—184). Anschließend spricht er von der Einstellung der Propheten zum Opfer (184—191), um schließlich beim Opfer des „Gottesknechtes" zu verweilen, das Jesus nach den Schriften des NT im Rahmen des göttlichen Heilsplanes klar als seine Aufgabe vorausgewußt habe, wodurch das Is 40—55 vorausgesagte Opfer des Gottesknechtes verwirklicht worden sei, wie aus 1 Kor 15, 3 f.; Röm 4, 25; Phil 2, 6—11 und vielen anderen Stellen des NT, die zur ältesten Schicht gehören, hervorgehe (192—255).

Im folgenden Kapitel untersucht S. das Verhältnis zwischen der Menschwerdung des Menschensohnes und seinem Erlösungswerk (256—301) und kommt zu dem Ergebnis: Der dem Titel „Menschensohn" zugrunde liegende Sinn mit der doppelten Rücksicht der Erniedrigung und Verherrlichung gibt die Möglichkeit, den zentralen Gedanken des Erlösungsgeheimnisses auszudrücken. Unter den wichtigsten soteriologischen Elementen, an die das Thema vom Menschensohn erinnert, nimmt die Stellvertretung oder die Solidarität zweifellos den ersten Platz ein (300 f.). Nach diesen allgemeinen Feststellungen gibt S. im Folgenden eine mehr systematische Darstellung der Erlösung nach den verschiedenen Verfassern des NT, und zwar im 9. Kapitel der objektiven (302—363) und im 10. Kapitel der subjektiven Erlösung durch Christus (364—401), um im 11. Kapitel seine Untersuchung mit dem Versuch einer Synthese abzuschließen (402—454).

Der Verf. ist sich bewußt, daß die Textanalyse und Textkritik im einzelnen nicht in dem Sinne zu ihrem Recht gekommen sind, wie es an sich erwünscht gewesen wäre. Aber solche Einzeluntersuchungen hätten notwendig die Gesamtsicht verdeckt. Darum konnte er mit Recht davon absehen und den Leser in den Anmerkungen auf Spezialarbeiten verweisen. Wenn Wiederholungen nicht ganz vermieden worden sind, wird man das der Komplexität der behandelten Frage zugute halten. Jedenfalls ist das Werk als eine biblische Theologie des Erlösungsopfers Christi für den Exegeten wie auch für den Dogmatiker und Dogmengeschichtler sehr wertvoll, mag der einzelne dem Verf. auch nicht in allen Einzel-

heiten vorbehaltlos zustimmen. So bleibt es doch wohl fraglich, daß die äußere Imputation, jedenfalls was die Erklärung von 2 Kor 5, 21 angeht, seit der Reformation auch bei Katholiken mehr und mehr an Boden gewonnen haben soll (152), wenn auch nach katholischer Auffassung die Anrechnung der Genugtuung Christi die Vorbedingung ist, daß der Mensch durch die gnadenhafte Eingliederung in Christus innerlich der Erlösung durch Christus teilhaftig wird.

B. Brinkmann S. J.

Klapper, Jos., *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts. I. Teil: Leben und Werk; II. Teil: Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen* (Erfurter Theologische Studien, 9 und 10). gr. 8° (X und 133 S.; VII und 189 S.) Leipzig 1960 und 1961, St. Benno-Verlag.

Ludger Meier hatte in seiner Arbeit über die Barfüßerschule zu Erfurt (1958) (vgl. Schol 34 [1959] 297—298) bereits auf die erstaunlich intensive theologische Tätigkeit der Erfurter Universität im ausgehenden Mittelalter verwiesen. Aus dem gleichen Raum, wenn auch nicht der Universität selbst zugehörig, lernen wir durch die beiden vorliegenden Hefte der Erfurter Theologischen Studien einen weiteren Beitrag der religiösen Literatur dieser Epoche kennen.

Dem Klima der bekannten Reformbestrebungen der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts entsprechend hat der Kartäuser Johannes Hagen (Johannes Brewer aus Haddendorp bei Stadthagen [Diözese Minden], geb. um 1415, gest. 1475 zu Erfurt) vor allem durch volksreformatorische Schriften gewirkt, aber auch durch seine Tätigkeit als Ordensoberer und Prediger die Reformbewegung aktiv unterstützt. Nicht scholastisches Wissen, sondern Bereicherung und Vertiefung religiösen Lebens möchte er vermitteln, wie es dem kontemplativen Grundcharakter seines Ordens entsprach. Erstaunlich dabei ist natürlich das Faktum einer so ausgedehnten auswärtigen Tätigkeit eines Kartäusers überhaupt, wenn auch Briefwechsel und geistliches Gespräch im Konvent die Hauptmittel seiner Verkündigung blieben. Die Klosterverzeichnisse von Erfurt führen weit über 400 Einzeltitel seiner Schriften an, wobei allerdings Exzerptsammlungen eingerechnet sind. Davon blieben erhalten nur ein Band Traktate, ein Band Predigten und die ganz wenigen gedruckten Schriften geringen Umfangs (Büchlein über den Kartäuserorden und eine Ablaßerklärung zum Fest Mariä Himmelfahrt).

Aus dem erhaltenen Material legt K. eine Reihe von Texten vor, vor allem jene, die zusätzliches Licht auf die kirchengeschichtlichen Ereignisse und Persönlichkeiten der Zeit von 1450/1475 zu werfen vermögen. Diesen Texten geht die erstaunliche Liste der aus den genannten Verzeichnissen und sonstigen Hinweisen zusammengestellten Titel der Hagenschen Schriften vorauf, die ein lebhaftes Bedauern angesichts der trümmerhaften Erhaltung ihrer selbst wachruft. Das Namen- und Sachregister läßt erkennen, wie der Kartäuserprior alle damals umstrittenen Fragen der Seelsorge, der Volksfrömmigkeit, der Ordensreform und auch der theologischen Entwicklung in den Kreis seines literarischen und menschlichen Interesses zu ziehen wußte. Wenn er auch nicht zu den Großen jener Tage gehört hat, so doch zu jenem Strom gesunder kirchlicher Vitalität, der unausgesetzt beachtet bleiben will, wenn man von der umstrittenen Zeit dieser ‚vorreformatorischen' Epoche ein ausgewogenes Bild erhalten will.

Besonders hervorzuheben ist angesichts der Schwierigkeiten bei der Entzifferung der Handschriften das Verdienst des 2. editorischen Teils. Nach K. gibt es „kaum einen anderen Autor (unter den Theologen des Mittelalters) — und darin gleicht Hagen seinem verehrten Doktor Sanctus Thomas von Aquin —, der so unleserlich, so flüchtig schreibt und Korrekturen so zahlreich zwischen den Zeilen anbringt oder andeutet" (I, II) wie er. Offensichtlich hat dieser Umstand auch dazu beigetragen, daß die konservatorische Überlieferung des Bestandes der Hagenschen Handschriften so im argen gelegen hat. Beide Teile des Werkes ergänzen einander natürlich und stellen im Grunde eine einheitliche Arbeit dar, für die alle Forscher, welche einer Erhellung des ausgehenden Mittelalters dienen, sich dankbar erweisen werden.

H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie.

Miscellanea Erfordiana. Hrsg. von *Er. Kleineidam* und *Heinz Schürmann* (Erfurter Theologische Studien, 12). gr. 8° (313 S.) Leipzig 1962, St. Benno-Verlag. — Dieser Sammelband ist gedacht als Gabe jetziger und ehemaliger Dozenten zum zehnjährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt. Die Beiträge sind nicht unter einen einheitlichen Gedanken gestellt, sondern jeweils dem Fachgebiet der betreffenden Verfasser entnommen. *Othm. Schilling* greift in seinem Aufsatz „Das Wort Gottes im Alten Testament" die heute vielfach diskutierte Frage nach der „Sakramentalität" des Wortes Gottes auf (7—26). Er kommt zu dem Ergebnis, daß dem Worte Gottes im AT zwar eine starke Dynamik, große Eigenständigkeit und Wirkkraft zugeschrieben wird, daß aber das verkündigte, empfangene Heilswort nicht schon durch seine Verkündigung wirkt (25 f.): Es muß das Hören auf Gott und sein Wort von seiten seines Gegenüber, des Menschen, dazukommen. — Darüber handelt *Jos. Schreiner* von der Sicht des Deuteronomiums her im folgenden Beitrag (27—47). Nach ihm hat anscheinend zum erstenmal die levitische Predigt über das Hören gesprochen, aus der eine Theologie des Hörens erwachsen sei, die im Dt ihren Niederschlag gefunden habe (46). — Zwei Beiträge befassen sich mit dem NT. *Heinz Schürmann* behandelt in seinem Aufsatz „Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung" die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1, 1—4 (48—73). Nach ihm will Lukas mit seinem Buch nicht nur der kirchlich-religiösen Unterweisung dienen, sondern die Interessen der Kirche auch nach außen vertreten. Er widmet sein Werk dem vornehmen Theophilus, dem er wohl die kostspielige „verlegerische" Aufgabe der Vervielfältigung und Verbreitung zugedacht hatte (48 f.). Sch. schließt seine Ausführungen mit der Feststellung: „Eine Evangelienschrift ist somit ein Gnadenmittel, das uns in besonders unmittelbarer Weise das apostolische Kerygma zubringt und damit mittelbar das Heil des gnadenvollen Christusgeschehens selbst über uns kommen läßt" (73). — *Wolfg. Trilling* nimmt Stellung zu der heute brennenden Frage nach dem Verhältnis von Jesus und Überlieferung (74—89) und sucht die Verschiedenheit der Jesusüberlieferungen in den Evangelien theologisch zu deuten. Er fragt im einzelnen nach der literarischen und theologischen Einheit (75 ff.), nach dem Verhältnis von Martyrion und Kerygma (77—83), wobei es möglich ist, daß die strenge Objektivität des Martyrion nach dem anderen Pol des Kerygma aufgelockert wird (82), nach dem Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte (83—85); denn mit der apostolischen Bezeugung sei stets der besondere Sinn und die einzigartige Bedeutung der Ereignisse gemeint (83). Es sei weiter nicht nur eine Aufgabe der Apologetik, sondern auch der Theologie und der theologischen Exegese, vom apostolischen Lehrwort aus die Keile immer tiefer in das Gestein der wirklichen Geschichte vorzutreiben. Dabei sei das Ziel nicht, zu einem Bild vom „historischen Jesus zu gelangen oder seine „ipsissima vox" zu vernehmen, sondern nur, zu dem tieferen Verständnis der apostolischen Lehre zu kommen, die allein Norm und Maß der Jesusüberlieferung sei (89). — Eine andere, heute wieder im Brennpunkt stehende Frage behandelt *Fritz Hoffmann* in seinem Beitrag „Das Glaubensmotiv" (90—109). Es geht darum, ob und wie weit neben der traditionellen Apologetik eine Immanenzapologetik möglich und berechtigt ist. Zu diesem Zweck spricht der Verf. von den verschiedenen apologetischen Methoden: der „objektiven Apologetik", der „traditionellen Apologetik", der „Immanenzapologetik", der „subjektiven Apologetik" und der „integralen Apologetik", die Blondel gefordert habe, weil sie sowohl die Aufgaben der

intellektuellen, objektiven Glaubensbegründung wie diejenigen der subjektiven erfülle (97). Dabei bleibt nach ihm die Schwierigkeit, die Rolle von natürlicher Erkenntnis und Glauben genau zu bestimmen (106). Mit Recht betont er, daß in der subjektiven Apologetik die Gefahr besteht, die klare Grenze von natürlicher Glaubwürdigkeit und übernatürlichem Glaubensakt nicht immer methodisch streng genug zu ziehen (108). Wenn gesagt wird, daß das Ziel der traditionellen Apologetik im Unterschied zur modernen nicht die Bekehrung ist (108), so mag das insofern gelten, als die traditionelle Apologetik zunächst nur allgemein die natürliche Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft sein will, aber gerade als solche ist sie auch heute noch geeigneter, einen ernstlich nach der Wahrheit suchenden Menschen zu überzeugen, als die mehr gefühlsmäßigen Motive einer subjektiven Apologetik, die sicher auch ihre Berechtigung haben. — Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf die übrigen Beiträge näher einzugehen. Sie seien deshalb nur kurz erwähnt. *Ottfr. Müller* spricht vom Wesen des christlichen Priestertums, vor allem im Anschluß an die päpstlichen Verlautbarungen, ohne auf die Frage nach dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen näher einzugehen (110—140). — *Joach. Giers* handelt vom Kultus als Tugend, d. h. von dem Ort der Gottesverehrung im System der Tugenden (141—173), *Georg May* vom geistlichen Wesen des kanonischen Rechts (174—202) und *Benno Löbmann* von den zwei Wegen der kirchlichen Strafdisziplin, d. h. der heute vorherrschenden, mehr rechtlichen Auffassung der kirchlichen Strafdisziplin und der an der Offenbarung und den konkreten Bedürfnissen der Kirche orientierten Auffassung (203—224). — Es folgen die am 15. 11. 1960 bei der Albertus-Magnus-Feier gehaltene Rektoratsrede von *Benno Löwenberg* „Die pastorale Bedeutung der Erwachsenen-Taufe nach dem Rituale des Kardinals Sanctorius" (225—232) und ein Beitrag zur Geschichte der Theologischen Fakultät der alten Erfurter Universität von *Karl Böhmer* (233—246). — *Er. Kleineidam* orientiert im Anschluß an die Handschrift 6 des Erfurter Domarchivs über die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts als einen Versuch der Einheit der Theologie (246—271). — *Jos. Klapper* gibt einen Überblick über die Geschichte der Blutkapelle des Erfurter Doms (272—290). — Den Abschluß des Sammelbandes bildet der Beitrag von *Wern. Becker* „Zum Problem der Einheit von Leben und Werk bei John Henry Newman (291—313). — Der Band ist ein beredtes Zeugnis dafür, daß bei den Dozenten am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt ein reges, für die drängenden Fragen der Gegenwart aufgeschlossenes Interesse und ein solides wissenschaftliches Arbeiten herrscht, wie auch aus den anderen Veröffentlichungen in den „Erfurter Theologischen Studien" immer wieder hervorgeht. B. Brinkmann

Archivo Teologico Granadino. Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada. *Indices* vol. 1—25. gr. 8° (288 S.) Madrid 1963, Consejo Superior de Investigaciónes Científicas. Instituto „Francisco Suárez". — Der vorliegende Indexband sei hier kurz angezeigt. Er umfaßt die ersten 25 Bände der Zeitschrift. Zunächst werden einfach die Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bände abgedruckt (9—22). Dann folgt ein Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge (25—33), ferner ein Verzeichnis der veröffentlichten Manuskripte (unveröffentlichte Texte, Bibliotheksverzeichnisse, Kataloge von Manuskripten und seltenen Büchern und der in diesen Katalogen enthaltenen Autoren) (35—67). Daran schließen sich ein Sachindex (69—116) und ein Verzeichnis der Bibliographie, d. h. der Verfasser besprochener Bücher und Aufsätze, ein Sachverzeichnis aus der Geschichte der Theologie für die Zeit von 1500—1800 und anderer Werke (117—288). Dieser Überblick zeigt, daß der Indexband für die Benutzung und Auswertung der Zeitschrift eine willkommene Hilfe ist. B. Brinkmann

Handbuch theologischer Grundbegriffe. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, hrsg. von *Heinr. Fries*. Bd. I.: Adam—Kult, Lex. 8°; (880 S.); Bd. II.: Laie—Zeugnis (966 S.) München 1962 und 1963, Kösel. Beide Bände 140.— DM; Subskr. 110.— DM. — Um es gleich mit Nachdruck zu sagen:

dem Herausgeber ist mit den vorliegenden zwei Bänden ein neuer Typ von Nachschlagewerken gelungen, zu dem man ihm gratulieren muß und der aller Voraussicht nach Schule machen wird. Wo liegt das Besondere und Vorbildliche an diesem Unternehmen, wenn man es an den bislang bekannten und geschätzten Lexika und Handbüchern mißt? Wodurch sichert es sich seinen Platz neben den theologischen Handbüchern von Schmaus, Premm oder Ott und neben einem Standardwerk vom Rang des „Lexikons für Theologie und Kirche", dessen Neuauflage vor seinem Abschluß steht? Es liegt darin, daß in diesem Handbuch nur die tragenden Grundbegriffe der Theologie (im weiten Sinn) behandelt werden, unter Beiseitelassung aller bloß historisch relevanten Einzelheiten und Daten. Desgleichen sind hier die Sekundärfragen, die in den theologischen Kompendien und Handbüchern notwendigerweise diskutiert werden, rigoros ausgeklammert. Dadurch werden die wesentlichen Strukturen der Theologie kraftvoll hervorgehoben, und ebenso wird dadurch Raum gewonnen, um den Aktualitätsbezug der einzelnen Probleme ausgiebiger behandeln zu können. Ein weiterer Vorzug liegt — zumal gegenüber den üblichen Lexikonartikeln — darin, daß die einzelnen Themen nicht in jenem überkonzentrierten Stil geboten werden, der das Lesen der Lexika oft so mühsam macht. Die Mitarbeiter haben es sich sogar ausdrücklich zur Pflicht gemacht, auf Klarheit und Verständlichkeit der Sprache zu achten, damit das Werk einem möglichst weiten Leserkreis offensteht. — Entscheidend für das gute Gelingen war natürlich der entsprechende Mitarbeiterstab. Man muß dem Herausgeber das besondere Lob ausstellen, daß es ihm gelungen ist, die besten Fachkräfte für die einzelnen Themen zu gewinnen. Davon zeugt die zu Eingang des 1. Bandes abgedruckte Liste der Mitarbeiter. — Inhaltlich umfassen die beiden Bände rund 160 Grundbegriffe aus dem Gesamtbereich der Theologie mit ihren verschiedenen Disziplinen. Das Sachregister am Ende des 2. Bandes vermittelt darüber hinaus den Zugang zu Hunderten von anderen theologischen Begriffen, wobei jeweils durch Fettdruck auf die wichtigeren Fundorte hingewiesen ist. Gerade durch dieses von *H. R. Schlette* sorgsam bearbeitete Sachregister wird das Werk zu einer Art Theologischer Summe von großem Wert. — Der formale Aufbau der einzelnen Artikel ist so gewählt, daß womöglich zunächst die biblischen Grundlagen und Ursprünge untersucht werden. Sodann wird die geschichtliche Entwicklung des Problems bis in die Gegenwart hinein dargelegt. Endlich wird das Thema systematisch nach seinem inneren Gehalt und nach seinen mannigfachen Bezügen entwickelt. Die beigefügte Bibliographie schafft die Möglichkeit zu kritischer Überprüfung und Weiterführung. Daß die Vielzahl der Mitarbeiter eine spannungsreiche Mannigfaltigkeit der theologischen Betrachtungsweisen einträgt, die keineswegs künstlich überdeckt wird, ist nur zu begrüßen, weil dadurch das eigene Suchen des Lesers angeregt wird. Auf der anderen Seite hat man nicht den Eindruck, daß hier der Nachdruck auf dem „Noch-nie-Gehörten" liegt, vielmehr geht es den Mitarbeitern darum, in kritischer Distanz den heute weithin übernommenen Stand der Diskussionen darzubieten. — Begreiflicherweise kann das Werk trotz seines großen Umfanges nur eine Auswahl von Grundbegriffen bieten. Es ist darum unvermeidlich, daß der Leser da und dort bei der Suche nach Begriffen, die ihm wesentlich zu sein scheinen, enttäuscht wird. So hätte neben „Petrus" und „Paulus" auch „Johannes", neben „Aristotelismus" und „Platonismus" auch der „Stoizismus" Berücksichtigung verdient; desgleichen wäre vielleicht neben „Augustinismus", „Franziskanertheologie" und „Thomismus" ein Artikel „Jesuitentheologie" denkbar oder wünschenswert gewesen. Aber wo ausgewählt werden muß, da gibt es notwendig Raum für solche „Versäumnisse". Im übrigen ist immer noch das Sachregister am Ende des II. Bandes da (das allerdings für „Johannes" fast nichts erbringt). — Zum Schluß ist dem Verlag für die vorzügliche drucktechnische Ausstattung der beiden Bände noch ein besonderes Lob zu sagen. Der Druck ist klar und ruhig, sowohl im Text wie im Sachregister und in den bibliographischen Notizen am Ende eines jeden Artikels. So bietet das Werk alle Voraussetzungen für eine weite Verbreitung. Kein Wunder, daß sich nach Mitteilung des Verlages bereits 15 Verlage für fremdsprachige Ausgaben des „Handbuches" interessieren. H. Bacht

Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen. Hrsg. von *W. Kern, F. J. Schierse, G. Stachel.* gr. 8° (388 S.) Würzburg 1961, Echter-Verlag. 16.80 DM. — Mit diesem Buch soll dem katholischen Christen ein Werk angeboten werden, an Hand dessen er sich davon überzeugen kann, daß sein Glaube an Gott, Jesus Christus und die Kirche nicht irgendein frommes Fürwahrhalten ist, sondern sich sinnvoll erweist als die einzige realistische Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins, die mit der Existenz des Menschen schlechthin gegeben ist. In 39 Thesen werden die wichtigsten Fragen der Religionsphilosophie und der Fundamentaltheologie in faßlicher und zugleich wissenschaftlich zuverlässiger Weise behandelt. Der erste Teil ist der *philosophischen Glaubensbegründung* unter dem Thema: Der Mensch und Gott, gewidmet. Ausgehend vom Phänomen des Menschen als geistbegabter Person, die ihr Dasein in Gemeinschaft und Geschichte entfaltet, wird u. a. gezeigt, daß allen Menschen ein allgemeines Gottesbewußtsein gegeben ist, das in den sogenannten Gottesbeweisen zu wissenschaftlicher Gotteserkenntnis entfaltet wird, daß aber trotz aller Gotteserkenntnis, die immer nur im Hell-Dunkel der Analogie steht, die menschliche Vernunft über sich selbst hinausweist in das unendliche Geheimnis Gottes, das nur Gott selber uns erschließen kann. Diesen philosophischen Thesen, die sich durch sinnvolle Ordnung und klare Zielstrebigkeit in ihrer Aufeinanderfolge auszeichnen, folgt ein zweiter Teil: die sogenannte *biblische Glaubensbegründung.* Es wird auf das Zeugnis des Alten Testamentes verwiesen, die Person Jesu Christi wird mit ihrer Botschaft, ihren Wundern und ihrem unvergleichlichen Anspruch an den Glauben des Menschen als historisch wahr gezeichnet, und schließlich wird der Bogen gezogen hin zur Existenz der Kirche als seiner Stiftung der lebendigen Gemeinschaft der Glaubenden, die mit Recht den Anspruch erhebt, *die* Kirche Jesu Christi zu sein. Auch der zweite Teil des Werkes zeigt einen geschlossenen Aufbau und eine (angesichts der Vielzahl namhafter Autoren) überraschende Zielstrebigkeit und Linienführung. Trotzdem (oder besser: gerade deshalb) bleibt bei dem kritischen Leser ein gewisses Unbehagen zurück, insofern er spürt, daß auch eine scheinbar noch so lückenlose und zwingende Beweisführung der Apologetik nicht das ersetzen kann noch darf, was das Eigentliche des Glaubens ausmacht: Das rätselhafte, geheimnisvolle Hingewiesensein an den unendlich fernen und erst im Glauben nahegekommenen Gott. Es ist gut, daß dieses Gefühl des Lesers bleibt und ihn für diesen Glauben wachhält; vielleicht wäre es gut gewesen, einen solchen Ausblick an den Schluß des Buches zu stellen. Lobend hervorzuheben ist noch das Literaturverzeichnis, das zu den einzelnen Thesen weitere Literaturhinweise gibt. H. Bacht

Del Rio, Em., S. J., Fe, Inteligencia y Teología. La Teología en la luz de la Encarnación (Congar, Chenu, Deman) (Biblioteca „Razón y Fe" de Teología, 1). gr. 8° (282 S.) Madrid 1963, Editorial Razón y Fe. — Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht nicht das Problem in sich, das die Überschrift mit „Glauben, Verständnis und Theologie" kennzeichnet, auch nicht dessen historische Entwicklung, sondern die Sicht, die es in der neueren französischen Dominikanerschule gefunden hat. Außer den drei Theologen, die im Untertitel namentlich hervorgehoben werden, kommen zusätzlich noch einige andere zu Wort, besonders A. Gardeil O. P. und G. des Lauriers O. P., an deren Seite A. Hayen S. J. tritt. Vielleicht hätten auch R. Gagnebet O. P. und L. Charlier O. P., die nur kurz erwähnt werden, einen größeren Raum beanspruchen können, letzterer trotz der Indizierung seines Werkes. Aber sonst geht der Verf. innerhalb des von ihm gewählten Arbeitsgebietes ausführlich und gründlich voran. Die beiden ersten Kapitel sind der Theologieauffassung von *P. Congar* gewidmet (Die Theologie nach P. Congar: 49—87; Die Theologie im Licht der Inkarnation: 89—123), das dritte befaßt sich mit der Geschichte der Theologie im 12. und 13. Jahrhundert nach *P. Chenu* (125—188), das vierte bespricht die von *P. Deman* aufgestellte These, daß der Augustinismus im Thomismus miteinbegriffen sei (189—234), während im fünften mehr die sachliche Frage beantwortet wird, wie Augustinismus und Thomismus in einer sogenannten kirchlichen Theologie (teología eclesial) zu verbinden seien. Die gesamte Darstellung zeigt recht viel Entgegenkommen für die

französische Dominikanerschule; die negative Kritik ist vornehm zurückhaltend und wagt sich nur gelegentlich durch fragende Einwände nach vorne. Die positive Lösung des Verf. legt den Nachdruck auf „das Licht der Inkarnation" oder auf die Entwicklung der Theologie in der Kirche, was dann auf eine große Synthese von Augustinismus und Thomismus hinausläuft, ähnlich wie wir es in unserem Buche „Theologie als Glaubensverständnis" (Würzburg 1953) versucht haben (leider wird dieses Buch, obschon der Titel ungefähr übereinstimmt, nirgends erwähnt; vgl. auch: Theologie als religiöses Anliegen; MünchThZ 8 [1957] 295—307). Die Mängel der Darlegungen gehen alle mehr oder weniger darauf zurück, daß der Verf. in der einflußreichen und aktiven neueren Dominikanerschule Frankreichs zwar einen brauchbaren Ansatzpunkt ergriffen hat, aber dann das Problem nicht hinreichend historisch unterbaut (so sind z. B. sogar die Texte des hl. Thomas zur Subalternationstheorie unvollständig, wir hören nichts von ihrer Weiterentwicklung im frühen Thomismus, und der hl. Bonaventura ist keineswegs der einzige oder der letzte Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus). Wäre es nicht möglich gewesen, wenigstens die Hauptergebnisse aus der neueren geschichtlichen Forschung (die deutsche Literatur natürlich miteinbegriffen, von M. Grabmann angefangen) nachzutragen und sich damit einen leichteren Zugang zu den sachlichen Fragen zu verschaffen? Trotzdem soll die „Conclusión general" in ihrem ganzen Umfang unseren Beifall finden: „Die Theologie muß ihre Wirkkraft im Christentum wiederfinden, und darum muß sie das Wachstum im lebendigen Glauben sein, bis zu dessen wissenschaftlicher Form" (256). J. Beumer

Dijkman, Joop, S. C. J., Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes, Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung (Studia Friburgensia N. F., 18). 8° (XIV und 166 S.) Freiburg/Schweiz 1957, Universitätsverlag. 15.— DM. — Das späte Erscheinen dieser Besprechung möge wegen des Ausfalls des ursprünglich vorgesehenen Referenten entschuldigt werden. Die vorliegende Arbeit (Doktordissertation) ist in einen recht weiten Rahmen gespannt: I. Teil „Christus als Offenbarung des dreieinigen Gottes unter dem Schleier" (7—63); II. Teil „Der geschichtliche und endzeitliche Charakter der Gottesoffenbarung in Christus" (65—156). Dazu kommt, daß zuletzt noch ein Kapitel gebracht wird, das nur lose mit dem Gesamtthema zusammenhängt: Die altkirchliche Begründung der Jungfräulichkeit Mariens als Bestätigung des historischen und eschatologischen Charakters der Gottesoffenbarung (144—156). So muß sich der Verf. vielfach mit Andeutungen und Überblicken begnügen. In den historischen Abschnitten ist der Nachdruck auf die Schriftlehre gelegt, dann folgen einzelne Angaben aus der Tradition und der etwas unvermittelt auftretenden Thomasdoktrin. Ebenso müssen sich die systematischen Ausführungen auf die großen Linien beschränken und manche an sich naheliegende Frage beiseite lassen. Trotz alledem wird dem aufmerksamen Leser ein guter Einblick in das Mysterium geboten, wie das menschgewordene Wort Gottes das Überzeitliche enthüllt und doch auch wieder verhüllt und wie sich darum die Offenbarung zur Geschichte des Heiles entwickelt, die in Christus ihren endgültigen Höhepunkt erreicht und obendrein auf die endzeitliche Vollendung ausgerichtet bleibt. Auch die detaillierten Beobachtungen zu den grundlegenden Begriffen „Offenbarung" und „Mysterium" sind wertvoll; vgl. betreffs des ersten: „Die übernatürliche Offenbarung wird sinnfällig sowohl in Tatsachen wie in Worten ... Insoweit ähnelt sie dem Sakrament, bei dem ‚Materie und Form', Zeichen und Wort eine Einheit bilden" (29 f.). Wenn immer wieder die Allgemeingültigkeit der Offenbarung in Christus hervorgehoben wird, so kann man nichts dagegen einwenden, außer daß gerade ein solches Thema eine weiter ausholende Behandlung historischer und spekulativer Art verlangt. — Bei der Wiedergabe der deutschen Eigennamen zeigen sich einige unschöne Druckfehler (oder Schreibfehler?): Gächter (für: Gaechter), Hommersberger (für: Hammersberger), Kirchengässner (für: Kirchgässner). J. Beumer

Fascher, Erich, Kritik am Wunder. Eine geschichtliche Skizze (Arbeiten zur Theologie, 2). 8° (42 S.) Stuttgart 1960, Calver Verlag. 3.60 DM. — Der Verf. will angesichts der Situation von heute „einmal einen kleinen Streifzug

durch die Kirchen- und Geistesgeschichte unternehmen, um an etlichen charakteristischen Beispielen zu zeigen, wie sehr und wie tief nachdenkliche Geister die Wunderfrage bewegt hat" (11). Darum erscheinen die einzelnen Kapitel: 1. Die Wunderdebatte in der Alten Kirche (12—18); 2. Die Aufspaltung in natürliche und geistliche Erkenntnis bei Spinoza (19—21); 3. Die Wirkung des H. S. Reimarus (22—25); 4. Schleiermachers Zwischenstellung (25—28); 5. Der Primat der Vernunft und seine Folgen (Hegel, Strauß u. a.; 29—35); 6. Der moderne Gegenstoß (W. Herrmann, J. Wendland, C. Stange, R. Otto, R. Bultmann; 35—42). Die ganze Skizze bewegt sich also innerhalb der vom Protestantismus gesteckten Grenzen. Ungemein schwer ist es, die persönliche Meinung des Verf. herauszulesen. Vielleicht findet sie sich gegen Schluß angedeutet, wenn wir hören: „Das Wunder schlechthin ist die von Gott geschaffene Welt. Ihre Urgegebenheit, vor der der betrachtende Mensch staunend steht, ist das Wunder des Lebens in seinen unzähligen Arten und Formen. Daß dieses Leben nicht der Vergänglichkeit verfällt, sondern mit dem Menschen als ‚seufzende Kreatur' von der Macht des Todes und der Verfallenheit an die Vergänglichkeit erlöst wird, ist die tiefe Einsicht des Paulus in Röm. 8, 21. Sie hat ihre Grundlage ... in der Auferstehung Jesu Christi (vgl. 8, 33 f.), des Erstgeborenen unter vielen Brüdern (8, 29)." Das besagt deutlich einen Rückgriff auf Bultmann, wobei aber (wie F. selbst anmerkt) „der Verzicht auf 1 Kor. 15, 3—8 nicht befriedigen kann" (41). J. Beumer

Betti, Umb., O. F. M., La Tradizione è fonte di revelazione?: Ant 38 (1963) 31—49. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, vor allem aus den Akten des Ersten Vatikanischen Konzils zu beweisen, daß die mündliche Überlieferung eine von der Hl. Schrift adäquat unterschiedene Offenbarungsquelle („fonte di revelazione divina adeguatamente distinta dalla Scrittura") ist (47). Zwar gibt er zu, in der Definition selbst (Denzinger-Schönmetzer 3006) sei „nicht viel mehr" als auf dem Trienter Konzil darüber ausgesagt worden, aber die wiederholten Bemerkungen der Konzilsväter während der Diskussionen machten die Sache sicher: „Das Erste Vatikanische Konzil hat beabsichtigt, die Schrift und die Tradition als zwei unterschiedene Quellen der Offenbarung vorzulegen" (46). Zusätzlich werden noch einige Aussprüche der letzten Päpste (von Leo XIII. angefangen) in dieser Bedeutung beigebracht. Wir können leider nicht ganz zustimmen. Denn die Definition des Ersten Vatikanischen Konzils enthält offensichtlich genau dasselbe wie die des Trienter Konzils, so daß der Ausdruck „nicht viel mehr" irreführend ist; und was die Bischöfe während der Verhandlungen beiläufig gesagt haben, weist zwar in etwa auf die (damals sehr verbreitete) „Zweiquellentheorie" hin, kommt aber für den definierten Sinn des Dekretes nur sekundär in Betracht, zumal da manches davon eine andere Erklärung zuläßt, selbst die Tatsache, daß der Berichterstatter der Glaubenskommission, Fürstbischof Gasser, einmal von „Quellen" (im Plural) gesprochen hat (Mansi LI, 281). Weiter: Der Verf. sieht anscheinend bloß die Alternative, sich zwischen der Meinung von H. Lennerz und der von J. R. Geiselmann zu entscheiden, und kennt nicht die vermittelnde Theorie, nach der Schrift und Tradition in der Ordnung des Erkennens und Beweisens getrennt sind, aber die Frage offengelassen wird, ob nicht doch eine systematische Verbindung vorliegt, was sich dann auf die Definition des Tridentinums (und des Vaticanums) entsprechend auswirken muß. Die neueste Literatur hätte den Verf. hierüber unterrichten können. J. Beumer

Tavard, George H., Christopher Davenport and the problem of Tradition: ThStuds 24 (1963) 278—290. — Daß die sogenannte Zweiquellentheorie bei den Theologen nach dem Konzil von Trient fast ganz allgemein vertreten wird, steht wohl außer Zweifel. Um so mehr müssen die wenigen Ausnahmen interessieren. Der Verf. lenkt die Aufmerksamkeit auf den Franziskaner Christopher Davenport (1598—1680, auch Franciscus a S. Clara genannt), der in seinem Werk „Systema fidei seu Tractatus de concilio universali" (1648) einer gewissen Suffizienz der Hl. Schrift und ihrer inneren Verbindung mit der Tradition das Wort redet. So wird u. a. dessen Ausspruch angeführt: Traditiones igitur ecclesiasticae in sensu Lirinensis in linea illa interpretationis Scripturarum consistunt (287 Anm. 23).

Aber Davanport sagt auch: In hoc casu dico, quod Traditio apostolica, voce non scripta conservata, ex consensu Ecclesiarum depromenda est (289 Anm. 44). Darum verstehen wir nicht ganz das Schlußurteil des Verf.: „Christopher Davenport recognizes the possibility of apostolic traditions orally transmitted until a council should define them. But this underlines the infallibility of the Church more than it asserts the existence of totally extrascriptural traditions" (290). Zutreffend ist hingegen die theologiegeschichtliche Position Davonports gekennzeichnet: „Christopher Davenport is a link between the patristic-medieval concept and the modern theology of tradition" (ebd.). Sonst zeigt sich des öfteren eine zu starke Abhängigkeit von der nicht immer einwandfreien Argumentation Geiselmanns.

J. Beumer

Bertrams, Wilh., S. J., De relatione inter episcopatum et primatum, Principia philosophica et theologica quibus relatio iuridica fundatur inter officium episcopale et primatiale. kl. 8° (133 S.) Roma 1963, Università Gregoriana. 900 L.; 1.50 Doll. — Diese kleine Schrift, erweiterte Wiedergabe eines Aufsatzes in PerMorCanLiturg (51 [1962] 3—29), bietet einen wertvollen Beitrag zu der heute aktuellen Frage, wie sich das Bischofsamt in der Kirche zu der päpstlichen Primatialgewalt verhält. Der 1. Teil „De socialitate humana" (11—51) legt die notwendigen Grundlagen durch den Nachweis der inneren und der äußeren Struktur der menschlichen Gesellschaft, natürlich und übernatürlich gesehen; der 2. Teil „De structura metaphysica officii episcopalis" (52—98) zieht daraus die Folgerungen, die das im Titel angezeigte Thema betreffen. Demnach wird das Bischofsamt durch die Weihe selbst „quoad substantiam et existentiam in subiecto concreto" verliehen, die Ausübung verlangt indes eine „coordinatio" mit der Gesamtkirche, was durch die „institutio canonica" seitens des Papstes geschieht; damit beruht die bischöfliche Gewalt, auch bei dem einzelnen Inhaber, auf dem Weihecharakter und zeigt zugleich ihre ekklesiologische Funktion durch die Hinordnung auf das Haupt der Kirche; sakramentale Weihe (d. i. Sendung durch Christus) und kanonische Einsetzung (d. i. Anerkennung durch den Papst) wirken also zusammen. Die überaus klaren Darlegungen könnten höchstens noch historisch ergänzt und mehr unterbaut werden. Der Verf. weiß um die Schwierigkeiten aus der Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte (vgl.: Praenotanda historica quoad collationem officii episcopalis, 52—58); muß man aber nicht daraus schließen, daß „ex natura rei" (abgesehen von den später erfolgten positiven Rechtsbestimmungen) die „coordinatio" auf andere Weise erfolgen konnte als durch das Eingreifen des Papstes? Dazu kommen weitere Fragen: Wie ist es, wenn der Apostolische Stuhl längere Zeit hindurch verwaist ist oder wenn einzelne Kirchen gewaltsam an der Verbindung mit Rom gehindert werden? Wir möchten deshalb eine etwas allgemeiner gehaltene Formel vorschlagen: Ad exercendum officium episcopale requiritur coordinatio potestatis sacramentaliter collatae cum potestate Ecclesiae universalis atque eius capite, sive formaliter sive virtualiter. Dann bliebe der Begriff der „coordinatio" eher offen für eine nähere Determination, die sich aus dem Wesen der fortentwickelten Kirche ergeben müßte. Das meint vielleicht auch der Verf. mit den Worten: Evolutio historica non creavit hanc praerogativam officii primatialis (interveniendi in institutione episcoporum), sed potius illam manifestavit (86).

J. Beumer

Olaechae, Juan Baut., La infalibilidad Conciliar: Scriptorium Victoriense 9 (1962) 276—311. — Eine interessante und in ihrem Urteil wohlausgeglichene Studie zu dem aktuellen Thema der Konzilsunfehlbarkeit, namentlich unter der Rücksicht der etwa erforderten Bestätigung durch die Gesamtkirche und die päpstliche Primatialgewalt. Der 1. und der 2. Teil sind historischer Natur, beschränken sich indes auf die Diskussionen während des Trienter Konzils und auf die Praxis der acht alten Konzilien (insbesondere: Wurde das I. Konzil von Nizäa von einem Papst formell approbiert?). Hier hätte noch manche einschlägige Frage gut einen Platz beanspruchen können. Der 3. Teil („Teología de la infalibilidad conciliar") geht systematisch voran, obschon auch dieses Mal viele Konzilsdokumente (z. B. die von Konstanz) und Theologenstimmen zu Wort

kommen. Die vom Verf. vorgeschlagene Lösung läßt sich dahin zusammenfassen, daß zwar das Konzil eine „synodus accepta" sein muß, aber eine Bestätigung durch den Papst von der Natur der Sache her nicht notwendig als eigener, distinkter Akt dazu gehört. Es genüge vielmehr ein „firmare simul", ein Beitrag des Papstes und der Bischöfe zu einem gemeinsamen Werk, von dem das Ökumenische Konzil „in solidum" abhänge. Das erscheint, historisch wie theologisch gesehen, durchaus annehmbar, weil so der Organismusgedanke, der für die Kirche allgemein anerkannt ist, eine vortreffliche Anwendung auf deren Lehrkörper findet. Wichtig sind u. a. noch die Zitate aus einer anonymen Handschrift (zur Zeit des Trienter Konzils): Quaeritur an determinata et gesta ad fidem catholicam spectantia per sacrum oecumenicum concilium cum assistentia legatorum Sedis Apostolicae robur habeant sine nova confirmatione Smi. D. N. Papae (Vat. Lat. 5680 f. 134r—142v).
J. Beumer

Arrieta, Jesús, La Colegialidad Episcopal. Un tema en vistas al próximo (actual) Concilio: EstudEcl 37 (1962) 295—341, 38 (1963) 5—56. — Eine äußerst gründliche Studie zu dem Thema, das angesichts des begonnenen Konzils eine besondere Aktualität aufweist: Wie haben sich die Väter und Theologen des Vaticanum I über das Bischofskollegium und dessen Verhältnis zum Papste ausgesprochen? Der 1. Teil untersucht die biblische Fundamentalfrage, Petrus und das Apostelkollegium, der 2. Teil die sich anschließende Frage nach den Beziehungen zwischen Papst und Bischofskollegium. Danach wird erst der Blick auf das eigentliche Anliegen der Arbeit gerichtet: das Erste Vatikanische Konzil und das Bischofskollegium. Drei Abschnitte erläutern den Gegenstand: 1. Primum Schema constitutionis de Ecclesia Christi „Supremi Pastoris" (325—341); 2. Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi „Pastor aeternus" (5—38); 3. Schema constitutionis dogmaticae secundae de Ecclesia Christi „Tametsi Deus" (38—51). Der Schlußteil (52—56) bringt einige Beobachtungen über die bisherige Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Verf. zeigt sich ebenso vertraut mit den Quellen wie mit den neuesten Veröffentlichungen, die das Thema berühren, z. B. K. Rahner und J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae, 11), Freiburg 1961; H. Bacht, Episcopatus unus est (Cyprian), Zur neuesten theologischen Diskussion über das Bischofsamt (Schol 37 [1962] 161—180); B. M. Xiberta, El Papa y los Obispos (Orbis Catholicus 5 [1962] 231—247). Von besonderer Bedeutung scheint uns zu sein, daß das Ungenügen einer bloß juridischen Behandlung der Frage während der Diskussionen des Ersten Vatikanischen Konzils herausgestellt wird (53 f.).
J. Beumer

Pozo, Cánd., S. J., Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar: ArchTGran 25 (1962) 257—324. — Die Theologen der Schule von Salamanca (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchior Cano, Diego de Chaves, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Domingo Bañez) haben eine interessante Theorie aufgestellt, wie sich die päpstliche Unfehlbarkeit (oder auch die eines Konzils) mit der sozialen Struktur der Kirche vereinbaren läßt. Wesentlich ist folgendes: Die Autoritätsträger müssen sich sorgfältig auf den Entscheid vorbereiten, aber die Erfüllung dieser Bedingung wird durch den Beistand des Heiligen Geistes gewährleistet; der Papst hat also die entsprechenden Mittel anzuwenden, u. U. sogar die Befragung der Bischöfe oder die Einberufung eines Konzils; indes impliziert seine Unfehlbarkeit, daß er tatsächlich diese Mittel anwendet. Vitoria z. B. erklärt das so: Secundum qualitatem materiae papa adhibet concilium vel saltem virorum doctorum consilium ... Si autem res sit gravis et in qua sint difficultates grandes, in quibus viri boni et docti dubitant, nec satis patet ex scripturis, tunc opus est congregare concilium ... Sed tunc insurgit dubium, quia si oportet ut praemittat talem examinationem, ergo si non faciat, poterunt aliquando errare in determinando. Respondeo: profecto verum est, si non faciat, sed oportet dicere, postquam Deus subiecit omnes fideles summo pontifici et Ecclesiae et oportet nos oboedire illis, quod sint aliquo pacto infallibiles; et sic dico quod Deus numquam permittet quod procedat ad determinationem antequam faciat quod in se est et

sic numquam poterunt errare (278 f.). Der von P. hervorgehobene Unterschied gegenüber der gallikanischen Auffassung ist offensichtlich, auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Referat des Bischofs Gasser auf dem I. Vatikanischen Konzil (CL VII, 400). J. Beumer

Midali, Mario, S.D.B., Corpus Christi Mysticum apud Dominicum Báñez eiusque fontes (Analecta Gregoriana, 116; sect. B, 38). gr. 8° (239 S.) Roma 1962, Università Gregoriana. 2200.— L. — Der Verf. legt uns hier eine sehr gründliche Untersuchung zum Leib-Christi-Begriff bei Dominicus Báñez vor. Die Texte sind allen bislang veröffentlichten Schriften des Autors entnommen, dazu kommen noch die zahlreichen Parallelen aus der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts. Der 1. Teil bringt eine allgemein gehaltene Einleitung mit einer Übersicht der ekklesiologischen Stellen in den Werken Báñez' (23—54) und des von ihm vertretenen Kirchenbegriffes (55—73). Dann folgt der Hauptteil „Doctrina de Corpore Christi Mystico", der in acht Kapitel gegliedert ist: 1. De Corpore Christi Mystico quod est Ecclesia catholica (77—92); 2. De Christo capite in se spectato et in Incarnatione redemptiva (93—114); 3. De Christo capite in Passione et Resurrectione (115—129); 4. De Christo clarificato capite Ecclesiae catholicae romanae (131—151); 5. De Spiritu Sancto „anima" Ecclesiae (153—173); 6. De inhabitatione et operatione Spiritus Sancti animae Ecclesiae (175—188); 7. De membris et organis (189—213); 8. De nexibus inter membra Corporis Mystici (215—228). Bei der Feststellung des Ertrages betont der Verf. sehr stark, daß Báñez in seiner Ekklesiologie wesentlich die Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" vorweggenommen habe, zumal in der Identifikation von Corpus Christi Mysticum und katholischer Kirche. Das mag richtig sein, zumal da die Differenzen nicht übersehen werden (z. B. bei dem Urteil über die kirchliche Gliedschaft des Exkommunizierten), aber eine theologiegeschichtliche Abhandlung sollte weniger den apologetischen Standpunkt hervorkehren. Wichtiger sind die Ergebnisse, die den bedeutenden Fortschritt herausstellen, wenn man die Ekklesiologie des Báñez mit der seiner Vorgänger (bis auf Thomas von Aquin zurück) vergleicht. Nicht weniger als neun Punkte sind so in der Conclusio namhaft gemacht (230—232), von denen am wichtigsten sein dürfte, daß Báñez die vorher schon erkenntlichen Ansätze zu formellen Aussagen gestaltet hat. J. Beumer

Weissgerber, Hans, Die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung (Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, 2). 8° (392 S.) Essen 1963, Ludgerus-Verlag. 26.— DM. — Der Verf., seit kurzem stellvertretender Direktor der Evangelischen Akademie Loccum, hat sich das Ziel gesteckt, den Umkreis jener Fragen abzuschreiten, die sich aus dem Zusammentreffen der Kirchen in der ökumenischen Bewegung von heute ergeben, „einer Bewegung, in der Kirchen zusammenkommen, die sich weder alle Gemeinsamkeit restlos absprechen, noch sich zu echter Kirchengemeinschaft zusammenschließen können, Kirchen, die nicht imstande sind, gemeinsam zu sagen, wo die una sancta catholica et apostolica ecclesia in ihrer sichtbar-geschichtlichen Wirklichkeit auf dem Plan sei, und die sich dennoch darum bemühen, sie darzustellen" (388). So hören wir im I. Teil, der den Titel trägt: Die geschichtlichen und konfessionskundlichen Voraussetzungen (29—172), namentlich von den Weltkirchenkonferenzen in Lausanne und Edinburgh und von der jüngsten Entwicklung (von Lund bis Neu-Delhi); der römischen Kirche und ihrem Verhältnis zur ökumenischen Bewegung ist dabei ein eigenes Kapitel reserviert (132—172) mit einem kontrovers-theologisch bedeutsamen Exkurs „Kirche und Kircheneinheit in der römisch-theologischen Interpretation", der jedoch sich allzusehr auf einige Außenseiter stützt und nicht alle Mißverständnisse vermeidet. Der II. Teil behandelt das Thema: Die Kirche und ihre Einheit (175—301), wobei vor allem die Abschnitte „Der ökumenische Rat der Kirchen als ekklesiologisches Problem" (264—272) und „Abendmahlsgemeinschaft als ekklesiologisches Problem" (289—296) allgemein interessieren dürften. Im III. Teil „Kirche, Amt, Sakrament" (305—388) bringt W. dann die tieferen Schwierigkeiten, z. B. „Bischofsamt und Sukzession als ekklesiologisches Problem"

(316—327) und „Apostolische Sukzession und sichtbare Kircheneinheit" (338—351), aber auch einen konfessionskundlichen Exkurs recht instruktiver Art: Die Kirche von Südindien, das ökumenische Vorbild? (351—365). Vom katholischen Standpunkt aus wären manche erfreuliche Tatsachen zu registrieren (z. B. das wachsende Verständnis für den Opfercharakter der Eucharistiefeier), aber zugleich zeigen sich noch viele trennende Gegensätze (z. B. in der Frage der apostolischen Sukzession). Indes ist das bei der umfassenden Problematik, die der Verf. heranzieht, nicht zu verwundern. — In der Kennzeichnung dessen, was ein „Häretiker" ist, müssen wir wohl einen anderen Weg einschlagen. W. schreibt: „Vor allem aber fällt es der römischen Theologie schwer, auf die ‚getrennten Brüder' den Begriff des Häretikers anzuwenden, dies um so mehr, als sie zwischen dem formalen und dem materiellen Häretiker unterscheidet. An sich ist ein Häretiker ein Christ, der gleichwohl die geoffenbarten und von der (rechtgläubigen) Kirche bewahrten Glaubenswahrheiten hartnäckig leugnet. Aber im Grunde kann weder die römische Kirche noch die lutherische Kirche diesen Begriff auf die Christen der getrennten Konfessionen anwenden; jene leugnen wohl ... wesentliche Glaubenswahrheiten, sie weigern sich auch, zu der ... Kirche zurückzukehren, aber es fehlt meist doch der Vorsatz, die Intention, die Hartnäckigkeit." (158.) Nach katholischer Auffassung macht die pertinacia den Häretiker aus, die aber nicht schuldhaft zu sein braucht; auch der haereticus materialis besitzt sie, im Gegensatz zu einem Christen, der eine Glaubenswahrheit zwar abstreitet, aber nur deshalb, weil er von ihrer Offenbarung und Vorlage nichts weiß, und sich bereit erklärt, das Urteil der Kirche anzunehmen. J. Beumer

Ranke-Heinemann, Uta, Der Protestantismus. Wesen und Werden. Vorwort von K. Rahner S. J. 8° (194 S.) Essen 1962, Driewer. 15.80 DM. — Wenn in unserer Zeit des steigenden Willens zur Einheit der Christen und der wachsenden Bereitschaft, alles Menschenmögliche zu tun, um dieser Einheit die Wege zu ebnen, eines notwendig ist, dann ist es die gewissenhafte und verantwortungsbewußte Information. Mit Recht ist hüben wie drüben oftmals beklagt worden, daß in vielen ökumenischen Bemühungen und Gesprächen die Wahrheit zu kurz kommt. Zugeständnisse, Entgegenkommen, Verzicht und Duldung — all dies ist unbedingt notwendig. Aber damit ist das letztlich Entscheidende noch nicht getan. Ehe daran zu denken ist, daß die getrennten Christengemeinschaften wieder zur Einheit finden, müssen beide einander kennen und verstehen lernen. Das ist wirklich keine leichte Sache, nachdem man jahrhundertelang sich ein Zerrbild des Gegners gemacht hatte. Das vorliegende Buch will den Katholiken helfen, das Wesen und Werden des Protestantismus besser zu verstehen. Als Konvertitin bringt die Verfasserin, die sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Theologie bestens bewandert ist, viele gute Voraussetzungen für die Bewältigung der schwierigen Aufgabe mit. Das Besondere an der hier gebotenen Form der Darstellung liegt nun darin, daß — wie K. Rahner in seinem Vorwort hervorhebt — auf die „klassischen Formulierungen der Lehrunterschiede" zurückgegriffen wird, „so wie sie einst kirchentrennend waren ... Diese klassischen Kontroverspunkte sind auch heute noch entscheidend. Denn *sie* haben Anlaß zur Kirchenspaltung gegeben, und diese Spaltung hat auch heute noch nur dann ein Recht, wenn ihr Anfang vor unserem heutigen Glaubensurteil noch bestehen kann" (8). Natürlich ist es durchaus denkbar oder auch zu erwarten, daß diese klassischen Kontroverspunkte der Reformationszeit im Lauf der Jahrhunderte modifiziert wurden und auch bei den evangelischen Christen selbst an „Verbindlichkeit" verloren haben. Gerade deshalb ist es nötig, daß nicht nur die in diesen Kontroverspunkten sichtbaren Thesen vorgelegt werden, sondern das dahinterstehende „Anliegen" der Reformatoren aufgedeckt wird. Das ist es, worum die Verfasserin sich eindringlich und redlich bemüht. So handelt sie von „Luthers Ansatz" (Kap. 2), den sie mit der neueren Lutherforschung in der „spätmittelalterlichen ockhamistisch-nominalistischen Theologie" sieht wie auch in der Reaktion auf diese. Nach dem Urteil der Verfasserin sind Luthers Kirchenbegriff, seine Verwerfung der kirchlichen Autorität, sein voluntaristisch übersteigertes Gottesbild, seine Abneigung gegen das Abstrakt-Allgemeine und sein Bestehen auf dem „pro me" Auswir-

kungen des ockhamistischen Einflusses. Umgekehrt hat sich seine Polemik gegen die Verdienbarkeit der Gnade an seinem Widerstand gegen den Ockhamismus entzündet, den er bedauerlicherweise als authentischen Ausdruck gemeinkatholischen Gnadenverständnisses wertete. Mit gutem Sachverständnis stellt Verfasserin unter den eigentlichen Kontroverspunkten die Frage nach „Gesetz und Evangelium" (Kap. 4) nach vorn. Es gelingt ihr ausgezeichnet, diesen Fragenkomplex, dem überraschenderweise die katholische Theologie meist so geringe Aufmerksamkeit zuwendet, wirkungsvoll darzulegen und von daher manche Differenzpunkte zwischen den Konfessionen (z. B. Verdienstgedanke, Heiligenverehrung) von innen zu erhellen. Dem Eigenweg des Calvinischen Protestantismus sind zwei besondere Kapitel (5 u. 6) gewidmet, während die Fragen nach Abendmahl, Amtsverständnis, Sola Scriptura und Kirchenbegriff sowohl im Blick auf Luther wie mit Rücksicht auf Calvin behandelt werden (Kap. 7—10). Die Kapitel 11 und 12 zeigen die Entwicklung des Protestantismus, näherhin der protestantischen Theologie, bis in die Gegenwart hinein. Das Buch schließt mit einem Kapitel über die „Una Sancta", das in eindringlicher Weise an die Pflicht aller erinnert, das Menschenmögliche zu tun, um das Ärgernis der Spaltung zu überwinden. „In unseren Herzen und in unseren Händen liegt die schwere Verantwortung dafür, daß nicht durch unsere Schuld das Licht Christi verdeckt wird, verdeckt in einer Welt, die doch auf Leben und Tod auf dieses Licht angewiesen ist" (171). Vor allem die Worte, in die das Buch ausklingt, sollten alle, die in dieser Zeit des II. Vatikanischen Konzils, das in ganz unerwarteter Weise ein „ökumenisches" Konzil geworden ist, an der Wiedervereinigung arbeiten, sich tief zu Herzen nehmen: „Unserer vergangenen Schuld wollen wir nicht ausweichen, wir wollen sie gemeinsam ansehen und auf uns nehmen. Dann wird vieles abfallen, was lieblos war und hartherzig. Dann werden wir auch neu und tiefer den erfahren, der in der Kirche lebt, und auch die Welt wird ihn erkennen" (ebd.). — Wir können nur wünschen, daß viele Christen der verschiedenen Konfessionen dieses Buch überdenken mögen — die Katholiken zuerst, da es für sie zuerst geschrieben ist — und daß sie sich von dort Wegweisung für ihr geduldiges und liebendes Bemühen um die Einheit holen mögen.

H. Bacht

Cullmann, Oscar, und Karrer, Otto, Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse. kl. 8° (171 S.) Zürich 1960, Zwingli-Verlag; Einsiedeln, Benziger. 9.80 DM. — Als dieses Gemeinschaftswerk evangelischer und katholischer Christen erschien, war das II. Vatikanische Konzil noch nicht Ereignis geworden. Aber obgleich — die Aufforderung Johannes' XXIII., gemeinsam nach der Einheit in Christus zu suchen, war ergangen und fachte den Mut zu neuen Wegen und Weisen ökumenischer Begegnung an. Von diesem Bemühen gibt das Buch eindrucksvolles Zeugnis. Manches, was damals noch bloße Hoffnung und ferne Erwartung war, ist mittlerweile durch das, was auf dem Konzil bereits geschehen ist, bestätigt worden. Aber vieles bleibt noch zu tun. Noch immer bleibt zu klären, was Recht und Grenze der „Konfessionen" ist *(H. S. Braun)* und wie für den Christen „Freiheit und Bindung" in Einklang zu bringen sind *(Th. Bucher)*. Gerade weil wir spüren, daß durch das gegenwärtige Konzil das Verlangen nach der Einheit immer größer geworden ist, muß geklärt werden, wie „Ökumene und Treue zur angestammten Glaubenstradition" vereinbar sind *(J. J. Leuba)*. Sehr dankenswert sind die beiden Beiträge, in denen die ökumenische Haltung des Protestanten *(H. R. von Grebel)* und des Katholiken *(E. Egloff)* umschrieben wird. Ebenso liest man nach wie vor die „Zehn Gebote oder Gelübde für den Umgang mit Christen anderen Bekenntnisses" *(F. Blanke)* mit großem Nutzen. Entscheidend wird immer wieder sein, ob Katholiken wie Protestanten sich dafür aufschließen, von „den anderen" zu lernen *(O. K. Kaufmann u. W. Meyer)*. O. *Cullmann* hat dem Buch in seiner unvergleichlich vornehm-eindringlichen Sprache das Geleitwort geschrieben, während O. *Karrer* mit sechs Leitworten für die ökumenische Arbeit den Beschluß bildet. Dem Buch ist ein kurzes Literaturverzeichnis zur evangelisch-katholischen Begegnung beigefügt. — Wir täten den Autoren des Buches einen schlechten Dienst, wollten wir nicht auch auf einige kritische Punkte hinweisen. Daß das Niveau und Gewicht der einzelnen Beiträge

sehr unterschiedlich ist, ist mit der Vielzahl der Mitarbeiter gegeben. Aber auch sachlich sind einige Bedenken oder (besser) Fragen anzumelden (wir können natürlich nur weniges vorbringen): E. Egloff (48 ff.) hat durchaus recht, wenn er als Bewährung ökumenischer Haltung auf seiten der Katholiken die Bereitschaft fordert, den anderen die eigenen Glaubenslehren in der Sprache der Bibel zu verdeutlichen. Aber uns will scheinen, daß die von ihm gewählten Beispiele nicht überzeugen. Was er beispielsweise über die Messe sagt (51 f.), wird ihrem Opfercharakter zuwenig gerecht, und ebenso wird man mit dem, was er über die Priester = Presbyteroi sagt, den eigentlichen „Stein des Anstoßes" kaum aus dem Wege räumen. Ich fürchte, daß E. sich die Aufgabe ein wenig zu leicht vorstellt. Gleichwohl bleibt es wahr, daß alle Mühe daran gesetzt werden muß, um der kirchlichen Verkündigung und Theologie wieder eine größere Bibelnähe zu geben. Hier liegt ja auch einer der erfreulichsten Aspekte der bisher geleisteten Arbeit auf dem II. Vatikanum, daß dort dieses Kriterium der Schriftnähe immer wieder mit solchem Nachdruck herangezogen wurde. — Innerhalb des ökumenischen Gespräches ist es katholischerseits ein wenig Mode geworden, die eigene „Entfremdung" von der Bibel zu „beichten". Das kann blind dafür machen, in welchem Maße oftmals protestantischerseits die Verbindlichkeit der Schrift in Frage gestellt wurde und wird. Ein Beispiel: In dem sehr bedenkenswerten Beitrag des evangelischen Theologen *P. Vogelsanger* über „Gesprächsmöglichkeiten zwischen Katholiken und Protestanten" steht zu lesen: „Wir haben im Raum der evangelischen Kirche die Überzeugung, daß alle Häresien sich von selbst totlaufen und daß es ganz überflüssig ist, gegen sie mit Ketzerbekämpfung und Glaubensgericht Sturm zu laufen" (63). Der Satz ist als geschichtliche Aussage verstanden mehr als zweifelhaft; und als grundsätzliche Stellungnahme gerät er mit dem Ernst, mit dem die apostolische Kirche sich gegen die Häresien gewandt hat, in Konflikt. Und wenn Verf. dann die Ausschläge der liberalen Theologie bis hin zur Leugnung der Gottheit Christi und der elementarsten Sätze des Apostolischen Symbolums mit der „einseitigen Entwicklung der Mariologie und des Marianismus im katholischen Raum" in echte Parallele bringt, da beidemal „das alleinige Mittlertum Christi ... in Frage gestellt sei", wird schmerzlich deutlich, wie weit noch der Weg zu einem wirklich ersprießlichen ökumenischen Dialog ist. Aber gerade deshalb müssen alle Bemühungen, diesem Ziel näherzukommen, begrüßt und gefördert werden. Von diesem Bemühen aber ist das vorliegende Buch übervoll. H. Bacht

2. Theologie der Heiligen Schrift

Eissfeldt, Otto, Kleine Schriften. 1. Bd. (hrsg. von *R. Sellheim* u. *F. Maass*). 8° (VII u. 279 S.) Tübingen 1962, Mohr. 29.— DM; Lw. 33.— DM. — Es sind drei Bände geplant. Sie sollen nur Nachdrucke von Aufsätzen aus Zeitschriften und Sammelbänden enthalten. Die Ordnung ist chronologisch. Bd. 1 umfaßt 21 Arbeiten aus den Jahren 1914—1931. Da die Aufsätze an sehr verschiedenen, teilweise entlegenen und in den wenigsten Bibliotheken zugleich greifbaren Stellen erschienen sind, ist die Sammlung sinnvoll. Ob es allerdings auch nötig ist, Aufsätze aus der ZAtWiss neu zu drucken, darf man sich doch fragen. Die Seitenabteilungen und Seitenzahlen der Erstveröffentlichungen sind angegeben, so daß man darnach zitieren kann. — Derartige „Kleine Schriften" können eine neue Aktualität und ein neues Wirksamwerden des Autors einleiten. Das sei Herrn Prof. Eissfeldt von Herzen gewünscht. Steht er im Bewußtsein der jüngeren Generationen vor allem als der Alte Herr aus der literarkritischen Schule, so zeigt die vorliegende Sammlung, daß diese Vorstellung zu einseitig ist. Schon sehr früh haben z. B. seine religionsgeschichtlichen Arbeiten eingesetzt (die erste abgedruckte Arbeit aus dem Jahre 1914 trägt den Titel „Jahve und Baal"); er hat sich intensiv an der Gattungsforschung beteiligt (ich finde z. B. seine Auseinandersetzung mit Gunkels Buch über das „Märchen im AT" [23—32] hochinteressant); er hat in die Auseinandersetzung zwischen „Religionsgeschichte" und „Theologie des AT", wie sie in den zwanziger Jahren ausgetragen wurde, eingegriffen (welch

eigentümliche Begleitmusik erhalten nun seine diesbezüglichen Aufsätze durch die heutigen Auseinandersetzungen um G. v. Rads Theologie des AT!); er hatte schließlich von Anfang an ein waches Interesse an der Forschungsgeschichte (wie die Aufsätze über Wellhausen, Graf Baudissin und Franz Delitzsch bezeugen). Bei solcher Vielseitigkeit und bei solchem Eingehen auf die verschiedensten Wege und Bewegungen der Forschung war tatsächlich die chronologische Anordnung der Arbeiten die einzig angebrachte. N. Lohfink

Vocabulaire de Théologie biblique, publié sous la direction de *Xav. Léon-Dufour* et de *Jean Duplacy, Aug. George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-Franç. Lacan.* 4° (XXVIII S. u. 1158 Sp.) Paris 1962, Éditions du Cerf. 42.— Fr. — Die Herausgeber dieses biblisch-theologischen Handwörterbuches verfolgen ein wissenschaftliches und ein pastorales Ziel. Sie wollen dem Klerus und den Gläubigen für das bessere Verständnis des Gotteswortes in der Bibel auf möglichst engem Raum einen zuverlässigen Führer an die Hand geben, und dieses Ziel haben sie im Rahmen des Möglichen weithin erreicht. Im 1. Teil der Einleitung gibt der Hauptherausgeber, *Xav. Léon-Dufour S. J.*, eine Einführung in die biblische Theologie. Er weist darauf hin, daß eine tiefgehende Einheit in der Sprache der Bibel besteht und daß sich bei aller Verschiedenheit der Epochen, der Umwelt und der Ereignisse eine wirkliche Gemeinschaft des Geistes und des Ausdrucks unter allen biblischen Schriftstellern offenbart. Die Einheit der Bibel, eine wesentliche Gegegenbeit des Glaubens, zeige sich auf dem konkreten Niveau der Sprache, sei aber zugleich wesentlich theologischer Natur (XIII—XIX). Im 2. Teil der Einleitung skizziert *P. Grelot* die Literargeschichte der Bibel des Alten und Neuen Testaments in den verschiedenen Epochen, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen (XX—XXVIII). Natürlich ist damit kein vollwertiger Ersatz für eine ausführlichere Einleitung geboten. Unter den einzelnen Stichworten kommt jeweils in großen Linien die biblische Lehre des Alten und Neuen Testaments zur Sprache. Man vergleiche z. B. „Fils" (Sohn): Israel als Sohn Gottes; der König als Sohn Gottes; Jesus als einziger Sohn Gottes nach den Synoptikern, in der Apg., in den Briefen und bei Johannes; oder „Fils de l'homme" (Menschensohn), wo außer der Auffassung des Alten und Neuen Testaments auch die Auffassung in den Apokalypsen und in der jüdischen Tradition zur Sprache kommt. Von Diskussionen und Literaturverweisen wird bewußt abgesehen. Man läßt nur den heiligen Text selbst sprechen. Natürlich war bei dem beschränkten Umfang des Werkes keine Vollständigkeit zu erreichen, sondern es war eine Auswahl zu treffen. Aus einem analytischen Verzeichnis am Schluß des Buches ersieht der Leser sofort, ob ein Begriff eigens behandelt oder nur unter anderen Begriffen miteingeschlossen ist. Im ersten Fall ist er in Majuskeln, im zweiten in normaler Schrift gedruckt, und dabei ist auf die Begriffe verwiesen, unter denen man näheren Aufschluß über ihn findet. So wird z. B. „Inspiration" nicht unter einem eigenen Stichwort gebracht, aber in dem analytischen Verzeichnis findet es sich in normaler Schrift mit dem Verweis auf „Esprit de Dieu — Parole — Révélation". In diesem Falle ist man allerdings etwas enttäuscht; denn von der eigentlichen Schriftinspiration ist an diesen Stellen kaum die Rede; nicht einmal die klassische Stelle 2 Tim 3, 14—17 ist, soweit ich sehe, erwähnt. Im ganzen werden 288 Begriffe unter eigenen Stichworten behandelt und dazu 419 einschlußweise. Sternchen vor bestimmten Worten im Text machen den Leser darauf aufmerksam, daß diese an ihrer Stelle als bestimmte Stichworte aufgeführt sind. Durch diese technischen Hilfsmittel ist es möglich geworden, ein verhältnismäßig reichhaltiges Nachschlagewerk zu schaffen, mögen auch im einzelnen noch manche Wünsche unerfüllt bleiben. Wer sie alle erfüllen wollte, müßte den Umfang des Werkes bedeutend vermehren; aber das wäre gegen seine eigentliche Bestimmung. B. Brinkmann

Biblisch-historisches Handwörterbuch (Landeskunde — Geschichte — Religion — Kultur — Literatur). Hrsg. von *Reicke, Bo, und Rost, Leonh.:* 1. Bd., A—G. gr. 8° (XVI S. u. 616 Sp.; 1 Farbtafel, 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten u. 88 Zeichnungen im Text, 1 Faltkarte) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 48.— DM. — Dieses anscheinend auf 3 Bde. geplante Hand-

wörterbuch unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von ähnlichen Publikationen. Zunächst ist es ganz auf konkretes Realienwissen aus und enthält sich soweit wie möglich der Auslegung und der biblischen Theologie. Das wird im Vorwort ausdrücklich betont und im allgemeinen auch sauber durchgeführt (nur hin und wieder begegnet ein Artikel, wo man den Eindruck gewinnt, nun werde schon Auslegung betrieben — etwa „Abendmahl" unter Ziffer 2 d — oder es seien zugunsten theologischer Aussagen wichtige Realien übergangen worden — etwa „Bund" unter Ziffer I —). Da es heute mehrere gute bibeltheologische Wörterbücher gibt, wirkt diese Einschränkung angenehm. Innerhalb des gesteckten Rahmens bestrebt sich das Wörterbuch, so vielseitig wie möglich zu sein. Es behandelt Fragen der biblischen Landeskunde, der Archäologie, der Völker-, Kultur- und Literaturgeschichte, der Religionsgeschichte, der Biographie und der religiösen Terminologie. Konkret zeigt sich das in einer außerordentlich großen Zahl von Stichworten. Hier übertrifft es wohl alle existierenden ähnlichen Wörterbücher. Um einige Beispiele zu bringen: selbst der nur aus den Amarna-Briefen bekannte Abdihiba von Jerusalem, der religionswissenschaftliche Begriff der Göttervereinigung und Götterspaltung, die päpstliche Enzyklika „Divino afflante Spiritu" und der Begriff des Dodekalogs haben je einen Artikel erhalten. Der Plan dieses Wörterbuches und das Stichwortverzeichnis gehen auf den 1959 verstorbenen C. Kuhl zurück. Eine weitere, sehr begrüßenswerte Eigentümlichkeit des Handwörterbuchs ist der weite Mitarbeiterkreis. Die Mitarbeiterliste des 1. Bd. umfaßt etwa 240 Namen aus Europa, Asien, Afrika und Amerika. Dem Bekenntnis nach ist die Mehrzahl der Mitarbeiter evangelisch, da aber aus den verschiedensten Denominationen; ferner gibt es eine Reihe orthodoxer und jüdischer Mitarbeiter und (sogar) auch einen Katholiken (Milik). Die Mitarbeiter kommen innerhalb der Wissenschaft sicher nicht aus einem einzigen Lager, doch gewinnt man immerhin den Eindruck, daß bestimmte Lager nicht eingeladen wurden. Man sucht vergeblich nach Namen wie Eissfeld, Noth, Bultmann, Käsemann, Conzelmann, Marxsen — um nur evangelische Forscher zu nennen. Ein Blick etwa auf den von E. Fascher verfaßten Artikel „Formgeschichtliche Forschung 2 (NT)", der aus 7 Zeilen besteht und dem als Literaturverweis nur die Angabe von 2 Lexikonartikeln beigefügt wurde, läßt vermuten, daß man „extreme" Aussagen vermeiden wollte. Doch sei das mit den Vorbehalten gesagt, die man machen muß, wenn man ein solches Buch nicht von Anfang bis Ende durchgelesen hat (wer könnte das), sondern nur einzelne Stichproben gemacht hat. Jedenfalls wird man trotz des großen Mitarbeiterstabs und des schönen Beispiels internationaler Zusammenarbeit nicht sagen können, das Handwörterbuch sei in der Streuung seiner Mitarbeiter für die ganze augenblickliche Bibelwissenschaft repräsentativ. Die einzelnen Artikel sind meistens sehr konzentriert geschrieben. Es gibt allerdings Ausnahmen, besonders aus französischer Feder (z. B. „Evangelien" von Bonnard — im übrigen ausgezeichnet). Die Artikel über die einzelnen biblischen Bücher scheinen mir etwas kurz zu sein (besonders fiel mir das bei „Exodus" auf). Bei umstrittenen Fragen ist die Berichterstattung meistens sehr objektiv. Als Gegenbeispiel kann allerdings „Gibeon" erwähnt werden, wo man wohl besser einen Autor gesucht hätte, der nicht so sehr Partei ist. Den Artikeln folgen ausgewählte Literaturangaben, die etwas ungleichmäßig sind. Hier hätte die Redaktion die Angaben der Autoren wohl ergänzen und kürzen sollen. Daß bei manchen Artikeln wie bei „El" Literaturangaben ganz fehlen, ist bedauerlich. Wertvoll scheinen mir die Kartenskizzen, etwa die 4 ganzseitigen Karten zum Stichwort „Ausgrabung" oder die beiden Karten zur Ausbreitung des Christentums (Stichwort „Christentum"). Im ganzen verspricht das Biblisch-historische Handwörterbuch ein durchaus eigengeprägtes und wertvolles Werk zu werden. Man darf wohl schon vom 1. Band her sagen, daß nicht nur der allgemeine Bibelleser, sondern auch der Fachmann von ihm Nutzen haben wird. N. Lohfink

von Rad, Gerh., Théologie de l'Ancient Testament. I: Théologie des traditions historiques d'Israel (Nouvelle série théologique, 12). gr. 8° (445 S.) Genève 1963, Labor et Fides. — Für diese französische Ausgabe des ersten Bandes des bekannten Werkes G. von Rads konnte die 1962 beim Verlag Kaiser (München) erschienene „vierte, bearbeitete Auflage" der deutschen Ausgabe zugrunde gelegt

werden. Sie gibt also den neuesten Stand des Werkes wieder und kommt in den Genuß aller buchtechnischen Vorteile, die diese neueste deutsche Auflage des 1. Bandes bietet. Denn diese ist zwar im eigentlichen Text gegenüber der 1. Auflage nur um gut ein Dutzend Seiten durch manche Verbesserungen und Zusätze gewachsen, weist aber in ihrem neuen Vorwort einige interessante Verdeutlichungen zu den Themen „Offenbarung" und „Geschichte und AT" auf. Außerdem verfügt sie jetzt über ein in seinem Umfang der Sache entsprechendes Stichwortregister, das Schriftstellenregister ist erweitert, und ein Register hebräischer Wörter ist neu beigefügt, so daß dieser Band nun auch allen arbeitstechnischen Wünschen entspricht. Die Übertragung ins Französische wurde von *Et. de Peyer* besorgt und von Prof. *Amsler* überprüft. Daß der so individuell geprägte und fein nuancierte Stil von Rads den Übersetzer oft vor sehr schwierige Aufgaben stellt, wenn die Übertragung die Sinnschattierungen des Originals in befriedigender Präzision wiedergeben soll, steht außer Zweifel. Soweit ich darüber urteilen kann, scheint mir die Aufgabe gut gelöst. Gewiß erscheint der Stil im ganzen etwas vereinfacht, aber der Übersetzer war offenbar nicht bloß mit der Sprache, sondern auch mit der Materie recht gut vertraut. Im ganzen bleibt er dicht beim originalen Wortlaut, und merkliche Fehlgriffe in der Sinnwiedergabe sind anscheinend ziemlich selten. So kann diese Übertragung vermutlich nicht nur für den französischen, sondern für den ganzen romanischen Sprachraum gute Dienste leisten.

J. Haspecker

Hertzberg, Hans-Wilh., Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments. gr. 8° (186 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — Von den 14 Arbeiten des Verf., die in diesem Sammelband vereinigt sind, war nur eine bisher unveröffentlicht: *Das Christusproblem im Alten Testament* (148—161). Dieser Vortrag aus dem Jahre 1960 setzt sich zunächst kritisch auseinander mit Fohrer: Messiasfrage und Bibelverständnis; Bultmann: Die Bedeutung des AT für den christlichen Glauben; W. Vischer: das Christuszeugnis des Alten Testaments; und Goppelt: Typos. Er hebt dann besonders heraus, daß man nicht einseitig alles im AT auf Christus beziehen dürfe. Es gibt vielmehr im AT „eine Gotteslinie, die bei der Schöpfung beginnt und zum Christus und seinem Reiche hinführt", und eine „Menschenlinie, die ins Judentum ausläuft" (159). Aber es „wird auf beiden Wegen sichtbar, daß ein Neues kommen muß ... Aus dem einen Weg erfährt man, daß Christus kommen wird. Auf dem anderen Wege, warum er kommen muß" (159). Diese Scheidung entspricht dem NT, das das AT nicht einfach aufnimmt, sondern sich auch in Gegensatz dazu stellt. — Die 13 unverändert wieder veröffentlichten Artikel stammen aus zwei recht verschiedenen Perioden. Die ersten 6 gehören in die Jahre 1925—1935, die H. meist in Palästina zubrachte. Sie befassen sich daher überwiegend mit bestimmten Lokaltraditionen, die Licht auf biblische Fragen werfen sollen (Die Tradition in Palästina; Adonibezek; die Melkisedek-Traditionen; der heilige Fels und das Alte Testament, 11—53). Dazu kommen ein Vortrag aus 1931 (Die prophetische Botschaft vom Heil und die alttestamentliche Theologie, 54—68) und H.s Referat auf dem Göttinger ATler-Kongreß 1935 (Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des AT, 69—80). Die restlichen 7 Beiträge stammen, mit Ausnahme einer Art Bibelstunde über Gen 1—11 aus dem Jahre 1948 (Die Botschaft vom Anfang, 162—186), alle aus dem Jahrzehnt 1950—1960. Die wichtigsten sind in der ThLitZtg erschienen, daher leicht zugänglich und bekannt (Die prophetische Kritik am Kult, 1950; Jeremia und das Nordreich Israel, 1952; die Kleinen Richter, 1954). Dazwischen liegt eine Vorlesung aus 1952: Ist Exegese theologisch möglich? (101 bis 117), während die beiden jüngsten, die noch zu nennen sind, sich wieder dem heutigen Palästina zuwenden. „Zum samaritanischen Passah" (126—133) bringt Einzelbeobachtungen aus einer persönlichen Teilnahme an dieser Feier, in der wir „den Zugang zur vordeuteronomischen, also ältesten Form des Passahfestes" haben (126). „Theologische Bemerkungen zum Israelproblem" (134—147) wollen deutlich machen, daß der Gründung des heutigen Staates Israel keine heilstheologische Bedeutung zukommt.

J. Haspecker

Steinmann, Jean, Code Sacerdotal I (Genèse — Exode). Texte français, Introduction et commentaires. kl. 8° (153 S.) Brügge 1962, Desclée de Brouwer. 69.— bFr. — Ein gutes Werk der Popularisierung. Die linken Seiten enthalten die Übersetzung der priesterschriftlichen Texte aus Gn und Ex, die rechten Seiten einen verständlichen Kommentar. Das Büchlein ist reich illustriert, allerdings sind manche Bilder nicht ganz zur Sache (so entspricht der kahlgeschorene ägyptische Priester mit nacktem Oberkörper, den uns der Umschlag zeigt, wohl nicht ganz der priesterschriftlichen Vorstellung von einem Priester in Israel). Übersetzung und Auslegung stammen von *Abbé J. Steinmann*, dem unermüdlichen Arbeiter für die katholische Bibelbewegung, der vor einigen Monaten bei einer Reise in die biblischen Länder leider durch ein Gewitter in der Nähe von Petra ums Leben gekommen ist. N. Lohfink

van Trigt, F., Die Geschichte der Patriarchen. Aus dem Niederländischen übersetzt von *Hugo Zulauf*. 8° (134 S.) Mainz 1963, Matthias-Grünewald-Verlag. 10.80 DM. — Das einzige Anliegen dieses sehr sympathischen Buches ist, den Schriftleser zum echten biblischen Sinn der Patriarchengeschichten zu führen. Diese stellen keine konkreten Biographien dar. Sie enthalten, von einigen religiösen Erlebnissen abgesehen, kaum individuell Charakteristisches, vielmehr weithin nur alleinstehende Anekdoten, die wohl über jeden Beduinen erzählt werden konnten und folglich auch über Abraham (28). Persongeschichte und Stammesgeschichte fließen vielfach ineinander. Gegenwärtige Situationen in Israel werden genetisch, d. h. durch Zurückführung auf die Urväter, erklärt. Diese werden deshalb stets im Lichte des gegenwärtigen Gottesverhältnisses Israels gesehen. Darum beherrschen die Motive der Auserwählung, des Segens und des Landbesitzes alle Patriarchengeschichten, die in ihrer Hauptabsicht wesentlich Entfaltung und Konkretisierung dieser Themen sind (was die Geschichtlichkeit keineswegs aufhebt). Für ein echtes Verstehen dieses Sinnes geht es nicht darum, die Geschichten vorweg auf einen historisch vertretbaren Kern zu reduzieren. Denn gerade die literarische Einkleidung bildet einen wesentlichen Bestandteil dieser biblischen Berichte (12). Mit bewußter Konzentrierung auf diese Sinnfrage glossiert das Buch in zehn kurzen, locker erzählten Kapiteln die Hauptperikopen der Patriarchengeschichte, wobei der Verf. vielfach sehr geschickt an kleinen Einzelzügen grundsätzliche Linien des rechten Verstehens zu entwickeln weiß. Anderes als solche Sinnerhellung in großen Zügen darf man von dem Buch nicht erwarten. Vor allem keine materialgefüllte Einzelkommentierung. Die Ankündigung des Klappentextes, der Autor kommentiere Vers für Vers, ist absolut irreführend. Vergleichsmaterial aus dem Alten Orient wird nur dürftig geboten. Historische Probleme werden wohl gelegentlich in ihrer Kompliziertheit aufgewiesen, aber höchstens in vagen Umrissen positiv behandelt. Selbst die Darstellung des eigentlichen Sinnes der Perikopen bleibt eher skizzenhaft. Eigentliche Begründungen für die aufgestellten Thesen fehlen meist. Hierin liegt ein nicht zu übersehender Unterschied zu dem bekannten Werk von Renckens über Gen 1—3, das wohl weithin als Modell gedient hat. Er ist mit dem Umfang des im vorliegenden Buch zu behandelnden Stoffes wohl notwendig gegeben, beeinträchtigt aber nicht wesentlich dessen Wert für den breiten Leserkreis, an den es gerichtet ist. — Auf der Titelseite des Buches lies 11, 27 statt 11, 17; S. 65 Hagar statt Abraham; die Übersetzung von Gen 12, 3: „Ich will segnen, die du segnest usw." (statt: die dich segnen) ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar (S. 15). J. Haspecker

Maillot, Alph., et Lelièvre, André, Les Psaumes. Première partie: Pss 1—50. 8° (309 S.) Genève 1961, Labor et Fides. — Die Kommentarreihe des Verlags, von der bisher 13 Bände erschienen sind, will unmittelbar der einfachen und besinnlichen Bibellesung und -betrachtung dienen. Dennoch handelt es sich, wenigstens in diesem ersten Teilband über die Psalmen, gar nicht um eine „erbauliche" Auslegung. Die Verfasser, beide in der praktischen Seelsorge stehend, sind als Schüler von E. Dhorme, dem sie ein sehr herzliches Gedenken widmen, ganz auf saubere philologische und exegetische Arbeit bedacht. Die Psalmen sollen dem Leser und Beter an ihrem ursprünglichen Platz verständlich gemacht werden.

Denn, wie die instruktiven einleitenden Seiten (8—20) sagen, recht beten kann man nur, was man versteht, und Psalmen kann man nur aus dem ganzen AT verstehen; wer, ohne das übrige AT zu kennen, in die Psalmen eindringen wollte, würde ein Fremder bleiben. So geht es ganz um eine präzise sprachliche und geschichtliche Erhellung des Psalmtextes. Jeder Psalm erhält eine sehr sorgsame Übersetzung; dann folgen im Kleindruck „Notes", d. h. Bemerkungen zur Textkritik, zugrunde gelegte Lesarten, Erläuterungen zur Übersetzung und Deutung einzelner Ausdrücke, abweichende Übersetzungsmöglichkeiten usw. Diese kritischen Bemerkungen sind für den Bibliker das Interessanteste an dem Werk; hier finden sich manche originelle Vorschläge und Auffassungen, die erwägenswert sind. Der nachfolgende eigentliche Kommentar, der keine hebräischen Sprachkenntnisse voraussetzt, hebt knapp die wesentlichen Punkte heraus, die einer Erläuterung bedürfen, stellt die Grundgedanken des Ps deutlich hin, zeigt seine kultischen Bindungen und führt, da er sich nie mit Selbstverständlichkeiten aufhält, trotz seiner Kürze gut in das Verständnis ein. Da das Werk keine wissenschaftlichen Ambitionen hat, bringt es, wie in der Einleitung angekündigt, keine ausführlichen Diskussionen um Einzelheiten, keine Begründungen für Lesarten, Deutungen usw., keine Literaturangaben im einzelnen, obwohl die Verf. sich in der neueren Literatur gut auskennen. Unter den wissenschaftlichen Kommentatoren fühlen sie sich besonders H. Schmidt und S. Mowinkel verpflichtet. Der neue Psalmenkommentar von H. J. Kraus war den Bearbeitern noch nicht zugänglich, wohl aber seine Studie zum „Königlichen Zionsfest". — Der Band enthält drei Exkurse: Verwendung von Ps 14 in Röm 3, 10—12; Mythus und Geschichte (zu Ps 18); „canticum novum" (zu Ps 33, 3). Im ganzen eine recht solide Handreichung für den Bibelleser, die die Ergebnisse der Forschung selbständig benützt und von einer persönlichen Begegnung mit den Psalmen zeugt. J. Haspecker

Richter, Georg, Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament nach dem griechischen Urtext bearbeitet (Regensburger Neues Testament, 10 [Registerband]). 8° (XIX und 1088 S.) Regensburg 1962, Fr. Pustet. 55.— DM. — Das Werk geht auf eine Anregung des Herausgebers des Regensburger Neuen Testaments, O. Kuss, zurück, der auch die Vorbemerkungen geschrieben hat. Es soll dem Leser die Möglichkeit geben, „rasch, zuverlässig und mit aller nur immer erreichbaren Vollständigkeit in den Besitz des neutestamentlichen ‚Materials' zu gelangen" (VII). Es ist keine bloße nach Stichworten geordnete Stellenangabe, sondern die Stellen werden unter den einzelnen Stichworten nach Gesichtspunkten geordnet und im Wortlaut angeführt. Der Schwierigkeit, daß in der deutschen Übersetzung ein und dasselbe griechische Wort oft verschieden wiedergegeben wird, ist man dadurch aus dem Wege gegangen, daß man das griechische Wort zugrunde gelegt hat. So findet der Leser z. B. unter „Kirche, Gemeinde" (ἐκκλησία) alles, was über ἐκκλησία im NT gesagt wird, zusammengestellt, mag es nun im Deutschen mit Kirche oder Gemeinde wiedergegeben werden. Bei dem Stichwort „Gemeinde" wird nur auf „Kirche" verwiesen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Bearbeiter auf diese Weise ein sehr brauchbares Hilfsmittel geschaffen hat, das weithin sogar die Aufgabe eines „Bibeltheologischen Wörterbuches" erfüllt. Eine gewisse Unausgeglichenheit in dem Umfang der Artikel ist durch die Tatsache bedingt, daß man ursprünglich mit zwei Bänden gerechnet hatte, daß man daher die unter dieser Rücksicht schon verfaßten Beiträge unverkürzt aufgenommen, dafür sich aber an anderen Stellen beschränkt hat. Aus demselben Grunde wurde auch bei Stichworten, die in den neun Bänden des Regensburger Neuen Testaments in eigenen Exkursen behandelt sind, wie Evangelium, Fleisch, Gesetz, Glaube, Menschensohn und dgl., nur auf diese Exkurse verwiesen. Diese Einschränkung ist verständlich, zwingt aber den Benutzer, daß er jeweils die neun Bände zur Hand hat. Wäre es nicht angebracht, in einer Neuauflage auch hier die wesentlichen Gesichtspunkte mit einer Auswahl an Stellen kurz anzugeben und im übrigen auf die Exkurse zur weiteren Orientierung zu verweisen? Man könnte vielleicht nur die Hauptstellen im Wortlaut bringen und die anderen nur verzeichnen. Daß die Stichworte „Gott" und „Jesus Christus" ganz fehlen, rechtfertigt der Bearbeiter damit, daß sonst „das NT nach bestimmten Einteilungsprinzipien abzudrucken" gewesen wäre (VIII). Aber ob sich

nicht auch hier ein Mittelweg finden ließe, und wäre es nur dadurch, daß man in einer Neuauflage, die sicher bald notwendig werden wird, den Umfang auf zwei Bände erweitern würde? Das Werk brauchte dadurch nicht die doppelte Seitenzahl zu erhalten. Auch erwartet man nicht, daß alle Stellen im Wortlaut angeführt werden, sondern nur die wichtigsten und bezeichnendsten. Durch die Anmeldung dieser Wünsche soll nicht geleugnet werden, daß das Wörterbuch auch schon in der vorliegenden Fassung eine willkommene und sehr brauchbare Hilfe ist, für die wir dem unermüdlichen Bearbeiter aufrichtig Dank wissen. Man kann das Werk in etwa mit dem oben besprochenen Vocabulaire de Théologie biblique vergleichen, von dem es sich allerdings dadurch unterscheidet, daß es sich auf das NT beschränkt und nur die verschiedenen Bedeutungen der einzelnen Stichworte im NT, z. B. bei „Kirche, Gemeinde“ (ἐκκλησία) aufführt, ohne auf die Sache selbst näher einzugehen. Dabei ist es mit seinen 1090 Stichworten weit reichhaltiger als das französische Werk, weil alle Orts- und Personennamen, die im NT vorkommen, bearbeitet sind, auch wenn sie biblisch-theologisch keine weitere Bedeutung haben.

B. Brinkmann

Frede, Herm. Jos., Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3). gr. 8° (165 S.) Freiburg i. Br. 1961, Herder. 22.50 DM; Subskr. 19.10 DM. — Die Studie ist erwachsen aus den Vorarbeiten zur Edition des Eph in Bd. 24 der Beuroner Vetus Latina. Sie befaßt sich in erster Linie mit dem Paulustext in dem wiederentdeckten Pauluskommentar des Pelagius, und zwar fast ausschließlich mit dem Eph, berücksichtigt dann aber auch den irischen Paulustext, der um 807 in Armagh geschrieben wurde und darum unter dem Namen Book of Armagh bekannt ist — er befindet sich in Dublin im Trinity College 52 und wird als D bezeichnet —, und den Text, den der Ire Sedulius Scottus in seinem Collectaneum in Apostolum benutzt hat. Diese beiden zuletzt genannten Texte werden von der Forschung mit dem Pelagiustext in Verbindung gebracht. Die „Expositiones brevissimae in Apostoli Pauli epistolas“ (mit Ausnahme des Hebr) des in Irland oder England geborenen Mönches und späteren Irrlehrers Pelagius sind nach B. Steidle O. S. B. um 410 verfaßt worden. Der Verfasser war also Zeitgenosse des hl. Hieronymus, dem sein Werk bis in unsere Zeit fälschlich zugeschrieben wurde. Die einzige bekannte Handschrift, die den Pelagiuskommentar zu den Paulinen nach A. Souter (The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul, Proceedings of the British Academy 2 [1906] 425 f.) unverändert überliefert hat, ist die Reichenauer Handschrift (Karlsruhe, Landesbibl. Aug. CXIX), vom Verf. mit A bezeichnet. Obgleich Souter festgestellt hat, daß sie weithin den Vulgatatext bietet, hat er dann doch in seiner Ausgabe: Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, I. Introduction; II. Text and Apparatus Criticus; III. Pseudo-Jerome Interpolations (Texts and Studies, IX, 1—3) Cambridge 1922 1926 1931, die Vulgata-Lesarten nicht in den Text aufgenommen, wo die Balliol-Handschrift (Bamberg, Staatsbibl. Bibl. 127 [B. V. 24] = B) und das von Gwynn herausgegebene Book of Armagh (= D) eine altlateinische Lesart haben und hierin mit den von G. Mercati entdeckten Vatikanischen Fragmenten und der Interpolation im Ambrosiaster übereinstimmen. Dazu kommt, daß auch der Paulustext des Sedulius Scottus, der den Pelagiuskommentar als Quelle benutzt hat, sich weitgehend mit dieser Form berührt. De Bruyne O. S. B. (RevBibl N. F. 12 [1915] 358—392) hatte dagegen, auch auf Grund der Reichenauer Handschrift, die These vertreten, der Paulustext der Paulinen stamme von Pelagius. Auch H. Vogels hat seinerzeit zu der Ausgabe Souters kritisch Stellung genommen, und F. meint, daß der wirkliche Text des Pelagius der Vulgata erheblich näherstehe, als Souters Edition vermuten lasse, sei offenkundig (11). Nach ihm weist der Pelagiustext, der durch den Konsens aller Handschriften völlig gesichert sei, eine beträchtliche Anzahl von Vulgata-Lesarten auf, und nicht selten beweise die dem Text folgende Erklärung, daß Pelagius eine Vugata-Lesart voraussetze (13). Daß die Handschriften A und B, wo sie übereinstimmen, fast immer den echten Text des Pelagius aufweisen, sei unbestritten, so daß in diesem Falle die anderen Handschriften praktisch nicht beachtet zu werden brauchen (16). F. kollationiert dann die Interpolation im Ambrosiaster-Kommentar

zu den Paulinen, wo zwischen 1 Kor 15, 44 und 2 Kor 1, 5 der Text aus dem Pelagiuskommentar eingefügt ist. H. Vogels hat diese Interpolation in den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. (Göttingen 1959) Nr. 7, 135 behandelt. Sie geht offenbar auf eine textlich mit B identische Vorlage zurück (34). Nachdem F. auch noch die Vatikanischen und Freiburger Fragmente des Pelagiuskommentars kollationiert hat, kommt er zu dem Ergebnis: Pelagius war im Besitz der Vulgata und hat diese kommentiert; aber als ihr Autor kommt er nicht in Frage, da der kommentierte Text bereits eine Anzahl wieder eingedrungener altlateinischer Lesarten aufweist (47). Aber wäre es nicht auch möglich, daß es sich um einen altlateinischen Text handelt, ähnlich dem, den der Autor der Vulgata überarbeitet hat, da die Vulgata ja keine neue Übersetzung ist? Der Verf. bietet dann den kritischen Paulustext des Pelagius mit kritischem Apparat (49—58) und behandelt anschließend die Handschrift D und ihren textkritischen Ort. Den Abschluß bildet der kritische Text des Prologs und des Kommentars zum Eph des Sedulius Scottus, Collectaneum in Apostolum, mit kritischem Apparat. In der Einleitung dazu macht F. den Leser mit dem Verfasser dieses Werkes und seinen Quellen bekannt. Dann folgt eine Kollation seines Eph-Textes und ein Überblick über die Überlieferung des Werkes, von dem nur noch 6 Handschriften bekannt seien. Für die kritische Wiederherstellung des Pelagiuskommentars sei das Werk wegen der willkürlichen Textänderungen von geringer Bedeutung. Ein Verzeichnis der Schriftstellen und der Handschriften bildet den Abschluß dieser für die Textgeschichte der lateinischen Bibel sicher wertvollen Arbeit.

B. Brinkmann

Kuss, Otto, Auslegung und Verkündigung. I: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. gr. 8° (384 S.) Regensburg 1963, Pustet. 21.— DM; geb. 24.— DM. — In möglichst systematischer Zusammenordnung bringt Verf. in diesem ersten Sammelband, dem bald ein zweiter folgen soll, wertvolle Artikel zu Fragen der neutestamentlichen Theologie, vor allem aus dem paulinischen Gedankengut. Ihre Entstehung geht zurück zum Teil auf Referate, die der Verf. bei Tagungen des ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen gehalten hat, zum Teil auf seine Arbeit in der Leitung neutestamentlicher Seminarübungen in Paderborn. Erstmalige Veröffentlichung fanden sie in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften. Eröffnet wird die Reihe durch eine Erörterung über „Exegese als theologische Aufgabe", die das Thema seiner Antrittsvorlesung an der Münchener Universität bildete. Es folgt der Problemkreis Kirche: „Jesus und die Kirche im Neuen Testament" (25—77); „Zur Senfkornparabel" (78—84); „Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig" (85—97). In den beiden letzten kurzen Beiträgen, die sich teilweise überschneiden, wendet sich Verf. gegen eine ausschließlich eschatologische Auslegung der Gleichnisse und findet darin auch „einen Hinweis auf die göttliche Verwirklichung des Reiches Gottes, wie sie wunderbar und doch nach natürlichen Wachstumsgesetzen ... auch in der Geschichte der Kirche sichtbar wird" (97). Der längere erste Kirchenartikel bietet einen guten Überblick über die Entfaltung der im Keim von Jesus grundgelegten Kirche; in 16 thesenförmigen Abschnitten wird das ganze Neue Testament (und darüber hinaus Didache und erster Klemensbrief) nach Wesen und Organisationsform der Kirche befragt — eine klare Zusammenstellung der katholischen Forschung auf diesem Gebiet. Einen weiteren Fragenkreis bilden vier Artikel, die sich mit der Taufe befassen: „Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament" (98—120); „Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament" (121—150); daran angeschlossen eine kurze Abhandlung zu Röm 6, 5a (151—161), wo Verf. feststellt, daß ὁμοίωμα Bild, Abbild heißt und das ‚In-den-Tod-Begrabenwerden' im Taufvorgang bezeichnet"; es muß auch in V. 5 b ergänzt werden und „bezeichnet dort das ‚Auferstehen' im Taufvorgang" (160). Der letzte Artikel zum Taufthema befaßt sich mit der „Frage einer vorpaulinischen Todestaufe" (162 bis 186): War schon die Johannestaufe eine Taufe in den Tod, ein Sterben, das „die alte Existenz ertränkt" und „die Anwartschaft auf eine neue Existenz schenkt"? Liegt diese Auffassung auch den Jesusworten Mk 10, 38 f.; Lk 12, 49 f. zugrunde? Steht Paulus so in einer alten Tradition? Verf. hält diese bestechende Auffassung

für nicht erwiesen und meint, daß das Verständnis der Taufe als einer Todestaufe erst nach dem Tode Jesu und im Hinblick auf diesen konkreten Tod Jesu und wohl erst bei Paulus festzustellen sei (184). Im paulinischen Tauftext (Röm 6) sieht er ein tragfähiges Fundament für die Theorie von einer Art Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes im Sakrament gegeben (184). Auf das Taufthema folgt ein grundlegender Artikel über „den Glauben nach den paulinischen Hauptbriefen" (187 bis 212). Mit Röm 2, 14—15 befaßt sich die Abhandlung „Die Heiden und die Werke des Gesetzes" (213—245); mit Röm 13, 1—7 der Artikel: „Paulus über die staatliche Gewalt" (246—259); mit 1 Cor 12—14 (vor allem) das Thema: „Enthusiasmus und Realismus bei Paulus" (260—270). Der Beitrag „Kirchliches Amt und freie geistliche Vollmacht" (271—280) ist eine Stellungnahme zum Buch von H. v. Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Die beiden letzten Arbeiten befassen sich mit dem Hebräerbrief: „Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes" (281—328); „Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger" (329—358). In dem ersten Artikel zum Hebräerbrief wird nach einer Zusammenfassung der Deutung des Todes Jesu durch Paulus die neue Sicht des Hebräerbriefes gegeben: Der Brief „führt einen ausführlichen Schriftbeweis für die Angemessenheit und die innere ‚Notwendigkeit' des Todes Jesu, und zwar einen Schriftbeweis, der diesen Tod aus der Perspektive der typologisch verstandenen alttestamentlichen Kultordnung sieht" (305). — Der Überblick wird gezeigt haben, wie reich das Buch an Abhandlungen über wichtigste Themen der neutestamentlichen Theologie ist. Kuss verbindet mit einem sehr sachkundigen, abgewogenen Urteil eine klare, leicht verständliche Sprache und wird so seinem Programm „Auslegung und Verkündigung" gerecht. Ein Fragezeichen möchte ich anbringen zu der Deutung von Röm 2, 14—15: Gewiß ist dort nicht von Heidenchristen die Rede. Aber ist damit schon gesagt, daß Paulus nicht an eine heilswirksame Erfüllung des Gesetzes durch Heiden denkt? Gab es für die Gnade Christi keinen Weg, in die Heidenwelt hinein zu wirken und so eine Erfüllung εν πνεύματι (Röm 2, 29) zu ermöglichen? Diese Auffassung scheint mir auch besser Röm 2, 6—11 gerecht zu werden. K. Wennemer

Feuillet, A., Études Johanniques (Museum Lessianum. Section biblique, 4). gr. 8° (313 S.) Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 270.— bFr. — In zwei ungleichen Teilen bietet der verdiente Verfasser früher schon in verschiedenen Zeitschriften oder Festschriften veröffentlichte Arbeiten über das Johannesevangelium und die johanneische Apokalypse. Im ersten Teil (11—189) sind die Abhandlungen zusammengestellt, die recht tief in die Struktur und Theologie des *vierten Evangeliums* einführen. In der Deutung des Kanawunders (11—33) wird ausgegangen von der „Stunde Jesu" im Ganzen des Evangeliums. Es ist die Stunde der Vollendung Jesu, die sich in der Kirche auswirkt, in der erst (paradoxerweise nach seiner Entnommenheit aus der Welt) Christus wahrhaft „berührt" werden kann. Auf diese „Stunde" weisen die Wunder des irdischen Jesus zeichenhaft hin. Und so auch das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein. Jesus antwortet seiner Mutter, indem er ihre Bitte gleich auf die höhere Ebene der wesentlichen messianischen Gabe transponiert und aus diesem Verstande heraus natürlich ihre Bitte abschlägt, mit dem Hinweis auf das Noch-Nicht-Dasein seiner „Stunde". Er schenkt dann aber doch den Wein als Zeichen jener kommenden Gabe. So ist das Kanawunder schon in einem gewissen Sinn Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit des Erlösers und seiner Heilsgabe. Auch Maria ist nach dem Verf. in die Zeichenhaftigkeit dieses Wunders miteinzubeziehen; sonst sei es unverständlich, weshalb ihr in dem knappen Bericht ein so ausgezeichneter Raum geschenkt werde. Das Wunder von Kana, gewirkt auf die Bitte Marias, ist auch, wenn auch in zweiter Linie, ein Hinweis auf die „Stunde" Marias in der Kirche; eine Auffassung, die gestützt wird durch die johanneische Szene von Maria unter dem Kreuz. — Auch dem zweiten Kana-Wunder bei Johannes wird vom Verf. eine eigene Abhandlung gewidmet (34—46). Es wird überlegt, ob dieses Zeichen (Joh 4, 46—54) mit dem voraufgehenden oder dem folgenden Text zu verbinden sei. Mit guten Gründen entscheidet sich Verf. für die zweite Annahme. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten und die Heilung des Kranken am Bethesda-

Teich (Joh 5, 1—9) sind von Johannes zusammengestellt als symbolischer Hinweis auf den Hauptinhalt der Rede Jesu im 5. Kap., daß er das Wort des Lebens ist. Ähnlich sind die beiden Wunder zu Beginn des 6. Kap. Zeichen dafür, daß er das Brot des Lebens ist (Joh 6, 26—58). — Mit der Brotrede beschäftigt sich dann eine lange Ausführung (47—129). Die Einteilung wird richtig angegeben mit den Einheiten 6, 26—34; 6, 35—47; 6, 48—58. Diese Einteilung scheint mir schon durch die äußere Struktur gegeben. Verf. möchte vor allem durch die geheimnisvollen alttestamentlichen Vorbereitungen Licht auf die Brotrede Jesu werfen. Sie hat gleichsam als Basis drei biblische, unter sich eng zusammenhängende Themen: das Manna, das messianische Mahl, das Festmahl der Weisheit. Unter dieser dreifachen Rücksicht werden die entsprechenden Texte des AT in Erinnerung gebracht, ihre oft frappanten Parallelen oder Berührungen zur johanneischen Christologie und namentlich zur Brotrede Jesu im 6. Kap. hervorgehoben; auch bemüht sich Verf. zu zeigen, daß in dieser Hinsicht schon die Synoptiker nicht selten den Weg gebahnt hatten. So erscheint die Brotrede wie eine letzte und dichteste Verwirklichung des im Alten Bunde Verheißenen oder Vorgebildeten. Verf. hält unbedingt fest, daß im letzten Teil der Brotrede von der Eucharistie gehandelt wird; er rechnet allerdings damit, daß hier Offenbarungsgut aus dem Abendmahlsaal vom Evangelisten mit der Offenbarung Jesu in der Synagoge von Kapharnaum zu einer geschlossenen Einheit zusammengefaßt worden ist. — Im 4. Kap. wirft Verf. einen Blick auf die Komposition von Joh 9—12 (130—151). Auch hier scheint mir der Verf. den rechten Weg zu gehen. Diese Kapitel bilden zwei große Einheiten: 9—10 und 11—12; beide sind ähnlich aufgebaut. An der Spitze steht eine Handlung, ein Wunder; es folgt eine (gleichsam kommentierende) Rede. In diesem Verhältnis steht Joh 10, 1—39 zu Joh 9; Joh 12, 20—50 zu 11, 1—12, 19. Man mag über Einzelheiten, vor allem in dem Abschnitt 11—12, anderer Ansicht sein; im ganzen ist sein Versuch, auf diese Weise die Zusammenhänge zu erklären und vor Umstellungen zu warnen, nur zu begrüßen. — Die beiden letzten Kapitel sind mehr allgemeine Betrachtungen zur johanneischen Theologie: Kap. 5 „Die Zeit der Kirche nach Johannes" (152—174). Hier wird gezeigt, wie die Gläubigen in der von Jesus gegründeten Heilsgemeinschaft nach der Jesusoffenbarung des vierten Evangeliums bestimmt sind durch ihre Beziehungen zum Sohn, zum Vater, zum Heiligen Geist, und durch ihre Gemeinschaft untereinander. Ergänzt wird diese Betrachtung durch einen Ausblick auf die Apokalypse, worin die Gegenwart Christi in der Geschichte seiner Kirche und sein Kampf mit dem Antichristen besonders hervortreten. — Das 6. Kap. behandelt „die aktuelle Teilnahme am göttlichen Leben nach dem vierten Evangelium" (175—189). Ausgehend vom unbestrittenen Faktum, hebt Verf. die johanneische Mystik ab von der hellenistischen und besteht gegenüber Bultmann darauf, daß bei aller Aktualisierung des göttlichen Lebens im vierten Evangelium die traditionelle eschatologische Perspektive nicht verleugnet wird. Darauf sucht er für die bei Johannes so entwickelte Lehre von der Gegenwärtigkeit göttlichen Lebens in den Glaubenden Verbindungslinien, die zu den Synoptikern hinführen. — Sehr interessant sind auch die Arbeiten des Verf.s im 2. Teil des Buches, die sich mit der *Apokalypse* befassen. Wir können sie hier nur eben namhaft machen. Die erste Abhandlung befaßt sich mit den 24 Ältesten (193—227), die zweite mit dem 10. Kap. der Apokalypse (228—245), die dritte mit dem 11. Kap. (246—271), die vierte mit dem 12. Kap. (272—310). Es war gewiß ein guter Gedanke, daß Verf. die zerstreut vorliegenden Arbeiten zum Johannesevangelium und zur Apokalypse in einem Band zusammenstellte und so leichter zugänglich machte. Sie verdienen es. Man kann viel aus ihnen lernen.

K. Wennemer

O'Connor, E. D., C. S. C., Faith in the Synoptic Gospels. A Problem in the Correlation of Scripture and Theology. 8° (XX und 164 S.) Notre Dame (Indiana) 1961, University Press. 4.— Doll. — Inhalt. Nach neueren katholischen wie protestantischen Autoren umschließt „Glaube" auch Vertrauen und Verstandeszustimmung. Nur diese psychologische Struktur will Verf. untersuchen. Sie ist am deutlichsten in den Synoptikern. Diese nimmt er in ihrer jetzigen Form, ohne Berücksichtigung der Formgeschichte. I (3—18): Im AT ist *Vertrauen* auf den be-

rufenden und helfenden Gott die Lebensgrundlage, doch ist Pistis in LXX öfter auch = *Treue, Zuverlässigkeit.* II (19—30): Glaube im Evangelium. *„Treue"* auch noch Lk 16, 10 u. ä.; im Judentum = Treue zum Gesetz (auch Mt 23, 23?); Mt 6, 25 ff. = *Vertrauen* auf die Vorsehung, Mk 11, 12—24 auf Gottes Macht (wenn er will, bergeversetzend). Maria glaubt, anders als Zacharias. Mk 1, 14 Glaube an das Evangelium, obwohl gegen Israels Erwartung, verbunden mit Umkehr. Im Sämanngleichnis hat Lk 8, 12 f. den Glauben verdeutlicht. Die scharfe Formulierung Mk 16, 15 ff. entspricht Mt 10, 40; Lk 10, 12 ff. Ausdrücklich Glaube an Christus steht Mt 18, 6. III (34—53): *Vertrauen* auf Jesus als *Heiland,* also Glaube an seine heilende Macht (eher als an die Autorität seiner Lehre), den die Blinden erklären müssen und dessen Stärke Bartimäus, die Blutflüssige, die Träger des Gelähmten und die Kananäerin durch ihre Ausdauer beweisen, während er beim Vater des Besessenen und den Jüngern, bei Jairus, im Seesturm und bei Petrus auf dem See von Jesus gestärkt werden muß. Ob Jesus selbst Glauben haben konnte, muß die spekulative Theologie untersuchen (46 f.). Dieses Vertrauen ist religiös, sein Motiv ist der Glaube an Jesu Sendung und Vollmacht von Gott [wie es der Israelit von Moses und den Propheten her kannte]. IV (55 bis 82): Glaube, daß Jesus der *Messias,* Sohn Gottes ist. Klar ist der Unglaube in der Verhandlung vor dem Hohen Rat und den Spottreden auf Kalvaria, auch in Nazareth; aber auch die Apostel hätten gleich an Jesu Auferstehung glauben müssen wegen seiner Voraussagen und der Schrift. Glauben ist = „Verstehen" Mk 8, 17 (Brotvermehrungen), Mt 13, 19 (an den Weg gesät), beim Hauptmann (nur ein Wort), dem dankbaren Aussätzigen und der Sünderin, die in Jesus Gottes Liebe spürt; doch Lk 18, 8 ist wohl atl.: Wird der Menschensohn Treue finden? V (83—97): *Vertrauen und Glauben.* Luthers Unterscheidung: Jesus als Heiland anerkennen — als meinen Heiland nehmen, ist an sich richtig. Fiducia ist Willenssache (manchmal trotz Furchtgefühl), ausgedrückt z. B. im Vordringen des Bartimäus oder der Träger des Gelähmten. Grundlegend ist den Evangelisten nicht der Glaube an Jesu Lehre, sondern an seine Person; dieser ist Basis für die Annahme seiner Lehre; darum erzählen sie seine Wunder und Auferstehung, das Staunen des Volks, die Ablehnung durch die Führer. Dieser Glaube anerkennt Jesus wenigstens als Heiland, besser als Messias und „Gottessohn" (das Mysterium einschließend), als Auferstandenen. Formalmotiv ist der tiefe Eindruck von Jesu Lehr- und Wundermacht als Zeichen göttlicher Kraft, wenn Jesus auch „Zeichenforderung" ablehnt. Entscheidend aber ist Gottes innere Offenbarung, das innere Licht, das Freiheit läßt (Mt 16, 16; 11, 25; 13, 13; vgl. Joh. 6, 44). VI (99—110): *Einheit der synoptischen Auffassung.* Die Synoptiker analysieren den Begriff nicht, sondern nehmen ihn mit allem Verbundenen, besonders Hoffnung, Vertrauen; dies ist nicht blind, sondern ruht auf der Erkenntnis Jesu als Gottgesandten und wird reif nur, wenn es zur Klarheit vordringt, wie Mt 16, 16. Mit dem Glauben sind auch noch verbunden Treue, Beharrlichkeit, Reue, Liebe zu Christus. Glaube gilt auch der Vorsehung des Vaters, dem Evangelium und seinen Boten. Epilog (111 bis 113): Die *Scholastik* betont den *Assensus* (das Vertrauen rechnet sie eher zur Hoffnung) und das Formalobjekt „wegen der Autorität Gottes" und als Materialobjekt „alles Geoffenbarte". Drei Anhänge (117—125) behandeln das Vokabular der Synoptiker, Glauben und Wunder, die Definition des Vaticanums. 127—155 Anmerkungen, 156—160 Bibliographie. — Kritik. Durch die an sich systematische Fragestellung wird vieles deutlicher herausgearbeitet, ohne tendenziöses Auspressen der Texte. Das Ganze und besonders treffliche Einzelbeobachtungen bieten dem Exegeten und mehr noch dem Dogmatiker viel Wertvolles; diesen stellt es vor die Aufgabe, seinen Glaubensbegriff nach den Evangelien zu überprüfen, ihn mehr personal zu gestalten als Verhältnis des Glaubenden zum „Heiland" (wie es besonders bei Paulus deutlich ist). Allerdings ist unsere Haltung heute anders als die der Kranken, die bei Jesus Heilung suchten; aber echter Glaube an Jesus als Gottgesandten mußte ja stets dasein; und auch der moderne Mensch sucht Heilung für die Seele. Die Gesamtpersönlichkeit Jesu, seine Exusia, Vollmacht, beeindruckt den naturwissenschaftlich Gebildeten vielleicht mehr als „Wunder" im Sinn der Apologetik, und Zutrauen zu Jesu Person mag ihm leichterfallen als ein sacrificium intellectus vor einer ihm undurchschaubaren Dogmatik.

Verf. hat die Perikopen mit „Glauben" sorgfältig analysiert, aber vielleicht wäre auch die Betrachtung des Mt-Ev als eines Ganzen nützlich gewesen; denn Mt gibt ja die Geschichte des Unglaubens der Juden und seiner Gründe (vgl. Schol 38 [1963] 307 f. zu Beilner, Pharisäer). Traditions(form)geschichtlich ist der Wortlaut mancher Texte nicht sicher, z. B. der „messianische Titel" „Sohn Davids" im Munde der Blinden, die Verhandlung vor dem Synedrium, der Spott auf Kalvaria. Die ganzheitliche Auffassung wird nicht „abgelehnt" (E. Lerle, ThLitZtg 1962, 355), nur deren Unbestimmtheit. Der Verlag hätte das Lob im Vorwort XX noch mehr verdient, wenn er die vielen, oft wertvollen Anmerkungen in Fußnoten gebracht, statt am Schluß begraben hätte. W. Koester

3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Vorgrimler, H. (Hrsg.), Exegese und Dogmatik. 8° (214 S.) Mainz 1962, Grünewald. 14.80 DM. — Die Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft haben in vielen Einzelheiten, aber auch in Grundsätzlichem die dogmatische Theologie beunruhigt, zur Abwehr gedrängt, aber auch zu eigenen Neubemühungen angeregt, jedenfalls in Bewegung gebracht. Es wäre Zeit, dem Thema Dogmatik und Exegese eine systematische Darstellung mit Einbeziehung einer aufgearbeiteten Lehre von der inspirierten Schrift und ihrer Stellung in der Kirche zu widmen. Solange das noch fehlt, muß man über eine Sammlung wie die vorliegende mit einer Reihe vorbereitender Einzelarbeiten erfreut sein. Es sind nicht alle im genannten Fragenkomplex wichtigen Einzelthemen behandelt, die behandelten auch nicht Teile einer straff systematischen Ordnung. Aber die Sammlung bietet doch einen guten Einblick in die Vielfalt der anstehenden Fragen und eine Fülle von Hinweisen und Ansätzen für ihre Beantwortung. — Eine Art Rahmen geben dem Ganzen als mehr einleitende Arbeiten der Beitrag über „Heilige Schrift und Wort Gottes" *(K. H. Schelkle)*, der vom Wort-Gottes-Charakter der Schrift her gut in die Problematik einführt, und der mittlerweile sehr bekanntgewordene Aufsatz „Dogmatik und Exegese" *(K. Rahner)*, der die gegenseitigen Vorwürfe, Wünsche und Aufgaben beider Disziplinen im eindrucksvollen Hin und Her ausdrücklich macht; als Ausklang die „dogmatischen Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi" *(K. Rahner)*, in denen die von der ernstgenommenen Exegese bestimmten Aufgaben der Dogmatik an einem Beispiel dargestellt werden. Innerhalb dieses Rahmens können die anderen Beiträge etwa drei Themenkreisen zugeordnet werden: Von der augenblicklichen Situation mit ihrer Problematik spricht mehr allgemein und grundsätzlich der Beitrag „Fortschritt und Problematik der neutestamentlichen Wissenschaft" *(A. Vögtle)*, mehr angewandt auf ein bestimmtes Thema die Untersuchung „Der historische Jesus und der Christus des Glaubens" *(F. Mußner)*. Die besonderen Aufgaben werden, was die Exegese angeht, im Beitrag „Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments" *(H. Schlier)*, was die Dogmatik angeht, im Problemkreis „Exegese, Dogmatik und Dogmenentwicklung" *(E. Schillebeeckx)* untersucht. Schließlich wird die praktische Interpretationsarbeit betrachtet in der Frage nach einer „dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments" *(R. Schnackenburg)* und einer exemplarischen Darstellung von Leitbildern im Alten Testament, die für die Deutung mancher Zusammenhänge beachtet werden müssen, nämlich der „Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament" *(H. Groß)*. — Das Buch bietet eine gute Einführung in die vielfach so bedrängend empfundenen, aber unabweisbaren Fragestellungen. Schön wäre, wenn es noch einen Beitrag gäbe, in dem vom Exegeten an einigen Beispielen gezeigt würde, wie sehr auch er sich darum bemüht, die Ergebnisse seiner Wissenschaft dem Glauben an Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift einzufügen, und vom Dogmatiker, wie etwa die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift verstanden werden müsse, damit sie die gesicherten Ergebnisse der Exegese auffangen vermag. O. Semmelroth

Rousselot, Pierre, Die Augen des Glaubens. Mit einer Einführung von *J. Trütsch*. kl. 8° (84 S.) Einsiedeln 1963, Johannes-Verlag. 4.80 DM. — Mit

dieser Übersetzung erfährt R., der leider immer noch in unseren dogmatischen Lehrbüchern von Auflage zu Auflage als „Adversarius" weitergetragen wird, eine späte Rechtfertigung. Das soll nicht heißen, daß man seine Glaubensanalyse unter jeder Rücksicht einfachhin annehmen wird — auch Trütsch weist in seiner Einführung darauf hin (11) —; aber ebensowenig kann man so simplifizierend und das eigentliche Anliegen ignorierend, wie es leider immer noch geschieht, den R'schen Versuch ablehnen, wenn man nicht ein starkes Anliegen der heutigen Theologie betrügen will. — Die beiden Teile der Arbeit gliedern sich als Versuch einer Lösung zweier Spannungseinheiten. Der 1. Teil untersucht das zugleich von natürlicher Vernünftigkeit und gnadenhafter Übernatürlichkeit des Glaubensaktes. R. wehrt sich gegen die Theorie einer „Fides scientifica", die ohne Gnade auf Grund der vernünftigen Bemühung des Menschen um die Praeambula fidei möglich sei und erst nachträglich zu einem übernatürlichen Glaubensakt erhoben werde. Dem setzt R. die Notwendigkeit einer erleuchtenden Gnade (23) entgegen, die die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe nicht illusorisch macht, sondern im Gegenteil sie erst zur — wir würden heute sagen: existentiellen — Wirksamkeit bringt. „Die Apologetik entwickelt die äußeren und geschichtlichen Gründe und bewertet sie als vollkommen hinreichend und gut; sie denkt aber keineswegs, daß sie ex opere operato wirkten. Sie ist ebenso überzeugt, daß sie absolut legitim sind und doch unweigerlich unwirksam, falls Gott die Augen der Seele nicht öffnet" (71). Wichtig ist ihm, daß man die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und die glaubende Zustimmung nicht übermäßig auseinanderreißt, sondern in ihrer aktmäßigen Einheit sieht. Zwischen beiden Momenten wirkt eine reziproke Priorität. — Der 2. Teil geht die Spannungseinheit von Gewißheit und Freiheit des Glaubens an. Dem Glaubensakt wird seine Gewißheit nicht durch die rationale Einsicht in die Glaubwürdigkeitkeitsgründe gegeben, sondern im Vollzug des glaubenden, in liebender Sympathie gnadenhafter Art geleisteten Ja wird die Sicherheit eigentlich gewonnen. Sie steht deshalb nicht im Gegensatz zur Freiheit des Glaubens, sondern ist weithin deren Ergebnis. Wie die Seinsliebe des Geistes dem Erkennen seine Gewißheit gibt, so macht die durch Gnade geschenkte Liebe zum übernatürlichen Formalobjekt den Glauben gewiß. Der Glaube ist weithin Sympathieerkenntnis, die aber nicht so persönlich aufgefaßt werden darf, daß sie unmitteilbar bliebe. — Viele der von R. aufgerissenen Thesen und Anliegen hat die heutige Glaubenstheologie aufgegriffen, weiterentfaltet und damit in ihrer Berechtigung bestätigt. Einige Punkte gibt es allerdings, die der Kritik Raum geben. Vielleicht wird bei der Einheit des Aktes bei R. doch zuwenig beachtet, wie sehr dieser existentiell eine Akt doch einen Komplex von Einzelmomenten umschließt, die auch als einzelne betrachtet werden müssen, will man den Glauben ganz korrekt analysieren. So kann man nicht so ganz einfach mit R. sagen, daß „man kein Glaubwürdigkeitsurteil anzusetzen braucht, das einen besonderen Akt ausmacht" (31). Natürlich gehört die Glaubwürdigkeitserkenntnis in concreto in den einen Akt, in dem der Mensch seinen Glauben vollzieht. Aber dieser eine Akt hat eine Struktur, in der die Glaubwürdigkeitserkenntnis nicht einfach identisch ist mit dem Glaubensassensus selbst. Die Einheit des Glaubensaktes müßte also noch sichtbar lassen, daß die Glaubwürdigkeitserkenntnis nicht mit dem Glaubensakt zusammenfällt, daß daher die Gnade des Glaubens, das lumen fidei, nicht einfach identisch ist, je nachdem sie den Glaubensakt vollziehen läßt oder aber die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe erleuchtet. Fernerhin bedürfte die Frage nach der Priorität von Liebe und Erkennen sowohl im natürlichen Erkennen wie im übernatürlichen Glauben einer genaueren Untersuchung. Bei R. gewinnt die Liebe eine zu simplifiziert behauptete Priorität. Dabei müßte untersucht werden, ob und wieso dieser erleuchtenden Liebe nicht doch ein anfängliches Erkennen vorausgeht. Betont doch auch der von R. immer wieder als Autorität herangezogene Thomas v. Aquin das „nil volitum nisi prius cognitum". — Es gibt also noch Punkte, die weiter geklärt und untersucht werden müßten. Im ganzen aber ist der Wurf R's genial. Und daß er uns in deutscher Übersetzung, die übrigens sehr gut ausgefallen ist, zugänglich gemacht wurde, ist höchst bedeutsam und dankenswert. O. Semmelroth

Flick, Maur., S. J., und Alszeghy, Zolt., S. J., Il Creatore. gr. 8° (710 S.) 2. Aufl. Florenz 1961, Libreria Editrice Fiorentina. 3000.— L. — Die erste Auflage wurde besprochen Schol 36 (1961) 308. Es ist hier also nur darauf hinzuweisen, wie diese 2. Auflage das „aggiornata e aumentata" wahr macht. Da ist zuerst die auf dem laufenden gehaltene (und selbstverständlich auch benutzte!) Bibliographie zu nennen. Die Berücksichtigung der neuesten Arbeiten von Theologen und speziell von Exegeten ist besonders den Fragen um die Erbsünde zugute gekommen. — Sodann gibt „Teilhard de Chardin" das Stichwort für knapp 10 Seiten; es werden die Grundzüge seines Gedankens skizziert und dann die für die einschlägige Diskussion maßgebenden theologischen Daten herausgestellt. Das kann auf dem verfügbaren Raum natürlich nur sehr knapp geschehen. Der offenen Diskussion entspricht die unpolemische Darstellungsweise ebenso wie die Bemühung, die Personenfrage vor den Sachproblemen zurücktreten zu lassen. — Der bedeutendste Zuwachs aber sind rund 200 Seiten Angelologie — ein Stoff, der gemeinhin etwas links liegengelassen wird und für dessen kompendiöse Aufarbeitung man also um so dankbarer sein muß. Vielleicht darf für weitere Auflagen dieses bedeutenden Handbuches eine Bitte ausgesprochen werden? Bei der Befragung der AT-Aussagen auf ihr theologisches Gewicht wird mit schöner Überlegenheit damit gerechnet, daß die Gestalt der Engel von mannigfachen Einflüssen mythologischer, kosmologischer, poetischer usw. Art mitgeformt worden sei. Für den Bereich des NT treten dann solche Möglichkeiten seltsam abrupt allenfalls noch als zu entschärfende Schwierigkeiten oder Einwände auf. Die theologischen Überlegungen, die dabei angestellt werden, wären — mutatis mutandis — wohl auch geeignet, von den AT-Texten Minderungen der wortwörtlichen Aussage weitgehend fernzuhalten ... — Wir meinen, hiermit nur an der Darbietungsweise eine Ausstellung gemacht zu haben, nicht an der Sache. Al. Stenzel

Semmelroth, Otto, S. J., Die Welt als Schöpfung. 8° (134 S.) Frankfurt 1962, Knecht. 7.80 DM. — Die Bonner Hochschulwochen 1961 des Kath. Akademikerverbandes standen unter dem Thema „Schöpfungslehre und Naturwissenschaft". Das war auch für den Beitrag des Theologen bestimmend. Für das schmale Buch willkommenes Auswahlprinzip und hoher Anspruch: Schöpfungslehre bieten wollen mit dem ausdrücklichen Untertitel „Zwischen Glauben und Naturwissenschaft" heißt diese Auseinandersetzung auf ihrem elementaren Felde führen. Auseinandersetzung — denn „Begegnung" ist nicht eigentlich das erste Wort, das sich einem aufdrängte, leider. Auch wenn man manche Diskussion endgültig der Vergangenheit belassen zu können hofft, so behalten doch die Koordinaten, die den Gesprächsraum bestimmen, unangenehm viel von „Scylla und Charybdis"! Denn mag auch vielleicht die Naturwissenschaft darauf verzichtet haben, die Theologie nach ihrem Methodenideal gleichschalten zu wollen — im Hintergrund droht, daß sie die Theologie dafür bezahlen läßt durch den Verweis unter die relativ unverbindlichen, nur sektorhaft gültigen „Geisteswissenschaften". Mag die Naturwissenschaft heute sich bescheidend zugeben, daß ihr Objekt nur Teil eines Ganzen sei — es lauert die Gefahr einer unverbundenen, „faulen" Koexistenz, verbindbar allenfalls durch den „unwissenschaftlichen" Sprung in den Glauben. Mag die Naturwissenschaft mit größtem Wohlwollen die fortschreitend reifende Leistung der Offenbarungsreligion werten, wenn sie die Welt (das ist schon in den Grundurkunden des AT nicht zu übersehen) entmythologisiert — die gott-lose Naturerfahrung des Wissenschaftlers muß sich die Grenzziehung gefallen lassen, daß die methodische Verpflichtung, den Grund für ein Phänomen zuerst in einem andern hiesigen Phänomen suchen zu müssen, nicht in eine gegen Gott exklusive These umschlagen darf. Denn mag die Theologie auch betonen, daß Gottes Einfallstor zum innerweltlichen Wirken in der eigengesetzlichen Welt der geistige, freie Mensch ist — Deismus ist keine der Theologie mögliche Konzilianzgeste. — In dieses Gestrüpp von Problemen begibt sich das anzuzeigende Buch, mutig, klar, knapp und erstaunlich vielseitig: hier geschichtliche Bedingtheiten von der verpflichtenden Substanz trennend; dort scheinbare Gegensätze oder gar Widersprüche auf ihr Maß zurückführend, nämlich nicht ausgeglichene Spannungen. Vom Ganzen her wird alles aktuell Wichtige berührt: Bibel und Naturwissenschaften im

allgemeinen; Bibel und Evolution im besonderen. Vor allem aber wird gezeigt, wie sehr der Gedanke des Schöpfergottes der Mensch in seiner Welt ist, wie sehr Gott dieser Welt innerlich bleibt durch diesen Menschen, der der Begegnung mit ihm je und je bedürftig und fähig ist. Das ist dann die beste Antwort auf den schwer auszuräumenden Verdacht der Naturwissenschaft, die Theologie wolle hartnäckig ihren doch nur von außen stoßenden Gott ins Spiel bringen. Al. Stenzel

Burkhart, Ant., Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers (Freiburger Theologische Studien, 79). gr. 8° (461 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 36.— DM. — Von den großen Gestalten der katholischen Tübinger Schule hat bisher wohl die des Franz Anton Staudenmaier am wenigsten Beachtung gefunden. Es fehlt eine neuere Biographie (die letzte ist die von F. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg 1901), erst recht eine Gesamtwiedergabe seines spekulativen Systems. B. greift nun eines der wichtigsten Teilstücke heraus, die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, also die theologische Anthropologie. Er sieht gut die entgegenstehenden Schwierigkeiten: „Staudenmaier ist in der Darbietung seiner Gedanken wenig systematisch. Gedanke reiht sich an Gedanke, in fast unerschöpflicher Fülle. Die Häufungen der Gedanken und ihre öftere Wiederholung im gleichen oder in anderen Zusammenhängen erschweren eine systematische Darstellung der Staudenmaierschen Theologie. Dazu kommt: Die schöpferische Veranlagung vereinigt sich bei Staudenmaier mit einer starken rezeptiven Veranlagung. Von überall nimmt er fruchtbare Gedanken auf, ohne daß es ihm immer gelang, sie sich zu assimilieren. Deshalb finden wir bei ihm auch keine so konsequente Entwicklung des theologischen Denkens wie etwa bei seinem Lehrer J. A. Möhler" (14 f.). Trotzdem wird der gewaltige Stoff gemeistert durch die Gliederung in die verschiedenen Entwicklungsphasen: II. Abschnitt, Die Ebenbildlehre Staudenmaiers in ihrer Grundlegung 1828—1830. Der gottebenbildliche Mensch als Individualität in einem Organismus und als Einheit von Natur und Gnade (42—112); III. Abschnitt, Die Ebenbildlehre in ihrer dialektischen Entfaltung 1830—1840. Das natürliche, anerschaffene Ebenbild nach seiner Beziehung zum personalen Sein des Menschen und in seinem positiven Verhältnis zur Gnade bzw. zur Gemeinschaft mit Christus (113—260); IV. Abschnitt, Die Ebenbildlehre in ihrer spekulativen Vollendung in der „Dogmatik". Der gottebenbildliche und gottähnliche Mensch, die realisierte Idee Gottes, in seiner Realisierung durch Gott und durch sich selbst: 1844—1848 (261—416). Das Gesamturteil über die letzte Phase lautet: „Bei Staudenmaier hat der Mensch nicht wegen der Beschaffenheit seiner Natur Anspruch auf die Gnade, sondern wegen der Bestimmung, die Gott dem Menschen, freilich schon in der Schöpfung, in der anerschaffenen Ebenbildlichkeit, mitgegeben hat. Die Gnade ist nicht bloß nicht Naturfolge, also nicht notwendig in der Natur enthalten oder aus der Natur entstehend, sie ist auch nicht notwendig für das Wesen der Natur. Sie ist nur notwendig im Hinblick auf die göttliche Idee vom Menschen. Die Berufung zur Übernatur ist nicht in der Natur enthalten, wenn sie auch mit dem Wesen (Natur im weiteren Sinne) verbunden ist, d. h. als realisierte göttliche Idee vom Menschen" (416). Die Schwächen in der Ebenbildlehre Staudenmaiers (z. B. die Abhängigkeit vom deutschen Idealismus, der Mangel an biblischer Begründung) werden keineswegs verschwiegen, hätten aber u. E. noch stärker hervorgehoben werden können. Die ausgedehnte Darlegung fällt sicherlich nicht dem Verf. zur Last, sondern eben Staudenmaier selbst mit der Überfülle seiner Ideen. — Das Literaturverzeichnis weist bei der Wiedergabe der Eigennamen einige Druckfehler auf (so Buuk statt Buuck, Denzinger-Umbert statt Umberg). Die Arbeit von P. Wenzel (Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961) hätte hier wenigstens nachgetragen werden sollen. Dagegen ist die Dissertation von P. Hünermann (Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier, Freiburg/München 1962) fast gleichzeitig erschienen; es würde sich indes nunmehr eine Konfrontierung der beiderseitigen Ergebnisse lohnen.

J. Beumer

Beer, Mart., Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau (Münchener Theologische Studien II, 28). gr. 8° (XX u. 308 S.) München 1963, Hueber. 28.— DM. — Der Verf. begründet im Vorwort der Dissertation (München 1958) die Wahl seines einigermaßen ungewöhnlichen Themas mit folgender Überlegung: „Dionysius der Kartäuser gehört zweifellos zu den wenig beachteten Theologen am Ausgang des Mittelalters. Sein umfangreiches Schrifttum, das heute erst in einigen Partien erhellt ist und noch manche ungehobene Schätze birgt, stellt ein einzigartiges Repertoire der großartigen Gedankenleistungen aller bedeutenderen Meister der Hochscholastik dar. Im Lichte dieser Erkenntnis bot er sich als Autorität für die Beantwortung einer Frage von besonderem historischem und systematischem Interesse an" (VII). Die Wahl ist allein dadurch schon gerechtfertigt, daß es ihm gelingt, die Existenz des aktuellen theologischen Problems, das unter dem Namen „Desiderium naturale in visionem beatificam" bekannt ist, bereits bei Dionysius (also vor Cajetan) nachzuweisen (gegen: H. Lais, Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara, München 1951, 80). Darüber hinaus lenkt sicher die Interpretation der entsprechenden Thomastexte durch Dionysius die Aufmerksamkeit auf sich; denn dessen Lehre vom desiderium naturale erscheint in gewisser Hinsicht als das Ergebnis eines Mißverständnisses, das ihn aber dann zu der Ausbildung einer originellen Sonderauffassung drängt (Die Kontroverse des Kartäusers mit dem hl. Thomas über das natürliche Verlangen des Menschen nach der Gottesschau: 154—189). Das Resultat faßt B. gut zusammen: „Der so konservative Kartäuser darf für sich das Verdienst beanspruchen, als erster in der Entwicklung einer theologia naturalis von der positiv-göttlichen Bestimmung des Menschen zur visio beatifica abstrahiert und die Auswirkung der reinen, in sich stehenden Natur (natura pura) konsequent zu Ende gedacht zu haben. So ist er der Begründer einer revolutionären Neuerung, die man bisher viel später lebenden Theologen des 16. Jahrhunderts zugeschrieben hat und die die neuzeitliche Denkweise einleitete. In diesem Punkt ist der ‚letzte Scholastiker' zugleich der erste moderne Theologe" (189). Aber auch die Einseitigkeit des Kartäusers wird zutreffend hervorgehoben: „Während bei Augustinus unter dem Einfluß des Neuplatonismus diese Verbindung von Philosophie und Theologie noch so eng ist, daß dadurch vielfach die theologisch erforderliche Unterscheidung zwischen Natur und Übernatürlichem verwischt zu werden droht, setzt bei Thomas von Aquin das Verständnis für die Eigenständigkeit der Philosophie ein, mit der aber noch immer die Zuordnung und Harmonie zur Theologie mitgesehen wird. In der Weiterentwicklung bei Dionysius wird die Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie noch deutlicher, wenn die Natur als in sich geschlossene, autonome und autarke Wirklichkeit durchdacht wird und nur noch vom Unbewußten und vom Universalbegriff her eine Brücke zwischen Natur und Übernatürlichem geschlagen werden kann, von der Philosophie her jedoch lediglich eine Ausrichtung auf ein philosophisch bestimmbares, ganz und gar naturimmanentes Ziel gelehrt wird. Dadurch schwindet die theologische Relevanz der Lehre vom desiderium naturale. Sie besteht lediglich in der effektvollen Abhebung der Gratuität des Übernatürlichen" (300). Damit sind die ideengeschichtlichen Zusammenhänge recht deutlich geworden. Dagegen gehen die übrigen Ergebnisse beinahe in der allzu breiten Darstellung verloren, obschon diese wenigstens teilweise durch die Fülle des von Dionysius gebotenen Stoffes bedingt ist. Herauszustellen wäre vor allem die Deutung der Thomasdoktrin, wobei der Verf. H. Lais folgt und sich gegen H. de Lubac (Surnaturel, Paris 1946) wendet. So ist zugleich mit dem Thomasproblem auch das Sachproblem einer endgültigen Lösung nähergebracht. Weniger kann gefallen, daß die Texte der älteren Scholastiker anscheinend meistens nur in der Form zitiert werden, wie sie bei Dionysius vorkommen, und Abweichungen vom Original kaum erwähnt sind. Dasselbe gilt für die Interpretation, die eigentlich nur gegenüber den angeführten Thomasstellen streng angewandt wird, während sie sich bei den anderen Scholastikern auf wenige Beispiele beschränkt (Petrus Lombardus, Duns Scotus). Als Entschuldigung mag dienen, daß sonst der Rahmen der Arbeit noch viel weiter hätte gespannt werden müssen, um alle von Dionysius zitierten Autoren zu erfassen (z. B. Aegi-

dius Romanus, Alexander von Hales, Bonaventura, Durandus, Heinrich von Gent, Hugo von St. Viktor, Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Ulrich von Straßburg, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre). Indes vermißt man nur ungern ein Eingehen auf die Verwendung der Bonaventuratexte. J. Beumer

Canal, Jos. Mar., C. M. F., Salve Regina Misericordiae, Historia y Leyendas en torno a esta antifona (Temi e Testi, 9). gr. 8° (340 S.) Roma 1963, Edizioni di Storia e Letteratura. — „Lohnt es die Mühe, ein ganzes Buch über das Salve Regina zu schreiben?", so fragt der Verf. selbst im ersten Satz seines Vorwortes. Nun, der Erfolg zeigt es recht deutlich. Gewiß ist die Theologie im engeren Sinne, insbesondere die Mariologie, nicht gerade ausnehmend daran interessiert, weil ihr der gedankliche Inhalt der Antiphon kaum etwas Neues zu bieten hat. Dafür werden um so mehr die Spezialwissenschaften (Literarkritik, Liturgie, Hagiographie, Ordensgeschichte) von dieser Untersuchung angesprochen, die ihr Thema sozusagen erschöpfend und jedenfalls mit großer Sachkenntnis behandelt. Nachdem die Vorläufer des Salve Regina kurz nachgewiesen sind (27—36), wendet sich das 2. Kap. (37—61) der wichtigsten Frage zu, der nach der Verfasserschaft. Mit guten Gründen, die teils literarischer Natur sind, teils aber auch auf die äußere Bezeugung zurückgehen (besonders auf die von M. Coens und J. Leclercq edierte Vita des Christian de l'Aumône), wird dargetan, daß sicher der Zisterzienserorden die Heimat des Salve Regina bildet und wahrscheinlich auch der hl. Bernhard von Clairvaux als sein Schöpfer anerkannt werden muß. Dagegen sei die musikalische Komposition einem Guido von Cherlieu oder einem anderen zeitgenössischen Mitarbeiter an der Reform des Antiphonariums zuzuschreiben, wie auch die 4 Sermones super antiphona Salve Regina nicht Bernhard, sondern dem Abt Odo von Morimond angehörten. Ein eigenes Kapitel widerlegt die später erfolgten Zuweisungen des Salve Regina an Ademar von Monteil, Petrus von Mezonzo oder Hermannus Contractus von Reichenau (127—156). Von den übrigen Ausführungen des Verf. heben wir nur folgende hervor: die liturgische Verbreitung der Antiphon, nach den einzelnen Orden (Zisterzienser, Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten) geordnet (115—125); die ältesten Manuskripte, die den Text des Salve Regina enthalten, angefangen von der Pariser Handschrift B. N. nouv. acq. lat. 1412, zwischen 1150 und 1160 verfaßt (183—198); die Wiedergabe einiger zum Teil unedierter Texte, die sich als Kommentare oder sonstwie eng an das Salve Regina anschließen, wie z. B.: Gottfried von Auxerre, In Nativitate B. V. M. sermo IV; Odo von Morimond, Super antiphona Salve regina sermones IV; Magister Christianus Abbas, In Assumptione B. M. sermo I; Der Mönch von Marmoutiers, In Assumptione B. M. sermo II; Stephan von Salley, Meditationes de gaudiis B. V. M. (199—326). Wenn das letzte Kapitel auch einen sehr breiten Raum einnimmt, so ist doch mit diesen Angaben der historischen Forschung in der Mariologie unter mancher Hinsicht ein wertvoller Dienst erwiesen. Dazu kommen noch die zahlreichen Vermerke der älteren und der neueren Literatur aus allen Sprachgebieten, die das ganze Werk durchziehen. Es dürfte wohl schwerfallen, irgendeine Lücke aufzeigen (es sei denn, daß man das Königtum Mariens in noch weitere theologische Zusammenhänge gestellt sehen möchte) oder eine Korrektur anbringen zu wollen. J. Beumer

Ripberger, Alb., Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me" (Spicilegium Friburgense, 9). gr. 8° (XVI u. 150 S.) Freiburg/Schweiz 1962, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz. 20.— DM. — Es ist sicher zu begrüßen, daß hier der für die Entwicklung der Assumpta-Frage so wichtige Pseudo-Hieronymus-Brief eingehend untersucht und kritisch ediert wird. Die Einführung bringt alles Wissenswerte über Leben und Schriften Radberts, über den vermutlichen Verfasser des Briefes (7—14), dessen geschichtlichen Hintergrund, seinen Gegenstand und seine Bedeutung und Struktur, die Quellen, die Verwendung des Briefes in der Liturgie, und faßt dann die Ergebnisse kurz zusammen (43—45). Die Gründe, die von neuem für die Autorschaft Radberts (und gegen die Autperts) angeführt werden, sind vielleicht nicht zwingend, bieten jedoch die Sicherheit, die in diesen

literarkritischen Fragen überhaupt erreicht werden kann. Der 2. Teil (47—113) bringt die Edition des Textes nach den vier bedeutendsten Manuskripten (R = Bibl. Vaticana, cod. Reginen. lat. 318, f. 179r—195v; N = Paris BN lat. 18168, f. 11v—40v; M = Madrid, Bibl. Nacional, Ms 196, f. 169va—179va; C = Cambrigde, Fitzwilliam Museum, McClean Coll. 5, f. 99vb—214vb). Die erstgenannte Handschrift wird bevorzugt. Besonders wertvoll sind die im 3. Apparat gegebenen Quellen und Parallelen. Ein Anhang macht mit einer alten Lesung für das Fest Mariä Himmelfahrt bekannt (CLM 14418). Von den Registern wird vor allem das Glossar zum Text des Pseudo-Hieronymus-Briefes gute Dienste leisten (116—144). Wenn man etwas vermissen könnte, wären es am ehesten einige Angaben über den nicht zu unterschätzenden Einfluß des Briefes auf die scholastische Mariologie. J. Beumer

Barré, Henri, C. S. Sp., Sermons marials inédits „in Natali Domini": Marianum 25 (1963) 39—93. — Der durch seine historischen Arbeiten zur Mariologie schon berühmte Verf. gibt hier eine Übersicht der Predigten aus dem 6.—7. Jahrhundert, die an und für sich das Weihnachtsgeheimnis zum Gegenstand haben, aber zugleich doch auch Marienpredigten sind. Die meisten sind ungedruckt, und ein großer Teil von ihnen wird dem hl. Augustinus zugeschrieben. Wertvoll ist besonders, daß wir so viele neue Texte im Wortlaut erhalten, außerdem, daß, wie immer bei dem Verf., die bibliographischen und die anderen historischen Anmerkungen so reichlich ausgefallen sind (die Zahl der Noten steigt bis auf 319!). Die Einteilung ist mehr oder weniger die geographische: 1. L'Homéliaire de Tolède (45—50), 2. Un recueil Languedocien (50—56), 3. Sermons Africains (56—70), 4. L'Homéliaire Bénéventain d'Ottbeuren (71—81), 5. L'Homéliaire composite de Montpellier (81—93). Den Theologen wird es interessieren, daß der mariologische Gehalt dieser Predigten noch ganz in die Christologie eingebettet erscheint, den Dogmengeschichtler, daß gegen Ende des 6. Jahrh. ein Abfall von der ursprünglichen Höhe sichtbar wird, den erst die 2. Hälfte des 8. Jahrh. einigermaßen wieder auszugleichen vermag (Ambrosius Autpertus, David von Benevent, Paulus Diaconus). Natürlich wartet auf den Forscher noch weitere Arbeit, zumal da die Zuweisung mancher Predigten an Augustinus die Frage nach dem eigentlichen Verfasser offenläßt. J. Beumer

Tyciak, Jul., Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr. 8° (112 S.) Freiburg i. Br. 1961, Lambertus-Verlag. 9.80 DM. — Vor der Anzeige dieses Buches muß auf die Reihe hingewiesen werden, die mit seinem Erscheinen eröffnet worden ist: Sophia, Quellen östlicher Theologie. Geplant sind etwa 15 Bände. Zumeist Textbücher, die mit Vorzug aus der Liturgie und den Vätern schöpfen, wie das vorliegende — aber auch Abhandlungen, wie die angezeigte von P. Krüger, Der erlöste Mensch im Lichte der morgenländischen Theologie. Wenn Dogmatik in Lebensschau ausgemünzt wird, wenn sie in den lebendigen Vollzug übergeführt wird, dann ist das bewußte Leitlinie der Sammlung und nicht etwa nur durchschlagende Eigengesetzlichkeit der benutzten Quellen, Liturgie und Väter; Fragen des geistlichen Lebens sollen in allen Bänden präsent sein, und die Vorankündigung von „Heiligenviten in der Ostkirche" (von P. Wiertz) soll dafür programmatisch sein. — Der hier anzuzeigende 1. Band ist auch gleich ein ausgezeichnetes Spezimen der neuen Reihe. Von einem ausgewiesenen Kenner der ostkirchlichen Frömmigkeit werden Gebete, Hymnen, Gesänge, Predigten derart dargeboten, daß Einordnung und Deutung (in Einführungen und Anmerkungen) zwar alle nötige Hilfe bieten, dann aber doch so zurückhaltend sind, daß die Texte nicht verstellt werden. Da das „Kirchenjahr" als Rahmen gewählt wurde, kommt das Offizium als Quelle sehr stark zum Zug. — In dieser Stunde der Kirche, die vom Konzil und damit seiner Sorge um die eine, ungeteilte Kirche signiert ist, muß man der Sammlung allen Erfolg wünschen. Und man darf ihr getrost in eben dieser Situation eine große Aufgabe zutrauen: Durch Bezeugung des reichen Lebens „drüben" — durch Ausbreiten von Schätzen, die einer wiedervereinten Catholica gebühren, die Christen des Westens ins Gebet zu schicken.
Al. Stenzel

Van Camp, Ulfr., O.F.M., De habitudine missae ad sacrificium crucis apud commentatores latinos epistolae ad Hebraeos usque ad Petrum Lombardum. 8° (XVII u. 91 S.) Kanzenze (Katanga) 1962, Seminarium minus „St. Paulus". — Eine Dissertation des Pont. Athenaeum Antonianum, aus der Schule D. Van den Eyndes. Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, die im Titel umschriebenen Autoren zu befragen, und zwar soll eine Prüfung der Traditionshinterlage für die Laacher Mysterientheologie nicht nur irgendwie dabei abfallen; sie ist direkt mitangezielt. (Und sagen wir es gleich: Verf. findet die Caselsche Theorie von den befragten Gewährsleuten nicht nur nicht gestützt, sondern eher einschlußweise abgelehnt.) — Die Arbeit ist in leicht lesbarem Latein geschrieben, und ihre ganze Gangart ist auch sonst wohltuend unprätentiös; denn es ist eine Menge Arbeit geleistet worden, in der Prüfung der Manuskripte, in der Verwertung auch neuester Literatur zum Thema. Der Aufbau: Kapitel I führt die lateinischen Kommentare auf, von Cassiodor bis zum Lombarden. Dankenswerterweise (denn ein Teil von ihnen hat noch keine Drucklegung erfahren) auch diejenigen, wo hinsichtlich der Fragestellung dieser Arbeit Fehlanzeige zu machen ist. Die für das Thema einschlägigen Stellen werden im Anhang in extenso gebracht. Kapitel II prüft dann Quellen und literarische Abhängigkeit der Kommentare. Neben einem nur vereinzelt benutzten Augustinustext ist es der berühmte Chrysostomustext in der 17. Homilie zum Hebräerbrief. Erst dieser Schlüsseltext (den die Autoren durch Mutians Übersetzung vermittelt erhalten; direkt aus Mutian scheint ihn aber nur Alkuin genommen zu haben — die andern über ihn) trägt die Frage des Meßopfers in den Hebräerkontext hinein. Im III. Kapitel wird dann die Lehre der einzelnen Autoren erhoben und zusammenfassend auf die Verträglichkeit mit Casels Thesen befragt. Es wurde bereits gesagt, daß die Antwort negativ ausfällt. — Aus dem Gesagten scheinen auch die Grenzen der Arbeit auf. Wohl geben die Kommentatoren Einblick in ihre (und wohl auch der Kirche ihrer Zeit) Eucharistieauffassung, an Hand des Chrysostomustextes („in Auseinandersetzung . . ." kann man kaum sagen, da sie ihm nicht genügend kritisch gegenüberstehen und ihm beispielsweise auch dort folgen, wo er in unzureichender Weise die substantielle Identität von Kreuz- und Meßopfer aus der Identität der Opfergabe herleitet). Eine tatsächliche Absenz der Mysterienlehre für den angegebenen Zeitraum ist nachgewiesen. Diesem Ergebnis bleibt seine Bedeutung, auch wenn man wird sagen müssen: Über Chrysostomus als eventuelle Hauptstütze im caselschen Traditionsbeweis ist damit nichts Entscheidendes ausgemacht. — Die äußere Darbietung der Arbeit ist befriedigend: die Druckfehler halten sich in erträglichen Grenzen (die deutschen Zitate könnten allerdings eine orthographische Überprüfung gut vertragen). Al. Stenzel

Senger, Basil., O.S.B., Laienliturgik. 8° (259 S.) Kevelaer 1962, Butzon u. Bercker. 12.80 DM. — Wenn die 1938 erschienene „Laienliturgik" zu ersetzen war, dann mußte ein neues Buch geschrieben werden. Glücklicherweise ist sowohl auf dem Felde der Forschung wie auch auf dem der praktischen Erneuerung so vieles geschehen, daß „Neubearbeitung" nicht viel mehr hätte heißen können als die pietätvolle Beibehaltung eines verdienten Namens. Der Gerlever Benediktiner führt mit sicherem Blick für das Wesentliche und mit viel Geschick in den Zusammenfassungen auf erstaunlich geringem Raum über das gesamte Gebiet der Liturgik; hier die großen Überschriften: Was ist Liturgie? — Die eucharistische Liturgie — Die Liturgie der Sakramente — Die Liturgie des Gotteslobes — Heilige Zeit — Die Segensmacht der Liturgie in den Sakramentalien. Betont gründlich ist die theologische Fundierung. Verläßlich die Berücksichtigung der neuesten liturgischen Gesetzgebung. Auf die Liturgiegeschichte wird vernünftigerweise nur in dem Maße zurückgegriffen, wie dadurch Erhellung (bzw. kaum vermeidlich: gelegentlich eine Entschuldigung) für heute schwer durchschaubares Ritengestrüpp gewonnen wird. Und immer ist unverkennbare Leitlinie: der lebendige Vollzug. Darum der — am beschränkten Umfang des Buches gemessene — viele Raum für die bischöflichen Richtlinien; darum die ausgewogenen, flexiblen Urteile: hinsichtlich der liturgischen Rechte einer Teilkirche — hinsichtlich der Anpassung an die vielen Kulturen in der einen Welt — hinsichtlich der tätigen Teilnahme des heiligen Gottesvolkes. — An ein Buch,

das knapp gehalten werden mußte, Stoffwünsche herantragen, ist einigermaßen prekär. Aber die Andachten sollten doch eine bessere Behandlung erfahren (Th. Schnitzler bemüht sich seit geraumer Zeit um sie; die Diözesangebetbücher bieten reichliches Material). Einige kleinere Ausstellungen zum Schluß, die vielleicht bei einer Neuauflage Berücksichtigung finden könnten: Sowohl Schnackenburg wie Stommel wenden sich gegen eine Deutung, nach der das Auftauchen aus dem Taufwasser für Paulus rituelle Darstellung der Auferstehung sei (126). Die Besiegelung des Täuflings mit dem Kreuz hat doch wohl einen weiteren und positiveren Sinn als nur den exorzistischen (131)? Auch wenn das Recht zu einer Umdeutung nicht bestritten werden soll, weil u. U. nur so ein Ritus heute tragbar und verständlich werden kann — im Fall des Backenstreiches bei der Firmung (146) ist wohl die Erklärung von A. Adam vorzuziehen („Firmung und Seelsorge", 218 ff.) und auch seine Schlußfolgerung: dieser Ritus, nebensächlich und ungut die Aufmerksamkeit fixierend, verschwände doch besser ... — Dem Buch ist weiteste Verbreitung zu wünschen. Al. Stenzel

Wiener, C., et Colson, J., Un roi fit des noces à son fils. 8° (176 S.). Brügge 1962, Desclée de Brouwer. 105.— bFr. — Ein Band der von Th. Maertens herausgegebenen „Thèmes bibliques". Damit qualifiziert als eine Arbeit (wir haben im Deutschen kaum eine so treffende Kurzformel:) „de haute vulgarisation". Nicht-Fachtheologen als avisiertes Publikum: das verstattet durchaus nicht etwa einen Mangel an Kompetenz; im Gegenteil — es ist unverkennbar, daß es zwei Professoren sind, die hier dem Thema der Hochzeit im AT (Wiener) und NT (Colson) nachspüren. Denn Kontroversen in der Auslegung (und wann wird es etwa bezüglich des Hohenliedes keine mehr geben?) werden nicht nur nicht umgangen, es wird auch Stellung genommen. In einer Sammlung, die die Schrift für das Leben fruchtbar machen will, ist der daraus sich ergebende Gewinn an persönlicher Darstellung hoch anzuschlagen, zumal es jedem unbenommen bleibt zu meinen, daß gelegentlich vielleicht doch nur die zweitbeste Position bezogen worden ist. Im AT-Teil wird das Thema verfolgt bei Osee, Jeremias, Ezechiel, Isaias, im Hohenlied und Psalm 44. Im NT-Teil heißen die Überschriften: Synoptiker, Paulus, 4. Evangelium, Apokalypse: ein Schlußkapitel „Ave Maria" nimmt die vielfältigen Fäden auf, besonders das johanneische Thema der „Frau". — Es braucht hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden, wie es C. Wiener gelingt, die Überlegenheit des biblischen Themas gegenüber den Vorschattungen außerhalb der Offenbarungsreligion aufzuweisen (Liebe als Mitte, nicht nur Fruchtbarkeit ...), die Dramatik der „offenen" Geschichte Israels (Synagoge noch, nicht schon unverstoßbar angenommene Braut-Kirche) einzufangen. Nicht zuletzt auf diesen Hintergrund hin bringt dann Colson die Aussagen des NT in einer Fülle von Rück- und Querverbindungen zum Leuchten. Allerdings: Dankbarkeit für die vielen Anregungen muß nicht immer zusammengehen mit exegetisch ganz unbeschwertem Gewissen! Denn schließlich kann man mit Verstand und Geschick vieles mit vielem vergleichen ... In der Tat: mehrfach kann man die gezogenen Verbindungslinien höchstens von der angesprochenen Sache her nachvollziehen, wie sie jenseits dieser besonderen Schriftaussage — und kaum ohne Beitrag der spekulativen Theologie — erkannt ist. Ein Beispiel nur für manches mögliche: bei der Behandlung von Mt 22, 1—10 wird (91 f.) betont auf das Fehlen einer Braut hingewiesen. Es gibt nur Geladene, Juden zuerst, dann die Heiden. Auf Grund dessen wird als über das AT hinausgehende Parabelaussage herausgeholt: Hochzeit Gottes nicht mehr mit einem auserwählten Volk, sondern „dans la personne même du Messie, avec l'humanité ‚in se'". Frage: Darf dieser später den Vätern liebe und geläufige Gedankengang wirklich als matthäische Aussage ausgegeben werden?! Gewiß, die Sache kann durch solche zusätzliche Beleuchtungen vielleicht noch gewinnen. Zu bedenken wäre nur, ob nicht der Anspruch geschwächt worden ist, der in der Sammlungsüberschrift „Thèmes bibliques" eingeschlossen ist, bzw. ob nicht dadurch ohne Not ein generelles Mißtrauen in die Solidität der Exegese gefördert werden könnte? Al. Stenzel

Dos Sermones del Papa Juan 22, Introducción y edición de *Mar. Prados S. J.*: ArchTGran 23 (1960) 155—184. — Es handelt sich um zwei von den drei bekannten Predigten des Papstes Johannes XXII., in denen dieser eine abweichende Meinung über die Lage der abgeschiedenen Seelen vor dem Jüngsten Gericht ausgesprochen hat. Sie werden hier zum erstenmal (selbst Denzinger-Schönmetzer beruft sich unter nr. 990 nur auf die Manuskripte) von P. ediert, und zwar nach einer Handschrift der Universität Cambrigde (Ms. Ii, 3, 10, fol. 1^r—10^v). Der erste Sermo (vom 1. November 1331) behandelt das Thema „Mementote operum patrum vestrorum", der zweite ist eine Adventspredigt (vom 15. Dezember 1331) mit dem Vorspruch „Gaudete semper in Domino, iterum dico, gaudete". Die Edition füllt wirklich eine Lücke aus, und die Einleitung zeigt außerdem, daß die von Johannes XXII. benutzten Texte (neben Augustinus und Bernhard auch Fulgentius, Johannes von Damaskus, Beda, Cassiodor und Hugo von St. Viktor) meistens keinen eindeutigen Sinn sichern. Die dritte Predigt zu dem Schriftwort „Tolle puerum et matrem eius" (vom 5. Januar 1332) ist nicht in die Ausgabe miteinbezogen, weil die Handschriften zu fehlen scheinen; Auszüge davon seien aber zu finden bei Nikolaus Minorita (Chronicon de iis omnibus quae circa quaestionem tempore Joannis XXII ortam de paupertate Christi et Apostolorum eius gesta et facta sunt; Bibl. nat. Paris ms. 5154, fol. 255 ss.) und bei Ockham (Compendium errorum Johannis papae XXII; Fortsetzung des Dialogus magistri Guillermi de Ockam, doctoris famosissimi, Lugduni 1494). J. Beumer

4. Moral- und Pastoraltheologie

Peleman, Alb., Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber als Moraltheologe (1727—1795) (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 9). gr. 8^0 (196 S.) Regensburg 1961, F. Pustet. 16.— DM. — Erfreulicherweise mehren sich in jüngster Zeit monographische Arbeiten, die sich einer gründlicheren Erforschung der Theologie im Zeitalter der Aufklärung widmen. Was sie bisher ans Licht gebracht haben, ist zwar im allgemeinen nicht von der Art, daß es unsere heutige Theologie unmittelbar befruchten könnte. Aber es ist doch auch kein geringer Gewinn, wenn wir lernen, ein Kapitel in der Geschichte der Theologie historisch getreuer zu schreiben. Die vorliegende Studie untersucht das moraltheologische Werk S. Schwarzhuebers, der seinerzeit als angesehener Hochschullehrer in Salzburg tätig war. Der Einführung des Lesers dient eine Schilderung von Leben und Persönlichkeit des heute wenig gekannten Moraltheologen (unter Zuhilfenahme bisher ungenützten Quellenmaterials). Nach einer Übersicht über seine Schriften folgt dann ein aufschlußreiches Kapitel über die literarischen Quellen, deren Schwarzhueber sich bei der Abfassung seines wichtigsten Werkes, des „Praktisch-katholischen Religionshandbuches", bedient hat. P. kann nachweisen, daß nicht nur Schwarzhueber, sondern auch andere zeitgenössische kath. Moraltheologen wie Danzer (Salzburg) und Fabiani (Wien) sich an die „Christliche Moral" des Protestanten Gottfried Leß (Göttingen) angelehnt haben, und zwar in einer Weise, die uns heute kaum glaubhaft erscheint. Nach eingehenden Textvergleichen kommt P. zum Schluß, daß die „von Leß verfaßte Moraltheologie auf dem Schreibtisch von Schwarzhueber gelegen haben muß, als er seine Moral ... schrieb. So umfassend und tiefgreifend ist die Abhängigkeit" (53). Auf Grund dieser Sachlage zieht P. zum Vergleich immer auch Leß heran, wenn er in den folgenden Kapiteln Schwarzhuebers Moraltheologie in ihrer Grundstruktur (Glückseligkeitsmoral, Erkenntnisprinzipien, Aufbau) und in ihrem Inhalt darstellt. Dabei wird sichtbar: Schwarzhueber hat zwar nicht kritiklos die von ethischem Eudämonismus und Rationalismus geprägte Leßsche Moraltheologie übernommen, aber seine Kritik richtet sich mehr gegen einige Lehrstücke, die in allzu schroffem Widerspruch zur kath. Glaubens- und Sittenlehre stehen, weniger gegen das Formalprinzip der Leßschen Theologie, aus dem sich letzten Endes deren Unvereinbarkeit mit dem kath. Glaubensverständnis herleitet. — P. ist in seiner Studie nicht nur Historiker, der referiert, literarische Abhängigkeiten aufdeckt; er ist auch Theologe, der wertet,

indem er festzustellen sucht, ob und in welchem Maß Leß, Schwarzhueber, Danzer und Fabiani den Anforderungen genügen, die an eine christliche Sittenlehre als theologische Disziplin zu stellen sind. Dabei legt P. als Maßstab eine Auffassung von der Eigenart christlicher Sittenlehre zugrunde, der man in manchen Stücken nicht ohne weiteres beipflichten möchte. Es sei beispielshalber sein Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, Wortoffenbarung und natürlichem Sittengesetz herausgegriffen, weil dem eine große Bedeutung für die Moraltheologie zukommt. P. will eine rationalistische Einstellung an Schwarzhuebers Feststellung erkennen, daß „die göttlichen Sittengesetze des Alten und Neuen Bundes bloß eine Bestätigung, oder Erklärung, eine Vervollkommnung, oder notwendige Unterstützung" des Naturgesetzes seien (115). Es dürfte auch heute Theologen geben, die an diesem Satz Schwarzhuebers weniger und anderes auszusetzen haben als P. Zunächst gibt es kein sittliches Gebot Christi, das seinem materialen Gehalt nach nicht schon vorher außerhalb des Raumes der Wortoffenbarung formuliert worden wäre (vgl. die Belege dafür bei E. Stauffer, Die Botschaft Jesu, 1959). Vor allem aber ist zu bedenken: alle sittlichen Werte stellen ihrem materialen Gehalt nach etwas Ursprüngliches dar, dessen der Mensch nur in unmittelbarer Erfahrung innewerden kann; der Glaube aber ist seiner intentionalen Struktur nach eine durch Zeichen (durch das Wort) vermittelte Erkenntnis, kann darum nicht logisch ursprüngliche Erkenntnisquelle sittlicher Werte sein. Dem würde P. vielleicht entgegenhalten, die in Christus geoffenbarte Sittlichkeit widerspreche in manchen wichtigen Stücken „dem natürlichen Denken" (107). Das ist richtig, wenn ich das Wort „natürlich" im augustinischen Sinne verstehe, wenn ich also das von seinem heilsgeschichtlichen Ursprung her durch die Erbsünde geprägte Denken „natürlich" nenne. Die Natürlichkeit der Vernunft, die als subjektives Erkenntnisprinzip dem natürlichen Sittengesetz zugeordnet wird, ist aber nicht im augustinisch-heilsgeschichtlichen Sinn zu verstehen, sondern einmal noetisch: logisch vorgängig zur Wortoffenbarung, alsdann ontisch: zum Wesensbestand des Menschen gehörig. In diesem letzteren Sinn kann die natürliche Vernunft zur in Christus geoffenbarten Sittlichkeit nicht nur in keinem Widerspruch stehen, sondern ist sie vielmehr die transzendentale Voraussetzung für deren Annahme und Verständnis im Glauben. P. scheint zu befürchten, dadurch werde die menschliche Vernunft „doch sehr zur Richterin über die Offenbarung bestellt" (115). Das ist nun merkwürdigerweise gerade ein Einwand, den viele evangelische Theologen gegen die kath. Zuordnung von Glaube und Vernunft vorbringen (man erinnere sich vor allem an die Auseinandersetzung K. Barths sowohl mit der kath. Theologie wie mit R. Bultmann). Bei diesem Einwand wird übersehen, daß es doch Gott selbst ist, der den Menschen gerade dadurch zu einem möglichen Hörer seines Wortes macht, daß er ihn als ein sich sittlich verstehendes Wesen schafft. Das natürliche sittliche Bewußtsein mit dem natürlichen Sittengesetz als seinem objektiven Inhalt gehört zu der von Gott dem Menschen anerschaffenen Offenheit (potentia oboedientialis) für das Wort seiner Gnade. Demnach scheint den Moraltheologen der Aufklärungszeit nicht ihre hohe Einschätzung des natürlichen Sittengesetzes zum Vorwurf zu gereichen, sondern ihr rationalistisches Mißverständnis des natürlichen Sittengesetzes. Wenn Leß und in geringerem Maß auch Schwarzhueber trotz fleißigen Schriftstudiums Konzessionen an den ethischen Eudämonismus gemacht haben, die sich mit dem christlichen Verständnis der Sittlichkeit nicht in Einklang bringen lassen, dann scheint das doch daran zu liegen, daß sie es schon bei der ethischen Reflexion ihres natürlichen sittlichen Bewußtseins versäumt haben, das Verhältnis zwischen sittlichem Wert und Glückseligkeit zutreffend zu bestimmen. — An diesem einen Beispiel sollte gezeigt werden, daß man gegen P.s moraltheologische Auffassungen bisweilen einige Bedenken vorbringen kann. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß er uns in seiner Studie ein Stück gründlicher und gediegener historischer Forschungsarbeit vorlegt. Br. Schüller

Noldin, H., Summa Theologiae Moralis. Vol. I. De Principiis. Ed. 34 quam paravit *G. Heinzel S. J.* 8° (335 S.) Oeniponte 1962, F. Rauch. 10.— DM. — Seit über 60 Jahren dient nun schon die „Summa Theologiae Moralis" von Noldin zahlreichen Theologiestudenten als Handbuch. Sie hat zwar mittlerweile zwei

neue Bearbeiter gefunden, aber sie ist doch, aufs Ganze gesehen, dieselbe geblieben. Jedermann erkennt in der 34. Auflage (1962) ohne Mühe die 1. Auflage (1901) wieder. Das ist merkwürdig, wenn man bedenkt, welche Wandlungen sich auch im Bereich der Theologie in den letzten Dezennien vollzogen haben. Sind es die Theologiestudenten, die Noldin vor andern Lehrbüchern den Vorzug geben? Oder sind es die Lehrer, die ihren Hörern die Moraltheologie am liebsten in der gleichen Weise vortragen, wie sie selbst sie früher studiert haben? — G. Heinzel, der jetzige Bearbeiter, zeigt sich vertraut mit der neueren Entwicklung in der Moraltheologie. Er verzeichnet nicht nur in Anmerkungen jeweils die neueste Literatur, sondern hat auch im Text selbst manches geändert und verbessert. Aber wie er in der „Introductio" (2) wohl selbst zu verstehen geben will, waren ihm dabei enge Grenzen gesetzt: es durfte dabei kein neues Werk entstehen. Warum eigentlich nicht? — Die Vorzüge der Noldinschen Moraltheologie sind bekannt: übersichtliche Anordnung des Stoffes, präzise Definitionen und Formulierungen, leichtverständliches Latein, Veranschaulichung der Prinzipien durch ihre Anwendung auf konkrete Fälle. Aber kann Klarheit und Präzision nicht unter Umständen auch dort Sicherheit vortäuschen, wo sie nicht besteht? Bisweilen wünschte man, das Problematische und auch unter kath. Theologen Umstrittene wäre bei Noldin deutlicher als solches gekennzeichnet. Einige Beispiele dafür. Was wir bei Noldin über die „Räte" lesen (124—127), ist zwar unter kath. Theologen die weiter verbreitete Auffassung, aber keineswegs die einzige. Schon seit längerer Zeit mehren sich die Moraltheologen und Exegeten, die es nicht für möglich halten, daß Gott beispielsweise einen Menschen zu evangelischer Armut berufe und es dann doch seinem Gutdünken anheimstelle, dieser Berufung zu folgen oder nicht (LexThKir² III 1245 bis 1250). Genügt es, diese Auffassung in einer Anmerkung unter Nennung eines einzigen Namens ganz kurz zu erwähnen? In den Kapiteln über den theologischen Unterschied der Sünden vermißt man eine Erwähnung jener Theologen, die jede läßliche Sünde aus einer durch die Konkupiszenz herabgeminderten sittlichen Einsicht und Freiheit erklären (vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi, I 395—402; auch K. Rahner, Schriften zur Theologie, I 401). Es wäre sehr zu wünschen gewesen, wenn Heinzel in den Abschnitten über den actus humanus oder in der Gewissenslehre oder bei der Behandlung der schweren Sünde ausführlicher auf die Eigenart sittlicher Erkenntnis in ihrem Unterschied zu rein theoretischer Erkenntnis eingegangen wäre, um auch den bloßen Anschein eines ethischen Rationalismus zu vermeiden. Allerdings, die Berücksichtigung dieser und ähnlicher Desiderata würde schon einen Eingriff in die Substanz der Moraltheologie von Noldin erfordern. Nur am Rande sei vermerkt, daß man sich beim Lesen mancher Sätze fragt, warum sie auch in dieser Auflage noch beibehalten sind, z. B. „Cui pro poenitentia impositae sunt duae vel tres missae, eas absolute eodem tempore, dum simul celebrantur in pluribus altaribus, audire potest quia ad plures simul attendere potest" (168), oder: peccata, quae sunt contra existentiam generis humani (luxuria directa)" (275). — Es wäre sehr zu wünschen, daß Heinzel sich künftig bei der Neubearbeitung der Noldinschen Moraltheologie weniger enge Grenzen setzen müßte als bisher.

Br. Schüller

Dénis, Léop., S. J., Cas de Conscience à l'Usage surtout des Pays Africans. Vol. 1. gr. 8° (421 S.) Paris-Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 180.— bFr. — Seit 1946 hat L. Dénis, unterstützt von einigen Mitarbeitern, in der Revue du Clergé Africain die Lösung von Gewissensfällen veröffentlicht. Sie fanden beim einheimischen Klerus und bei den Missionaren eine sehr dankbare Aufnahme, und es wurde wiederholt von verschiedenen Seiten der Wunsch geäußert, man solle die bisher veröffentlichten „Casus" sammeln und in Buchform herausgeben. D. ist diesem Wunsch nachgekommen und legt uns nun den 1. Band vor, der Gewissensfälle zur Allgemeinen Moral, zum Kirchenrecht und zu den Geboten umfaßt. Ein 2. Band, dem Sakramentenrecht vorbehalten, soll folgen. Formal hält D. sich an die überlieferte und bewährte Methode: nach einer kurzen Schilderung des „Falles" legt er die einschlägigen sittlichen Grundsätze dar, um dann mit ihrer Hilfe die Lösung zu geben. Aber die „Fälle" selbst wird man kaum in einer andern Sammlung finden. Sie wurden sämtlich von afrikanischen Geistlichen und Missionaren zur

Lösung vorgelegt, sind also nicht nur lebensnah, sondern haben auch ein unverkennbar afrikanisches Kolorit, wenigstens die meisten. Darin liegt die Bedeutung dieser Sammlung. Sie ist, wie D. im Vorwort sagt, ein Versuch „pour repenser la théologie morale en fonction des conditions diverses de la vie africaine" (8). Es genügt also nach der Auffassung von D. nicht, die vorliegende Moraltheologie auf die neuen Verhältnisse in Afrika nur anzuwenden; sie selbst muß neu durchdacht werden. Man sollte darin nicht eine Konzession an den ethischen Relativismus erblicken, sondern eine größere Bewußtheit der Voraussetzungen, unter denen jede Theologie, also auch die Moraltheologie, sich um ein reflex-systematisches Glaubensverständnis bemüht. Das natürliche sittliche Bewußtsein, die Voraussetzung für ein gläubiges Hören des Gebotes Christi, ist zwar in seinem Kern unfehlbar wahr, aber in den Schichten, die sich um diesen Kern lagern, von manchen irrigen oder einseitigen Wertungen durchsetzt. Das führt mit einer gewissen moralischen Notwendigkeit zu einem mangelhaften und teilweise irrigen Verständnis des Gesetzes Christi. Diese Tatsache läßt sich unschwer auch aus der Geschichte der Moraltheologie erhärten. Auch an ihr lassen sich Spuren jener Kulturbefangenheit wahrnehmen, die dazu verleitet, die im Abendland herausgearbeiteten kulturellen Normen als die allein natürlichen und vernünftigen, die Normen anderer Kulturen als sonderbar, unnatürlich und unvernünftig zu beurteilen. Eine unbefangene und vorurteilsfreie Konfrontation mit anderen Kulturen wie denen in Afrika nötigt also die Moraltheologie zu einer sorgfältigeren Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Sitte, zwischen dem Gebot Christi und den verschiedenen, kulturbedingten Möglichkeiten seiner konkreten Erfüllung. D. sieht diese Aufgabe sehr klar und versucht, das Seine zu ihrer Lösung beizutragen. Darum ist seine Sammlung von Gewissensfällen nicht nur für den in Afrika wirkenden Klerus von Gewinn, sondern für alle, denen an einem Fortschritt in der Moraltheologie gelegen ist.

Br. Schüller

Calliess, Rolf Pet., Eigentum als Institution. Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, 24). 8° (146 S.) München 1962, Kaiser. 10.— DM. — Der Verfasser bezeichnet seine Arbeit als eine „Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts", was er offenbar so verstanden wissen will, daß er an der Institution des Eigentums als Musterbeispiel zeigen will, wie überhaupt Recht, Rechtssätze und Rechtsinstitute bzw. Rechtsinstitutionen sich theologisch-anthropologisch begründen lassen. — Unter der Überschrift „Die verschiedenartigen institutionellen Denkansätze" behandelt der 1. Hauptteil nach einer Worterklärung die Institutionen im Bereich der Sozialwissenschaften, der Rechtswissenschaften und im Bereich der evangelischen Theologie. Während die Soziologie den Begriff der Institution weit faßt (Brauchtum, Sitte und dgl. einbegriffen) und aufweist, wie der Mensch ohne deren Hilfe vollkommen lebensuntüchtig sein würde, beschränkt die Rechtswissenschaft sich auf die rechtlich relevanten, aus denen die Theologie eine nochmals kleinere Zahl von „Grundverhältnissen" menschlichen Zusammenlebens herausgreift. — Worin die „rechtliche Relevanz" besteht, scheint C. als keiner Erklärung bedürftig anzusehen und als jedermann bekannt vorauszusetzen; um das Recht theologisch-anthropologisch begründen zu können, müßte aber doch zuvor eindeutig feststehen, was unter „Recht" verstanden sein soll. — Besonders dankenswert ist der Überblick über die verschiedenen, in der evangelischen Theologie begegnenden Denkansätze. C. selbst legt offenbar das Hauptgewicht auf den christologischen Ansatz nach *Barth* und *Ellul*. Seiner Meinung nach erschließt sich das letzte Verständnis der Eigentumsinstitution überhaupt erst der heilsgeschichtlichen Betrachtung und im Hinblick auf den menschgewordenen Sohn Gottes. Um so auffälliger ist es, daß er im 2. Hauptteil nur an ganz wenigen Stellen darauf zurückgreift; man gewinnt den Eindruck, daß diese christologische und eschatologische Sicht für das Verständnis und für die sachgerechte Gestaltung von Institutionen wie das Eigentum kaum mehr hergibt als das bereits dem alttestamentlichen Judentum, dem Islam und selbst erleuchteten Heiden zugängliche *theistische Weltbild*. — Was aber versteht C. überhaupt unter „Eigentum"? Entschieden lehnt er den sachenrechtlichen Eigentumsbegriff (§ 903 BGB)

als zu eng ab und versteht Eigentum in dem umfassenden Sinn des Art. 14 GG. Leider bleibt er — wenigstens in seinem Sprachgebrauch — dem nicht immer treu, doch muß man ihm vielleicht zugute halten, daß er diesen Mangel bewußt in Kauf nimmt, weil er andernfalls zu einer sehr umständlichen Sprechweise gezwungen sein würde. — Volle Zustimmung verdient, daß C. mehrfach wiederkehrend klarstellt, beim Eigentum handele es sich nicht — oder jedenfalls nicht an erster Stelle — um eine Beziehung zwischen Mensch und Sache (Verfügungsgewalt über die Sache), sondern um die rechtlich geregelte Beziehung *zwischen Menschen im Hinblick auf Sachen;* so beispielsweise: „Eigentumsinstitution ist das auf-Dauergestellte Verhältnis des Menschen zu einem (?!) anderen Menschen im Hinblick auf die ihnen gemeinsam anvertraute Erde" (78/79). Damit scheint es allerdings unvereinbar, Gott als „Eigentümer" der Welt zu bezeichnen (66 et passim). Gott ist der unumschränkte Herr (supremus et absolutissimus Dominus, nicht proprietarius!) der gesamten Schöpfung; diese Oberherrlichkeit besagt jedoch keine Beziehung zwischen ihm und anderen, die ihm gleichstünden und ihm seine Oberherrlichkeit allenfalls streitig machen könnten „in bezug auf" die Welt, besagt auch keine derartige Beziehung der göttlichen Personen untereinander, sondern ist nichts anderes als die unendliche *seinsmäßige* Überlegenheit des Schöpfers über seine Schöpfung, für die es eine Ehre bedeutet, wenn sie sich „Schemel seiner Füße" nennen darf. Wenn wir bekennen, „*sein* ist die Erde", so hat das mit dem Rechtsbegriff von „Mein und Dein" nichts zu tun; nicht einmal analog läßt er sich hier anwenden, wenigstens dann, wenn man ihn so versteht, wie C. ihn — m. E. einzig richtig — definiert. — Besonders dankenswert ist, daß C. die Eigentumsinstitution in den Fluß der Geschichte hineinstellt und auf die heute brennenden Fragen eingeht. Er sieht, wie gerade beim industriellen Großeigentum die Dispositionsbefugnisse sich immer mehr von der Rechtsstellung des Eigentümers abspalten und wie die Rechtsordnung unwahrhaftig wird, wenn sie es verabsäumt, eine soziale Wirklichkeit, die sich nicht mehr rückgängig machen läßt, ehrlich und klar zum Ausdruck zu bringen. Zutreffend stellt er fest, daß „der überwiegende Teil der Menschen seine Sicherungen nicht mehr aus dem Sacheigentum empfängt" (146) — und in seinem Sinne ist hinzuzufügen: „auch nicht mehr empfangen kann"; „die Sicherheit der Existenz entspringt heute der *Teilhabe* am volkswirtschaftlichen Prozeß als *Ganzem*" (ebd.); unter diesen Umständen läßt sich die Institution des Eigentums — selbstverständlich nicht ausschließlich, aber doch in sehr großem Umfang, vielleicht sogar in der Hauptsache — nur noch verwirklichen „in Form sozialer *Teilhaberrechte*" (ebd.). — Wenn C. schreibt: „Das Großeigentum macht in voller Konsequenz die *Ergänzungsbedürftigkeit* (Hervorhebung im Original) und Ergänzungsfähigkeit des Menschen, die schöpfungsmäßige Dienstbezogenheit des Ich und Du deutlich" (109), so scheint der Augenblick gekommen zu sein, wo er sich zum Mitbestimmungsrecht äußern und zeigen wird, daß wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht *keinen Eingriff* in das Eigentumsrecht bedeutet, vielmehr sich geradezu nahelegt, wenn der Eigentümer, um sein Eigentum nutzen zu können, der Hilfe anderer bedarf. Nur einen einzigen Gedankenschritt braucht es, um das darzutun, aber dieser Schritt unterbleibt! — Leider muß festgestellt werden, daß C. die Musterkarte von Mißverständnissen des Subsidiaritätsprinzips, die im evangelisch-theologischen Schrifttum anzutreffen sind, um ein weiteres, schwer begreifliches Mißverständnis bereichert (173). — Im allgemeinen bildet C. erfreulich kurze Sätze. Was das angeht, könnte man sein Buch mühelos lesen, aber leider bestehen viele dieser Sätze fast ganz aus Substantiven, und unter diesen überwiegen wieder die Abstrakta. Dadurch wird das Verständnis ungemein erschwert. Aber der wertvolle Gehalt des Buches lohnt die Mühe! O. v. Nell-Breuning

Hoefnagels, Harry, La sociologie face aux „problèmes sociaux". Préface de *Raymond Aron* (Textes et études philosophiques). Bruges 1962, Desclée de Brouwer. 240.— bFr. — Auf den ersten Blick erscheint der Buchtitel befremdlich: die Soziologie hat, so möchte man meinen, ex definitione die „sozialen Probleme" zum Gegenstand; damit wäre alles ausgesagt, was sich über ihr Verhältnis zu den sozialen Problemen sagen läßt. Die Frage, wie eine Wissenschaft ihrem eigenen Gegenstand gegenübersteht (‚face à'), scheint nur darauf zielen zu

können, *wie* sie ihren Gegenstand angeht oder ihm beikommt; das wäre die Frage nach ihrer Methode. Hier aber handelt es sich um etwas völlig anderes; es geht um nichts weniger als um die Frage, *ob* die Soziologie es überhaupt mit dem zu tun habe, was landläufig unter „sozialen Problemen" verstanden zu werden pflegt. Eben das wird von den anerkannten Größen der Soziologie (als solche stellt H. beispielhaft den Franzosen Durkheim und den Deutschen Max Weber heraus) ungeachtet ihrer erkenntnistheoretischen und anderen Gegensätzlichkeiten einmütig und rundweg *verneint;* H. erbringt den schlüssigen Gegenbeweis. — Unablässig arbeite die Menschheit daran, das menschliche Zusammenleben so zu gestalten, daß es eine Gemeinschaft *freier* Wesen sei und diese Gemeinschaft *Bestand* haben könne. Eine Gemeinschaft freier Wesen komme nur zustande, wenn *alle* der in ihr aufgerichteten Ordnung frei zustimmen; das aber werde nur der Fall sein, wenn alle diese Ordnung als *gerecht* anerkennen. Die Erfahrung lehre, daß alle darin übereinstimmen, soziale Gerechtigkeit zu fordern, und nur hinsichtlich dessen, worin im einzelnen diese Gerechtigkeit bestehe, auseinandergehen. So komme alles darauf an, eine Ordnung zu finden und zu verwirklichen, die von *allen* als gerecht anerkannt werde. — Der Naturrechtler könnte geneigt sein, die überzeitlich und überörtlich gerechte Sozialordnung zu suchen und alle Beteiligten von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, um so ihre Zustimmung dazu zu gewinnen. Der Soziologe geht einen anderen Weg. Er stellt fest, daß die Ansichten nicht nur einzelner (z. B. von Interessentengruppen), sondern der Allgemeinheit über das, was eine gerechte Sozialordnung sei, im Lauf der Zeit sich ganz erheblich *wandeln,* und er sucht nach der Erklärung dieser Tatsache. Er findet sie darin, daß verschiedene Sachlagen sehr verschiedene *Ordnungen* erfordern und die Menschen entweder sich mit diesen Erfordernissen unreflektierter-, aber doch vernünftigerweise abfinden (sog. traditionelle Gesellschaften) oder — bei höherem Entwicklungsstand — sie aus reflektierter Einsicht bejahen (rationelle Gesellschaft). Demgemäß argumentiert der Soziologe aus der Erfahrung wie folgt: Die Menschen streben nach Gemeinschaft in Freiheit und Gerechtigkeit, und dies auf die Dauer. In welchem Umfang Freiheit möglich ist, ohne die Gemeinschaft zu sprengen oder doch ihren Bestand zu gefährden, und worin im einzelnen die Gerechtigkeit besteht, wandelt sich nach den Umständen. Aber sowohl die Freiheit als auch die Dauerhaftigkeit sind dadurch bedingt, daß ein Einverständnis zustande kommt über das, was die Gerechtigkeit ausmacht. Tatsächlich *gelinge* dies — wenn auch nur näherungsweise — immer wieder; dazu aber ist erforderlich, die Ordnung nicht nur den veränderten Voraussetzungen und Bedürfnissen sachlicher Art, sondern auch dem gewandelten Bewußtsein der Menschen, ihrem erhöhten Bildungsstand, ihrem gesteigerten Verantwortungssinn usw. *anzupassen* und auf diese Weise ein höheres Maß sowohl an Freiheit als auch an Gerechtigkeit zu verwirklichen. — Als Soziologe legt H. pflichtschuldig die unerläßlichen Lippenbekenntnisse zur Wertfreiheit der Wissenschaft ab. Die „zünftigen" Soziologen dürften ihm jedoch vorwerfen, seine Arbeit sei nichts anderes als eine raffinierte Erschleichung, mittelst deren er dem Naturrecht Einlaß in die Soziologie verschaffen wolle. (Um so höher ist es einzuschätzen, daß ein Soziologe von Rang wie *Raymond Aron* zu H.s Studie eine sehr sympathische und zugleich geistvoll-kritische Einführung beigesteuert hat.) H.s Studie zeigt schlagend, wie unmöglich gerade in der Soziologie die Trennung von Sein und Wert sich erweist, wenn anders die Soziologie eine Wissenschaft vom wirklichen Menschen und seiner Sozialität sein will, für die Freiheit und Gerechtigkeit *konstitutiv* sind. So ist H.s Arbeit über die spezifisch soziologischen Erkenntnisse, die sie erschließt, hinaus ein wertvoller Beitrag zum Methoden- bzw. Werturteilsstreit; auch der Naturrechtler kann viel aus ihr lernen.

O. v. Nell-Breuning

Z 63/1589

3. FEB. 1966
14. 3. 66
17. MRZ. 1967
20. Juli 1967

20. MRZ. 1968
18 NOV. 1968
14. JULI 1969
2. SEP. 1969
14. 11. 69

29. FEB. 1972
20. MRZ. 1973
28. Juni 1973
19. FEB. 1974
11. SEP. 1975

27. JAN. 1977

22. Juni 1976

29. JUNI 1977
4. APR. 1979

26. APR. 1979
24. OKT. 1980